Traduction commentée du Kitāb Riyāḍat al-nafs wa Adab al-nafs (Du redressement de l'âme et De l'éducation de l'âme) d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. vers 300/910)

Gabrielle Villetard

▶ **To cite this version:**

Gabrielle Villetard. Traduction commentée du Kitāb Riyāḍat al-nafs wa Adab al-nafs (Du redressement de l'âme et De l'éducation de l'âme) d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. vers 300/910). Religions. Université Paris sciences et lettres, 2018. Français. NNT : 2018PSLEP039 . tel-02149745

HAL Id: tel-02149745
https://theses.hal.science/tel-02149745

Submitted on 6 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Traduction commentée du *Kitāb Riyāḍat al-nafs wa Adab al-nafs* (Du redressement de l'âme et De l'éducation de l'âme) d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. vers 300/910)

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : ETUDES ARABES ET ISLAMIQUES

COMPOSITION DU JURY :

Mme Ève FEUILLEBOIS-PIERUNEK
Sorbonne Nouvelle
Rapporteur

M. Éric GEOFFROY
Université de Strasbourg
Rapporteur

Mme Geneviève GOBILLOT
Université de Lyon 2
Examinateur

M. Pierre LORY
École Pratique des Hautes Études
Président du jury

Soutenue par :
Gabrielle VILLETARD
le 9 octobre 2018

Dirigée par :
Mohammad Ali AMIR MOEZZI

École Pratique des Hautes Études | PSL RESEARCH UNIVERSITY PARIS

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier vivement tous ceux qui ont collaboré à l'élaboration de cette thèse :

Monsieur Mohammad Ali Amir-Moezzi, mon directeur de thèse, qui m'a guidée de ses précieux conseils et m'a encouragée de manière efficace dès le moment où il m'a suggéré comme sujet d'étude l'œuvre d'Al-Hakīm al-Tirmidhī.

La Fondation Fernando Rielo, dont les membres ont assuré un rigoureux travail de relecture et m'ont apporté un soutien sans faille, me permettant de mener ce travail jusqu'à son terme.

Mon employeur, qui m'a généreusement accordé de nombreux assouplissements d'horaire pour terminer cette thèse.

Monsieur Philippe Potdevin pour son indispensable assistance informatique.

Monsieur Antoine Akkaoui pour la relecture éclairée des traductions ici présentées.

Parents et amis, dont les encouragements furent bienvenus tout au long de ce parcours parfois difficile mais toujours passionnant.

AVERTISSEMENT

L'édition de référence des deux textes d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī que nous traduisons a été réalisée par A.-J. Arberry et A.-H. 'Abd al-Qādir, au Caire, chez Maktabat al-Adab al-Ṣūfiyya, en 1947, sous le titre *Kitāb al-Riyāḍa wa Adab al-nafs*. C'est la pagination de cette édition qui est indiquée entre crochets dans le corps de la traduction de chacune des œuvres. Dans le commentaire, nous nous référerons à ces deux œuvres par leur titre abrégé, *Riyāḍa* et *Adab*, suivi de la page de cette édition.

Pour ce qui est des citations coraniques, nous avons choisi la traduction de Denise Masson revue par Sobhi al-Saleh : *Le Coran*, *Essai d'interprétation du Coran Inimitable*, Beyrouth, Dar al-kitab al-lubnani, 1980, sauf exceptions que nous indiquerons.

Afin également de faciliter la lecture de cette thèse, et en particulier des notes de bas de page, nous abrégerons les titres des ouvrages de quelques spécialistes d'al-Tirmidhī auxquels nous avons eu recours plus fréquemment. Nous indiquons alors le nom du chercheur et le titre de son étude. Par exemple Radtke B. et O'Kane J., *The Concept Of Sainthood In Early Islamic Mysticism*, Richmond, Curzon Press, 1996, en utilisant ensuite le titre abrégé *The Concept Of Sainthood*.

INTRODUCTION

La mystique musulmane est marquée par une forte exigence éthique et a toujours développé une fine analyse des ressorts de l'âme humaine (*nafs*) et de ses passions, qui inévitablement s'élèvent comme autant d'obstacles sur le chemin spirituel, d'où sa nécessaire éducation. Parmi les concepts propres à cette mystique, celui de lutte ou combat contre l'âme (*mujāhadat al-nafs*), afin de la conquérir, acquiert une importance capitale. En général, l'âme ou le « soi humain » est considérée comme un ennemi intérieur semblable au diable ou bien un allié de celui-ci, l'Ennemi par excellence. L'un et l'autre ont le même mode d'action : ils murmurent à l'oreille du croyant pour subrepticement le tenter et, par leurs suggestions, le pousser à la transgression des lois divines. Ainsi l'évoque ce verset coranique cher aux mystiques, qui exprime tout à la fois la proximité de Dieu avec le croyant (plus proche de lui que sa veine jugulaire) et la connaissance qu'Il a de la faiblesse de sa créature : « Nous avons créé l'homme ; nous savons ce que son âme lui suggère ; nous sommes plus près de lui que la veine de son cou. »[1] L'âme est une entité négative lorsqu'elle se laisse aller à la passion (*hawā*) ou mauvaise inclination, et c'est finalement la passion animique que le croyant doit vaincre : « Quant à celui qui aura redouté de comparaître devant son Seigneur et qui aura préservé son âme des passions, le Paradis sera son refuge. »[2]

Cette thèse est une traduction commentée de deux livres qui traitent de ce concept en profondeur, *Riyāḍat al-nafs* (*Du redressement de l'âme*) et *Adab al-nafs* (*De l'éducation de*

1 Sourate L (Qāf), verset 16.

2 Sourate LXXIX (Ceux qui arrachent/*Al-Nāzi'āt*), verset 40.

l'âme)[3], du mystique sunnite khurasanien des IX^{ème} et X^{ème} siècles Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥasan Al-Ḥakīm al-Tirmidhī.

Biographie d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī

Comme son surnom l'indique, al-Tirmidhī naquit dans la ville de Termez, située sur le territoire de l'actuel Ouzbékistan[4], sur la rive nord du fleuve *Amou Daria* (nom persan) ou *Oxus* (nom grec ancien). Termez fut conquise par les armées musulmanes en 70/689 et intégrée administrativement au Khurāsān, dont Balkh était la capitale. Les quelques sources biographiques dont nous disposons divergent quant au lieu de la mort d'al-Hakīm al-Tirmidhī, soit à Termez, soit à Balkh. Il eût semble-t-il une longévité étonnante[5], et a vraisemblablement connu les trois dynasties successives des Tahirides (205/820-261/875), des Saffarides (261/875-287/900) et des Samanides (287/900-395/1005), dynasties d'origine locale, qui exercèrent un pouvoir plus ou moins autonome par rapport au califat.

Comme souvent pour des auteurs si anciens, il est difficile d'établir une biographie approfondie et fiable, les éléments rapportés par les hagiographes plus tardifs disant peu de la vie et des activités d'al-Tirmidhī[6]. Tous soulignent sa connaissance inégalée des traditions, y compris de traditions rares. Et, fait exceptionnel à l'époque, il est l'auteur d'une autobiographie intitulée *Les débuts du Sage de Termez (Bad' sha'n Al-Ḥakīm al-Tirmidhī*)[7] dont le texte est parvenu jusqu'à nous. Il y retrace essentiellement son itinéraire spirituel et

---

3 Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Kitāb al-Riyāḍa wa Adab al-nafs*, édité par Arberry et 'Abd al-Qadir, Le Caire, Maktabat al-Adab al-Sūfiyya, 1947.

4 Gobillot, G., La pensée d'al-Hakîm al-Tirmidhî ou *De la profondeur des choses*, o*p.cit*, p. 24.

5 Les spécialistes de l'œuvre d'al-Tirmidhī ne sont pas unanimes, ils ont retenu comme dates présumées de sa naissance et de sa mort : 205/820, et entre 318/936 et 320/938 (G. Gobillot) ; naissance entre 205/820 et 215/830, et mort entre 295/905 et 300/910 (B. Radtke et J. O'Kane). *Cf*. Gobillot, G., *Le Livre de la profondeur des choses*, édition et traduction de l'arabe Geneviève Gobillot, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 17. et Radtke, B. et O'Kane, J., *The Concept Of Sainthood In Early Islamic Mysticism*, Richmond, Curzon Press, 1996, p. 1-2 et p. 12, note 7.

6 Gobillot, G., *Le Livre de la profondeur des choses*, *op.cit*., p. 23, note 22. L'on trouve une notice biographique sur l'auteur dans les ouvrages suivants : Dhahabī S. D., *Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, 2, t. II, p. 197 et 218 ; 'Aṭṭār, *Tadhkirat al-awliyā'*, t. II, p. 91 et 99 ; Abū Nu'aym, *Ḥilyat al-awliyā'*, t. X, p. 233 ; Hujwirī, *Kashf al-maḥjūb,* ed. Shukovski, 1926, p. 177, 179, 265 sq ; Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyya al-kubrā*, t. II, p. 20 ; Al-'Asqalānī, *Lisān al-mizān*, t. V, p. 309 ; Qushayrī, *Risāla*, p. 22 ; Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya,* p. 217-220.

7 *Cf*. Radtke, B. et O'Kane, J., *op. cit.*, p. 11. La traduction anglaise de l'autobiographie de Tirmidhī présentée dans cet ouvrage par Radtke et O'Kane, p. 1-134, se base sur le facsimilé d'un unique manuscrit, Bibliothèque d'Ankara, fond Ismail Saib I, n°1571, 209b-218a, publié dans Radtke, B., Tirmidiana Minora, *Oriens* 34 (1994), p. 242-298. Les traducteurs précisent que le texte n'a pas été retrouvé dans d'autres manuscrits. Il fut découvert par Hellmut Ritter puis édité par Othman Yahya en 1965.

donne quelques éléments importants sur son activité et la formation religieuse et intellectuelle qu'il a reçue dans sa prime jeunesse. Il y fait mention d'un maître qui commença à lui prodiguer ses enseignements alors qu'il était encore un enfant et auprès de qui il apprit la science des traditions prophétiques (*'ilm al-āthār*) et de l'opinion (*'ilm al-ra'y*), ce qui correspond à l'époque aux disciplines classiquement enseignées aux futurs *'ulamā'*. Pour B. Radtke et J. O'Kane, ce cheikh est probablement le propre père d'al-Hakīm al-Tirmidhī, 'Alī b. al-Ḥasan al-Tirmidhī, qui était traditionniste et qui s'était formé à Bagdad, mais ils reconnaissent comme un peu déroutant que l'auteur ne le formule pas explicitement[8]. On trouve, sous la plume du Sage de Termez, nombre de citations tirées des œuvres de *fiqh* qu'il a étudiées, et qui se rattachent à l'école hanéfite, alors majoritairement répandue dans les territoires orientaux de l'empire musulman[9].

Puis al-Hakīm al-Tirmidhī fait le récit de sa quête spirituelle qui, à l'âge de 28 ans, le pousse à partir en pèlerinage à La Mecque en faisant une halte à Basra, notamment pour y collecter des hadiths. À son retour, il se détermine à apprendre le Coran par cœur et à s'engager dans la voie mystique. Pour ce faire, il se met en quête d'un maître qui puisse le guider, mais sans succès. Dans sa recherche, il acquiert cependant un livre d'al-'Antakī, que B. Radtke et J. O'Kane identifient comme étant Aḥmad 'Āṣim al-'Antakī (m. 220)[10], un disciple et un rapporteur d'al-Muḥāsibī. Selon leur hypothèse, le livre qu'al-Tirmidhī a eu entre les mains serait une œuvre d'al-Muḥāsibī, peut-être même la *Ri'āya*. Significativement, l'auteur explique qu'il y trouve un guide pour redresser son âme, ce qui est précisément la matière des deux livres dont la traduction est présentée ici. Ainsi le Sage de Termez développe son enseignement sur la base d'une pratique ascétique et spirituelle dont il a préalablement fait l'expérience. Toujours dans son autobiographie, il relate la discipline qu'il impose à son âme et qui consiste à rejeter les concupiscences auxquelles elle incline et à s'imposer la pratique intensive du jeûne et de la prière rituelle. Une autre pratique à laquelle il fait référence consiste à se mettre à l'écart de la vie mondaine en recherchant la solitude, chez lui, ou bien en se rendant dans des lieux déserts et les cimetières, au milieu des tombes.

---

8 Radtke, B. et O'Kane, J., *op. cit.*, p. 1.

9 *Cf.* Radtke, B., *Al-Ḥakīm at-Tirmidī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Freiburg, 1980, p. 139, note 2 et p. 538 ss.

10 Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, p. 19, note 9 : « Compagnon d'Abū Sulaymān 'Abd al-Raḥmān b. 'Aṭiya Dārānī (m. 215) tous deux héritiers de la tradition de l'école de Basra par l'intermédiaire de 'Abd al-Waḥīd b. Zayd (m. 177) contemporain de Rabī'a et de Rabāḥ b. 'Amr. F. Sezgin signale deux de ses œuvres : *K. al-shubuhāt* dont le manuscrit a été conservé et *Dawā' dā' al-qulūb wa ma'rifat himam al-nafs wa adabiha*, mentionné par Ghazâlî et qui pourrait bien être celui dont parle Tirmîdhî. »

L'auteur avoue avoir cherché des compagnons pour l'accompagner dans cette pratique, mais sans y réussir. Il mentionne cependant une fois un cercle d'aspirants dont il fait partie et qui se réunit la nuit pour converser et invoquer Dieu (séances de *dhikr*)[11].

L'autobiographe raconte encore comment il fut dénoncé aux autorités pour hérésie et mis en procès. Il dut comparaître devant le gouverneur de Balkh pour répondre de plusieurs chefs d'accusation : parler d'amour (*ḥubb*), corrompre les gens, être tombé dans l'innovation blâmable et l'hérésie, et prétendre à la prophétie. Al-Tirmidhī affirme que ces accusations relevaient de la diffamation et qu'il n'avait jamais professé ni même pensé tout ce dont on l'accusait[12]. Il sort vainqueur de ce procès et est par la suite réhabilité. La seconde partie de l'autobiographie est consacrée à rapporter des songes relatifs à sa progression spirituelle et ne donne plus d'éléments factuels sur sa vie.

Son œuvre

Si nous ne disposons que de peu d'éléments biographiques sur l'auteur, son œuvre est en revanche connue et elle est très abondante. Il fut en effet l'un des auteurs les plus prolifiques de la période classique de la mystique islamique[13]. Othman Yahya, dans son essai bibliographique sur l'œuvre d'al-Tirmidhī[14], recense 106 titres à partir de ses recherches tant dans les bibliothèques orientales qu'occidentales et des listes établies avant lui par Louis Massignon, dans son *Lexique technique* et son *Recueil de textes inédits*, Brockelmann, dans son *Geschichte der arabischen Litteratur* et Arberry et 'Abd al-Qādir, dans la préface de leur édition du *Kitāb al-Riyāḍa wa Adab al-nafs*[15]. Radtke et O'Kane font, eux, référence à 80 titres[16]. Les manuscrits sont dispersés dans plusieurs bibliothèques, essentiellement en Turquie, Egypte, Inde, France, Allemagne et Angleterre[17].

Geneviève Gobillot, dans son introduction au *Livre des nuances et de l'impossibilité de la synonymie* (*Kitāb al-furūq wa man' al-tarāduf*), établit une classification chronologique

---

[11] *Cf.* Radtke, B. et O'Kane, J., *op. cit.*, p. 17 et 20.

[12] *Cf.* Radtke, B. et O'Kane, J., *op. cit.*, p. 20. Selon al-Dhahabī, deux des œuvres du Sage de Termez lui auraient valu ce procès, *Khatm al-awliyā'* et *'Ilal al-sharī'a*. *Cf.* Marquet, Y., « Al-Tirmidhī », *EI²*, Leyde, Brill, p. 584.

[13] *Ibid.*, p. 15.

[14] *Cf.* Yahya, O., *L'œuvre de Tirmiḏī (Essai bibliographique)*, Extrait des *Mélanges Louis Massignon*, Institut français de Damas, 1957, p. 417-418.

[15] *Cf.* Al-Hakīm al-Tirmidhī, *Kitāb al-Riyāḍa wa Adab al-nafs*, *op. cit.*, p. 13-14.

[16] *Cf.* Radtke, B. et O'Kane, J., *op. cit.*, p. 2.

[17] *Cf.* Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, p. 10.

possible des écrits d'al-Tirmidhī en s'appuyant sur l'intertextualité[18]. Elle souligne en effet que son système de pensée se présente comme un tout élaboré et fixé dès les premiers titres[19], ce qui permet à l'auteur de faire référence à ses ouvrages antérieurs dans des écrits plus tardifs. Elle classe ainsi parmi les écrits les plus anciens *Le livre de la profondeur des choses* (*Ghawr al-'umūr*) et *Les Principes rares dans la connaissance des traditions de l'Envoyé (Nawādir al-uṣūl)*. Puis elle place toute une série d'ouvrages « plus longs et qui sont souvent les plus denses du point de vue de l'élaboration théorique, à savoir *Le livre de la science des saints* (*Kitāb 'ilm al-awliyā'*), *Le livre de la perle cachée sur ce qui a été et sera* (*al-Durr al-maknūn fī ma kāna wa ma yakūn*), *Le sceau des saints* (*Kitāb khatm al-awliyā'*) et *Le livre des causes rationnelles des rites canoniques* (*Kitāb 'ilal al-'ibādāt*) et *Le Livre des nuances* (*Kitāb al-furūq wa man' al-tarāduf*). Enfin, les dernières œuvres de l'auteur seraient *Le livre des interdictions (Kitāb al-man'iyyāt), Le livre des gens sagaces et des illusionnés* (*Kitāb al-akyās wa l-mughtarrīn)* et *Le livre de l'intellect et du désir (Kitāb al-'aql wa l-hawā)* (inachevé).

Caractéristiques de sa pensée

Cette œuvre impressionnante présente en outre des caractéristiques tout à fait originales que les chercheurs ont déjà soulignées. Elle offre une large synthèse de la mystique, de l'anthropologie, de la cosmologie et de la théologie islamique[20] sous la forme d'un système cohérent qu'al-Hakīm al-Tirmidhī développe de bout en bout de ses écrits, ce qui les distingue d'une part des recueils de dires et faits de maîtres soufis, rapportés par leurs disciples et consignés par des hagiographes tels que Sulamī, Sarrāj et Abū Nu'aym ou des historiens comme Baghdādī, d'autre part des compilations de type doctrinal de ses prédécesseurs et contemporains, comme Muḥāsibī ou d'Abū Ṭālib al-Makkī[21]. Ce qui les en différencie également est la prégnance de l'expérience personnelle de leur auteur. Pour B. Radtke et J.

---

[18] *Cf.* Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Le livre des nuances ou l'impossibilité de la synonymie*, traduction commentée par Geneviève Gobillot, p. 12-13.

[19] *Cf. Ibid.*, p. 15.

[20] *Cf.* Radtke, B. et O'Kane, J., *op. cit.*, p. 6.

[21] « C'est ainsi que bien qu'ayant été à l'origine de la plupart des grands mouvements spirituels islamiques connus à ce jour, des mystiques comme Ḥallāj, Tustarī ou Junayd n'ont pas laissé de « somme » à proprement parler. On possède tout au plus quelques textes comme les *Rasā'il* de Junayd (textes traduits de l'arabe et présentés par Roger Deladrière, Junayd, Enseignement spirituel, traités, lettres, oraisons et sentences, Sindbad, Paris 1983) ou l'opuscule de Shaqīq al-Balkhī (voir P. Nwyia *Exégèse coranique*…) sur la sainteté qui constituent des exceptions du genre. » *Cf.* Gobillot, G., Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥasan. *Le livre de la profondeur des choses*, édition et traduction de l'arabe G. Gobillot, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1996. p. 10.

O'Kane, le surnom de « sage », *ḥakīm*, lui a été attribué parce qu'il recherchait « une sagesse et une connaissance mystique supérieure concernant l'homme et le monde » et qu'il « a élaboré une vision du monde […] sur la base de son expérience intérieure plus qu'au travers d'un processus intellectuel d'abstraction et de la pensée philosophique syllogistique de son époque. »[22]

Cela ne signifie pas qu'il n'ait pas recueilli dans sa pensée des perspectives et des concepts religieux ou philosophiques propres à son époque. Les idées philosophiques néo-platoniciennes se perçoivent chez lui. Louis Massignon parle même d'al-Tirmidhī comme du premier auteur mystique chez qui se décèle une « infiltration philosophique hellénistique »[23]. Sa pensée est « représentative d'une théosophie islamique ancienne qui n'avait pas encore assimilé de manière consciente les éléments de la tradition philosophique aristotélo-néoplatonicienne ».[24] Michael Ebstein dresse une liste de caractéristiques communes aux pensées théosophiques d'al-Tirmidhī, des Ikhwān al-ṣafā' et d'Ibn 'Arabī, à savoir « un mélange de cosmogonie et de cosmologie ; l'investigation sur la nature du Monde divin et son mode d'opération dans la création ; l'analogie entre microcosme et macrocosme ; la spéculation sur les lettres… ; les théories systématiques et détaillées de la *walāya*. »[25]

Une autre caractéristique déterminante est l'imprégnation d'une culture « orientale » qui comprend les différentes traditions qui ont précédé l'islam dans la région de Termez. Parmi les traditions religieuses qui constituent une sorte « d'héritage intellectuel commun et diffus à [son] époque »[26], Geneviève Gobillot souligne en particulier la prégnance du manichéisme, et du bouddhisme (lui-même parfois teinté de taoïsme), en plein essor durant la période kushane en Bactriane (I^{er} siècle avant l'E.C.-III^{ème} siècle après l'E.C.). Le bouddhisme fut occulté à l'époque abbasside et n'était donc plus pratiqué à l'époque d'al-Tirmidhī mais certains aspects de sa pensée sont très proches de conceptions bouddhistes.

---

22 *Cf.* Radtke, B. et O'Kane, J., *op. cit.*, p. 6.

23 *Cf.* Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Les éditions du cerf, réédition 1999, p. 286.

24 « C'est plus tardivement, sous l'influence d'auteurs tels que Fārābī (m. 339/950) et surtout Ibn Sīnā (m. 28/1037) que ce courant aristotélo-néoplatonicien laissa son empreinte sur la mystique islamique pour prendre une place prédominante à l'époque de Suhrawardī Maqtūl (m. 87/1191) et d'Ibn 'Arabī (m. 38/1240) ». Radtke, B. et O'Kane, J., *op. cit.*, p. 7.

25 Ebstein, M. , « Spiritual Descendants of the Prophet : Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Ibn Arabī and Ikhwān al-ṣafā' on *Ahl al-bayt* », dans *L'ésotérisme shi'ite ses racines et ses prolongements*, sous la direction de M.-A. Amir-Moezzi, p. 539-571, Turnhout, Belgique, Brepols, 2016, p. 569.

26 Radtke, B. et O'Kane, J., *op. cit.*, p. 6.

Elle distingue de manière schématique plusieurs périodes importantes dans l'histoire du Khurāsān entre le VII[ème] siècle avant l'E.C. et la naissance de l'islam : la période achéménide (539-330 av. l'E.C.) ; la période gréco-bactrienne, qui commence vers la fin du IV[ème] siècle avant l'E.C., après la conquête d'Alexandre le Grand, et dure jusqu'à la fin du II[ème] siècle avant l'E.C. ; la période des invasions nomades, de la fin du II[ème] siècle au début du I[er] siècle avant l'E.C., qui entraîna le départ des Grecs de la Bactriane ; et enfin la période kushane[27].

Cependant, la grande variété des traditions religieuses ou philosophiques dont est héritier al-Tirmidhī n'aboutit pas chez lui à l'élaboration d'un syncrétisme[28]. Il se réclame explicitement du sunnisme et du *madhab* ḥanéfite et participe aux polémiques théologiques de son époque. La clé qui permet de comprendre son positionnement doctrinal et son enseignement mystique au sujet de l'éducation de l'âme est sa conception de l'amitié avec Dieu ou sainteté (*walāya*). D'ailleurs, son œuvre la plus connue, pour avoir eu le plus d'impact sur la pensée postérieure, notamment celle d'Ibn 'Arabī, est le *Kitāb khatm al-awliyā'* (*Le sceau des saints*) ou *Sīrat al-'awliyā'*[29] dans lequel il expose son système de la sainteté. Radtke et O'Kane rappellent que les écrits d'al-Hakīm al-Tirmidhī, en particulier sa *Sīrat al-'awliyā'*, sont les plus anciens textes où se trouve développé un système théorique complet de la sainteté et de la hiérarchie des saints :

> Le plus important prédécesseur d'al-Tirmidhī, Muḥāsibī, a développé dans ses écrits l'introspection, l'anthropologie et la théologie islamique. Son analyse des impulsions de l'âme charnelle est peut-être plus précise et subtile que dans le cas d'al-Tirmidhī mais Muḥāsibī n'entreprend jamais de spéculation théosophique. Des thèmes caractéristiques traités par al-Tirmidhī se trouvent également dans la pensée de Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī (m. 283/896), Ḥallāj (m. 310/922), Abū Sa'īd al-Kharrāz (m. probablement en 277/890) et al-Junayd (m. 300/912). Cependant, les seuls écrits

---

[27] Gobillot, G., *Le livre de la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 24 et 28.

[28] *Ibid.*, p. 12-13.

[29] Radtke et O'Kane, présentent une traduction de l'œuvre basée sur le texte édité par B. Radtke dans *Drei Schriften des Teosophen von Tirmid, Beyrouth*-Stuttgart, 1992, p. 1-134. Othman Yahya, qui a découvert deux manuscrits de cette œuvre à Istanbul, avait déjà fait une première édition à Beyrouth en 1965. Radtke et O'Kane, ont retenu le titre de *Sīrat al-'awliyā'* plutôt que *Khatm al-'awliyā'*. *Cf.* Radtke, B. et O'Kane, J., *op. cit.*, p. 11.

existants provenant de cette période ancienne qui présentent une synthèse systématique sont ceux d'al-Tirmidhī, en particulier sa *Sīrat al-'awliyā'*.[30]

L'ami de Dieu, le saint (*walī*), est précisément pour notre auteur celui sur qui l'âme charnelle n'a plus aucune emprise parce qu'il l'a disciplinée et a entrepris une véritable ascension spirituelle, soutenu par la grâce de Dieu :

> La *Sīra* représente l'archétype de la biographie du mystique en général. Dans la *Sīra*, le chemin va de la repentance à la discipline imposée à l'âme charnelle, puis à l'introspection pieuse. Le chemin intérieur est en même temps le chemin qui mène vers l'extérieur et vers le haut à travers le macrocosme. Cette ascension spirituelle accompagnée de dons divins […] est également centrale dans le discours la doctrine du « sceau des saints (*khatm al-'awliyā'*) », ce personnage étant le plus élevé successeur du Prophète Muhammad, le sommet et le point culminant de la hiérarchie spirituelle.[31]

Sa position vis-à-vis des courants religieux de son époque

C'est à partir de cette primauté de la sainteté que le Sage de Termez se positionne par rapport aux milieux religieux de son époque. Il dénonce la corruption morale des théologiens ou des juristes, qui provient de l'âme et de ses passions. Il leur reproche de chercher à assouvir leur ambition et leur soif de richesses en abusant de leur position et de leur science, gagnant ainsi la faveur des gens et des gouvernants. Dans le *Kitāb khatm al-awliyā'*, l'auteur affirme que seuls les saints (*awliyā'*) sont autorisés, ou devraient l'être, en sciences religieuses. « À l'image du philosophe Platon, c'est au saint que doivent être confiées les principales responsabilités qui sont celles du pouvoir judiciaire, de la défense du dogme et de l'enseignement. »[32]

En effet, selon al-Tirmidhī, ce ne sont pas seulement des déviances morales qu'entraîne l'âme, mais aussi des déviances doctrinales qui attaquent toutes un point essentiel : la pureté du monothéisme. Pour lui, l'âme livrée à elle-même est une inflation du « moi » telle qu'elle en devient tyrannique et cherche à tout accaparer, y compris la place de Dieu. Il rejette ainsi aussi bien ceux qui affirment le déterminisme absolu (*jahmiyya* et

---

[30] *Ibid.*, p. 6-7. Voir aussi p. 8-9.
[31] *Ibid.*, p. 10-11.
[32] Gobillot, G., *Le livre de la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 37-39.

jabriyya) que ceux qui admettent le libre-arbitre (*qadariyya*), en l'occurrence les mu'tazilites. En refusant la notion de prédestination divine (*qadar*), ces derniers, selon al-Tirmidhī, s'accaparent illégitimement ce qui relève de la Seigneurie de Dieu, se rendant coupables d'associationnisme : « Ils ont fait tout leur possible pour se rendre maîtres de leur propre destin et déposséder ainsi Dieu de Son pouvoir. De cette manière, ils Lui ont donné des associés dans Sa volonté (*mashī'a*) »[33]. Il renvoie également dos à dos les anthropomorphistes (*mushabbiha*) et les mu'tazilites. Ces derniers, dans leur exigence strictement rationnelle, défendent l'absolue unicité de Dieu en allant jusqu'à supprimer Ses Attributs, ce que récuse le Sage de Termez.

Quant à la doctrine shi'ite, l'auteur d'*Al-radd 'ala l-Rāfiḍa* la réfute sur plusieurs points, en soutenant la légalité des premiers califes Abū Bakr et 'Umar et en affirmant que la *walāya* n'est pas l'apanage exclusif des « Gens de la famille (*Ahl al-bayt*) » au sens généalogique du terme, et qu'elle n'est donc pas l'apanage des descendants de 'Alī. Cependant, al-Tirmidhī reconnaît en 'Alī un saint de la plus haute catégorie[34], ce qui apparaît dans maints hadiths cités, en particulier dans les ouvrages traduits ici.

Enfin, on distingue plusieurs mouvements ascétiques et mystiques qui se sont développés dans le Khurāsān aux alentours des IX^{ème} et X^{ème} siècles, la *Malāmatiyya* et la *Karrāmiyya* notamment, mais qui ne nous sont connus que par les hagiographes. Al-Tirmidhī n'a semble-t-il jamais formellement fait partie de l'un d'eux. Leurs noms ne sont d'ailleurs jamais mentionnés dans son œuvre. Toutefois, il a pris position par rapport à ces différents mouvements en en développant certains points doctrinaux ou en s'en distanciant.

Là où le Sage de Termez rejoint la *Malāmatiyya*, c'est dans la nécessité de lutter incessamment contre l'âme et de toujours s'en méfier afin de ne pas tomber dans ses pièges. Dans un échange épistolaire avec Abū 'Uthmān ibn Ismā'īl al-Ḥīrī (m. 298/910), disciple du fondateur du mouvement malāmatī, il manifeste néanmoins une nuance, préoccupation qui reviendra souvent sous sa plume, à savoir qu'à force de se focaliser sur les fautes de l'âme et de l'en blâmer, on en oublie l'amour de Dieu et le but de cette pratique qui est de se rapprocher de Dieu[35]. Autrement dit, le risque est d'en rester à la méthode fondamentale pratiquée par les malāmatīs – le blâme de l'âme – et d'en oublier le but – l'union à Dieu.

---

[33] *Ibid.*, p. 36 (citation traduite par G. Gobillot et tirée de *Nawādir al-uṣūl*).
[34] *Cf. Ibid.,* p. 35.
[35] *Cf. Ibid.*, p. 41.

L'on trouve également des convergences entre la doctrine d'al-Tirmidhī et celle des *Karrāmiyya*[36], telles que l'importance donnée à la reconnaissance et à la proclamation de l'Unicité divine par les hommes dans la préexistence, lors du Pacte primordial (*mīthāq*). Il faut ajouter la possible affirmation de la supériorité de certains saints (*awliyā'*) sur les prophètes en tirant argument de la tradition suivante : « Dieu a des serviteurs qui ne sont ni prophètes, ni martyrs, néanmoins, les prophètes et les martyrs les envieront. »[37] Si al-Tirmidhī se défend de prôner la supériorité de la sainteté (*walāya*) sur la prophétie (*nubuwwa, risāla*), le caractère éminent qu'il lui accorde a pu le laisser penser, au point de lui coûter une mise en procès.

Le combat contre l'âme

La *Riyāḍat al-nafs* et l'*Adab al-nafs* s'inscrivent dans une longue veine de réflexion théologique, mystique et philosophique en islam sur la psychologie, la morale et la proximité, voire l'union, avec Dieu. Si l'âme a besoin d'être éduquée, c'est qu'elle est par nature ambivalente et la redresser dans le sens des commandements divins est pour le croyant un mérite qui lui octroie le salut. Le Coran met en lumière l'ambivalence de l'âme humaine : soit elle incite au mal et à la désobéissance – « Je ne m'innocente pas. L'âme est instigatrice du mal (*al-nafs al-ammāra bi-l-sū'*), à moins que mon Seigneur ne fasse miséricorde »[38]–, soit elle pratique l'auto-critique d'elle-même pour s'amender – « Je jure par l'âme qui ne cesse de blâmer (*al-nafs al-lawwāma*) »[39] – , soit elle acquiert le qualificatif « apaisée », c'est-à-dire maîtrisée, ainsi que les mauvaises inclinations dont elle est porteuse, et assure donc au croyant la quiétude du salut et de son agrément par Dieu – « O toi âme apaisée (*al-nafs al-muṭma'inna*) ! Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée, entre donc avec mes serviteurs, entre dans mon Paradis »[40]. Sara Sviri décrit comment la mystique musulmane a mis l'accent sur le possible chemin qui mène de l'âme instigatrice du mal à l'âme apaisée, de la condamnation au salut, en développant une véritable doctrine de la transformation de l'âme dont les trois versets précédemment cités forment le paradigme. Ce processus passe par l'effort, la discipline, l'introspection et ultimement la grâce divine. Les uns ont conçu son aboutissement comme une réalité eschatologique : le croyant, l'âme apaisée, jouit du paradis

---

36 Dont le fondateur est Abū Allāh ibn Karrām (m. 55/868).

37 *Cf.* Gobillot, G., *Le livre de la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 46.

38 Sourate XII (Joseph/*Yūsuf*), verset 53.

39 Sourate LXXV (La Résurrection/*Al-Qiyāma*), verset 2.

40 Sourate LXXXIX (L'aube/*Al-Fajr*), versets 27-30.

comme récompense de sa lutte ici-bas. Les autres ont conçu cet aboutissement comme une réalité mystique : le croyant jouit de la transformation de son âme dès ici-bas[41].

Le Sage de Termez développe ainsi toute une anthropologie spirituelle qui fournit à ses disciples la compréhension et les armes nécessaires pour entreprendre ce combat. Pourquoi cette expression « anthropologie spirituelle » ? Parce qu'à « l'intérieur du corps 'visible', al-Tirmidhī constate la présence d'un corps 'spirituel', intimement lié à la réalité corporelle […], un lieu de combat à l'intérieur duquel, sauf pour une élite qui en est dispensée dès la naissance, se déroule une lutte sans merci dont l'enjeu est le salut. »[42] Cette lutte aboutit à la transformation animique qui vient d'être évoquée :

> Il [l'aspirant sur la voie] lui faut entreprendre une lutte, plus ou moins longue et difficile, contre lui-même, le but étant, selon al-Tirmidhī, non pas de l'anéantir [le moi ou *nafs*], comme le préconisaient de nombreux soufis, ni de simplement le maîtriser en le conservant tel quel, comme l'envisagent une majorité de moralistes en islam, mais de le transfigurer totalement et de manière irréversible.[43]

L'anthropologie de l'auteur est spirituelle aussi parce qu'elle garde inscrite en elle le processus qui a mené l'homme à l'existence et qui définit sa relation à Dieu. Selon une perspective propre à une vision théosophique et gnostique, superposable à la pensée d'Évagre le Pontique [44], al-Tirmidhī décrit les étapes de ce processus d'existentiation des entités humaines qui a lieu avant même leur création corporelle et leur naissance en ce monde. Même si notre penseur ne traite pas de ce point de manière développée dans la *Riyāḍa* ni dans l'*Adab*, cette question sous-tend cependant la compréhension des deux textes.

La *Riyāḍat al-nafs* et l'*Adab al-nafs*

Le choix d'une traduction commentée de la *Riyāḍat al-nafs* et de l'*Adab al-nafs* a été guidé par l'importance que les chercheurs accordent unanimement à ces deux œuvres. Massignon les range parmi les manuels ascético-mystiques les plus fondamentaux de l'auteur

---

41 *Cf.* Sviri, S., « The Self and its Transformation in Sufism. With Special Reference to Early Littérature », *Self and Self-Transformation in the History of Religions* (ouvrage collectif), Oxford, University press, 2002, p. 197.

42 Gobillot, G., *Le livre de la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 116.

43 Gobillot, G., « Éthique et spiritualité en islam à travers la pensée d'al-Hakīm al-Tirmidhī. Le Sage de Tirmidh, mystique khurāsānien (m. 318/930) », *Revue d'éthique et de théologie morale* 2007/3 (n°245), p. 43.

44 *Cf. Ibid.*, p. 37.

et Arberry et ‘Abd al-Qādir les ont édités parce qu’étant des manuels didactiques destinés aux disciples qui veulent suivre le chemin de l’éducation de l’âme, ils éclairent l’essentiel de son enseignement dans le domaine de la psychologie et de la morale[45]. La *Riyāda* est définie par B. Radtke et J. O’Kane comme un compendium, et l’*Adab*, comme un recueil de questions concernant la mystique et en particulier le sens de la « certitude (*yaqīn*) »[46].

Arberry et ‘Abd al-Qādir se sont basés sur deux manuscrits : le premier, trouvé à Istanbul, non daté mais probablement écrit vers le XV^{ème} siècle, est un recueil de cinq épîtres d’al-Tirmidhī (1. *Kitāb al-‘āda wa al-nafs* (p.132-158) 2. *Manāzil al-‘ibād fī al-‘ibāda* (p. 159-167) 3. *Kitāb al-‘aql wa al-hawā* (p. 168-173) 4. *Kitāb al-’amthāl min kitāb al-sunna* (p.172-231) 5. *Kitāb ḥaqīqa al-’ādamiyya* qui est le *Kitāb al-riyāḍa* (p. 271-286)) ; le second manuscrit, provenant de Londres, non daté, mais probablement écrit vers le XIV^{ème} siècle, comprend aussi cinq épîtres (1. *Kitāb al-riyāḍa* (p. 42-66) 2. *Mukhtārāt min Kitāb al-ṣafā’* (67-79) 3. Une épître sans titre (p. 79-83) 4. *Adab al-nafs* (sans pagination) 5. Epître sans titre (sans pagination)).

Concernant le style de ces deux textes, les éditeurs soulignent qu’il tranche avec celui des premiers soufis, style volontairement complexe et obscur comme par exemple Junayd, et se rapproche plutôt de Muḥāsibī, plus clair et didactique. Les livres se présentent en effet sous forme de questions/réponses entre le Maître de Termez et ses auditeurs, dans un style oral, avec des répétitions et des digressions. Les éditeurs expliquent également ce style par le fait que l’auteur se borne aux questions d'enseignement et de morale et n'aborde pas de questions métaphysiques ou religieuses profondes[47].

La première partie de ce commentaire présente l’anthropologie de l’auteur, conçue selon la perspective centrale de l’islam qui est la (re)connaissance et la proclamation de l’unicité divine, dont dépend le salut du croyant. La création tout entière et la créature qu’est l’homme, en tant que lieu de manifestation du Créateur, sont soumises à la Loi et aux dispositions divines (*tadbīr*). L’ordre de l’unicité (*niẓam al-tawḥīd*) structure et régit aussi bien les mondes célestes que le monde d’ici-bas, et par conséquent le microcosme qu’est l’homme. Par ailleurs, protologie et eschatologie imprègnent le temps durant lequel le croyant

---

45 *Cf.* Introduction au *Kitāb al-Riyāḍa wa Adab al-nafs*, *op. cit.*, p. 30-31.

46 Radtke, B. et O’Kane, J., *op. cit.*, p. 4. Compendium que l’auteur reprend par ailleurs dans d’autres textes tels que le *Jawāb al-masā’il sa’alahu ahl Sarakhs ‘anha*. *Ibid.*, p. 12. *Cf. Jawāb al-masā’il sa’alahu ahl Sarakhs ‘anha,* dans B. Radtke (Ed.), *Drei Schriften des Teosophen von Tirmi<u>d</u>*, Beyrouth-Stuttgart, 1992, p. 138, 7, 1ère *mas’ala*.

47 *Cf.* Introduction au *Kitāb al-Riyāḍat wa Adab al-nafs*, *op. cit.*, p. 12.

vit en ce monde : il est tenu de respecter le Pacte primordial par lequel il a proclamé l'unicité de Dieu lors de sa « préexistence » (dont le Sage de Termez décrit précisément les étapes) et il est crucial qu'il garde en ligne de mire le Jugement qui sanctionnera sa fidélité ou son infidélité à ce Pacte, le sauvant ou le condamnant. Doté d'un certain libre-choix, il peut l'exercer en donnant son assentiment à Dieu par amour, grâce à un cheminement mystique et gnostique qui passe par l'illumination du cœur et la récollection de toutes ses facultés en Dieu (*dhikr*).

Mais l'homme est aussi susceptible de se rebeller contre l'ordre divin et d'y introduire un désordre. Il est la seule créature à être soumise par Dieu à l'épreuve du passage par ce monde et à l'épreuve de sa nature, une nature pesante, opaque, qui voile la lumière de la connaissance gnostique, et une nature fragile, concupiscente et périssable. Cette mise à l'épreuve comprend un très grave danger, parce que l'homme, sentant à l'extrême la précarité de son existence, se trouve face à un ennemi intérieur qui le conduit à enfreindre la Loi divine : sa propre âme. L'âme instigatrice du mal (*al-nafs al-ammāra bi-l-sūʾ*) est en fait une âme rongée d'angoisse, souffrant d'un mal originel : la peur de la mort et de l'anéantissement.

Les désordres moraux et spirituels que sont l'avidité, la quête effrénée des joies que procure ce monde ainsi que celle de garanties à sa propre subsistance et survie sont les corollaires de cette peur existentielle de la mort. Le Sage de Termez va même plus loin : il montre comment cette peur est un obstacle au salut et à la foi au Dieu unique car elle conduit à l'idolâtrie, à un associationnisme interne, subtil et pernicieux, voire au polythéisme. Or le summum de l'idolâtrie et de l'egolâtrie est la tyrannie. Le tyran se fait le concurrent de Dieu et il est la figure antithétique du saint qui, lui, est le véritable lieutenant de Dieu sur terre. Quels sont les mécanismes anthropologiques qui conduisent à l'associationnisme ? Quel rôle Iblīs y joue-t-il ? Quels sont les piliers de la sagacité requise de la part du croyant pour enrayer ces mécanismes ? Quelle est, selon al-Tirmidhī, la plus haute destinée que le croyant puisse atteindre ?

La deuxième partie porte sur un sujet tout à fait traditionnel en islam, celui de la qualification des actes à la lumière de la Loi divine et celui de leur acquisition (*kasb*) en vue du Jugement. L'auteur aborde cette question dans la *Riyāḍat al-nafs* selon trois axes principaux : le discernement de la sincérité de l'intention dans l'acte et son corollaire, le détachement de l'acte ; l'exigence de traduire la foi (*ʾīmān*) en actes, la connaissance de Dieu (*maʿrifa*) donnant le pouvoir d'agir ; la réalisation de l'état de servitude vis-à-vis de la Seigneurie divine.

Le Sage de Termez partage le questionnement de ses contemporains sur le statut des œuvres pies, des actes en eux-mêmes bons et licites, mais qui peuvent être motivés par un intérêt caché condamnable. Il rejoint en cela les malāmatīs qui dénoncent l'attachement possible du croyant à la satisfaction procurée par l'accomplissement des actes d'obéissance à Dieu, au détriment de Dieu Lui-même, et l'ostentation dans l'accomplissement des œuvres pies afin d'en tirer honneur et gloire aux yeux des gens. Comme l'a démontré Geneviève Gobillot, ceci touche également à l'éthique bouddhiste selon laquelle « deux actes, en apparence identiques, proviennent l'un d'un mouvement altruiste et désintéressé [celui du cœur], l'autre d'une tendance égoïste [celui de l'âme] »[48].

Mus par le cœur, les actes revêtent le sens d'un service en parfaite adéquation avec le droit divin. Cependant, lorsque l'âme interfère, elle pervertit le cœur en captant l'acte à son profit au point de transgresser la loi divine pour satisfaire sa concupiscence et sa passion. Le croyant devient alors esclave de lui-même. La lutte qu'il mène pour libérer son cœur de l'emprise animique aboutit à la manifestation de Dieu en son cœur, miroir poli où il se fait connaître par ses attributs, subjugant l'âme et transformant ses défauts naturels. Cette « vision théophanique » reçue dans le cœur est le fondement du culte rendu « en vérité (*bi-ḥaqq*) » car le croyant agit et sert Dieu « comme s'il le voyait ». Quels sont les critères qui vérifient la sincérité de l'acte selon al-Tirmidhī ? Quelle méthode d'ascèse de l'action préconise-t-il à ses disciples ? Quelle est la place de la connaissance, de l'illumination du cœur (*'ishrāq al-qalb*), dans sa doctrine de l'acquisition des actes ? Comment conçoit-il la lieutenance du saint (*khalīfat Allāh*) en ce monde dans ce rapport de service vis-à-vis de Dieu ?

La troisième partie, quant à elle, porte plus particulièrement sur l'*Adab al-nafs*, où l'auteur expose son enseignement sur la notion de certitude (*yaqīn*). Tout comme les shi'ites, qui ont développé une exégèse et une spiritualité en se fondant sur la vision du cœur (*ru'yat al-qalb*), al-Tirmidhī développe une mystique centrée sur le cœur, où advient la vision de certitude, juste vision de soi, du monde et de Dieu parce que l'ordre divin, qui régit les mondes et l'intériorité même du croyant, apparaît clairement et dévoile la vacuité et le mensonge de l'âme.

Cette juste vision est nourrie pas la science (*'ilm*), l'auteur parle ainsi de « science certaine » (*'ilm al-yaqīn*). Elle renvoie à la science des attributs de Dieu : ceux qui se réfèrent

[48] Gobillot, G., « Éthique et spiritualité en islam à travers la pensée d'al-Hakīm al-Tirmidhī. Le Sage de Tirmidh, mystique khurāsānien (m. 318/930) », *op. cit.,* p. 45.

à sa justice, qui donnent conscience de la menace du châtiment, et ceux qui se réfèrent à sa miséricorde, qui donnent à connaître la bienveillance d'un Créateur prenant en charge la subsistance de ses créatures. Cette science renvoie également à l'omniscience de Dieu qui connaît par avance la destinée de chacun, inscrite sur la Table bien gardée, et dont il peut communiquer « une partie » à son serviteur. Elle donne au serviteur le moyen de pratiquer le *tawakkul*, l'entière remise de soi à son Créateur face à la peur de la mort, et, pour les saints du plus haut degré, de maintenir son ordre ici-bas et de faire appliquer sa Loi. Quel lien unit le concept de certitude à la transformation de l'âme et la progression spirituelle jusqu'à l'état de sainteté (*walāya*) ? Quelle fonction le Sage de Termez donne-t-il à la science dans la Guidance (*hidāya*) que le croyant reçoit de Dieu ? À travers la question de la légitimité de l'exercice du pouvoir par le saint, l'auteur touche un sujet très polémique en islam, celui du rapport d'infériorité, d'égalité ou de supériorité de la sainteté sur la prophétie, de l'inspiration sur la révélation. Comment fonde-t-il la légitimité du saint comme instrument de Dieu sur terre pour faire respecter son ordre et sa Loi ?

PREMIÈRE PARTIE

LE REDRESSEMENT ET L'ÉDUCATION DE L'ÂME : UNE QUESTION DE SALUT

CHAPITRE I – LA RECONNAISSANCE DE LA SEIGNEURIE DE DIEU, UNIQUE CRÉATEUR

La *Riyāḍat al-nafs* comme l'*Adab al-nafs* d'al-Tirmidhī s'ouvrent sur la création conçue comme manifestation divine, l'acte de création étant le révélateur de la Seigneurie de Dieu, seul capable de créer par la puissance de sa parole. L'auteur est fidèle à la vision coranique, ainsi qu'à la tradition musulmane selon lesquelles la condition de l'homme est fondamentalement celle de serviteur (*'abd*) de son Créateur et Seigneur (*rabb*). Sa condition de serviteur octroie à l'homme une place privilégiée au sein de la création. Il est serviteur de Dieu, mais le reste de la création lui est soumis et est à son service :

> En effet, Dieu – exalté soit-Il – créa les hommes afin qu'ils Le servent et Il leur soumit tout le reste de la création car Il dit – exalté soit-Il – dans Sa Révélation : « C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qu'il y a sur la terre. » (S. II, 29). Puis Il dit : « Il a mis à votre service ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre. » (S. XLV, 13). Dieu plaça dans chaque créature ce dont les serviteurs ont besoin et ce qui leur rapporte un bénéfice car toutes les créatures sont assujetties et amenées à servir ces

serviteurs. Il fit apparaître Sa création par la puissance de Sa parole « Sois ! » et ces serviteurs furent créés par l'amour de Sa main.[49]

La distinction entre deux types de servitude, celle qui est propre aux hommes, exprimée par les termes *'abd* et *khādim*, et celle qui est propre « au reste de la création », formulée par le terme *maskhar* (« soumission » ou « esclavage »), est utilisée par al-Tirmidhī pour énoncer deux modes de création différents : en référence à la main de Dieu qui modèle Adam « selon la plus belle des formes », l'homme est créé par « l'amour de Sa main », amour qui porte inscrit en lui une proximité et une intimité (*'uns*) que les autres créatures, venues à l'existence selon le pouvoir efficient d'un ordre, « Sois ! », n'ont pas.

À la Seigneurie divine (*rubūbiyya*) répond la servitude humaine (*'ubūdiyya*) à travers l'adoration et le culte rendu à un Dieu (*'ibāda*) qui se manifeste à ses créatures. Le monde est un lieu théophanique, *maẓhar*, une révélation de l'ordre divin et de son mystère insondable et inconnaissable en son essence, mais qui se donne à connaître et se rappelle au souvenir des hommes par ses attributs de Seigneurie, Puissance et Sagesse :

> Dieu fit surgir Sa création afin de rendre manifeste Sa Seigneurie et de faire apparaître les marques de Sa puissance et l'ordonnancement de Sa sagesse afin que Sa louange et Son souvenir reviennent dans les cœurs et sur les langues de toutes les créatures, du fait de ce qu'Il fait connaître de Son mystère, et Il nous informa dans Sa Révélation – que Son souvenir soit magnifié : « Dieu a créé, en toute vérité, les cieux et la terre, afin que chaque homme (*nafs*) soit rétribué pour ce qu'il aura fait. » (S. XLV, 22). En effet, Il nous fit savoir pourquoi Il a créé, car Il dit : « Je n'ai créé les démons et les hommes que pour M'adorer » (S. LI, 56), [c'est-à-dire] selon les lexicographes : « que pour déclarer l'unicité de Dieu ».[50]

« Les cœurs et les langues » sont ainsi tenus de répondre à la révélation de Dieu par une proclamation unanime de son unicité. Le Coran lui-même rappelle aux croyants qu'ils n'ont été créés que pour cela. Cependant, la seule proclamation du *tawḥīd* n'est pas suffisante. Pour l'homme, le monde créé est aussi un lieu de passage, le lieu de sa mise à l'épreuve par Dieu à qui il devra rendre compte « de ce qu'il aura fait ». C'est pourquoi la question du salut est au centre de l'anthropologie tirmidhienne.

---

[49] *Riyāḍa*, p. 34.
[50] *Adab.*, p. 90.

1. LA CRÉATION DE L'HOMME

1.1. L'âme, siège de la passion (*hawā*) et des concupiscences (*shahwāt*)

Toute la première partie de la *Riyāḍa* est consacrée à la description détaillée de la création de l'homme, avec chacun de ses organes et chacune de ses facultés. L'âme fait partie de cette « anthropologie spirituelle » qui consiste à combiner la matérialité du corps humain avec la subtilité d'autres entités, notamment intellectuelles et spirituelles, dont il est le support. Les organes corporels avec leurs facultés et les entités qui leur sont associées sont présentés selon une logique qui va du plus extérieur au plus intérieur et du plus bas au plus élevé. La description que fait al-Tirmidhī des différents organes qui composent le corps humain au début de sa *Riyāḍa* n'est donc pas une simple considération d'ordre physiologique mais également une considération d'ordre moral et spirituel : ce qui est le plus intérieur et le plus élevé est le plus spirituel et le plus proche de Dieu ; ce qui est le plus bas est négatif et représente les forces et instincts qui portent la marque du mal. Les quatre éléments que sont la terre, le feu, le vent et l'eau font également partie intégrante de cette anthropologie car ils sont présents dans le corps humain ou le constituent. Il faut y ajouter un cinquième « élément », la lumière.

Dans le Coran, le terme *nafs* (l'âme) est employé dans diverses acceptions. L'une des plus proches de la pensée de l'auteur est celle qui en fait le correspondant coranique du terme hébraïque *nephesh*. Il recouvre la même valeur sémantique, celle de « la concupiscence physique, *Ψυχή* (*psukhḗ*) dans la terminologie paulinienne, et 'chair' dans le Nouveau Testament en français. »[51] L'une de ses caractéristiques majeures est donc la convoitise ou l'avidité : « Celui qui se garde de l'avidité de son âme… (*man yūqa shuḥḥat nafsi-hi*) »[52]. Cette conception de la *nafs* trouve également une correspondance avec la conception de l'âme dotée d'appétits ou de facultés appétitives, telle qu'elle a été développée par les philosophies anciennes et hellénistiques. Dans la Bible (Lev 17,11), *nephesh* fait référence à la force vitale qui circule dans le sang des hommes ou des animaux[53]. Selon cette acception, l'âme ne

---

[51] Calverley, E.E. and I. R. Netton, "*Nafs*", in : Encyclopédie de l'Islam. Consulted online on 13 December 2014, http ://dx.doi.org.prext.num.bulac.fr/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0833. First published online : 2010.

[52] Sourate LIX (Le rassemblement/*Al-Ḥashr*), verset 9b. D. Masson traduit par « Celui qui se garde contre sa propre avidité » (*nafs* pris dans un sens pronominal).

[53] Homerin, T. E., « Soul », *Encyclopaedia of the Qurʾān*, General Editor : Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Consulted online on 04 October 2016.

désigne pas une substance immatérielle ou spirituelle mais plutôt ce qui a trait aux instincts psychologiques et physiques.[54]

L'âme est un souffle trouble d'origine terrestre

Le premier élément constitutif de l'âme est le vent (souffle). Al-Tirmidhī reprend tout d'abord la conception de l'âme comme principe vital animant le corps et assurant la fonction biologique de la respiration. En ce sens, elle se confond presque avec l'esprit entendu comme « souffle » (*rūḥ*), « vent » (*rīḥ*), « souffle de vie ». Dans le Coran, ce n'est pas la *nafs* qui opère l'animation vitale du corps d'Adam au moment de sa création par Dieu, mais le *rūḥ,* « le correspondant du terme biblique hébraïque *ruaḥ* »[55], associé au verbe « insuffler » *nafakha* : « Lorsque ton Seigneur dit aux anges : 'Je vais créer un mortel d'une argile extraite d'une boue malléable. Après que je l'aurai harmonieusement formé, et que j'aurai insufflé (*nafakha*) en lui de mon Esprit (*rūḥ-ī*) *:* tombez prosternés devant lui' »[56]. En fait, ni le verbe *nafasa* « souffler/respirer » ni le substantif *nafas* « souffle » et « vent » n'apparaissent dans le Coran. Le début de la *Riyāḍa* se conforme donc à l'anthropologie coranique, l'auteur y résumant en quelques phrases la création de l'homme à partir de l'argile (*ṭīna*) que Dieu modèle et à qui il insuffle l'esprit pour lui donner vie. L'argile se met alors à « respirer » (*tanafassa*), cette fonction biologique de respiration étant aussitôt et sans plus de transition et d'explication de la part de l'auteur associée à l'âme qui s'installe dans l'abdomen (*jawf*) :

> Il pétrit de l'argile [à partir de laquelle] il créa l'homme et lui donna forme. Il la composa de différentes parties, chacune ayant une fonction distincte de celle des autres, puis Il lui insuffla Son souffle (*nafakha fī-hi min rūḥ-i-hi*), qui est le souffle de la vie, et l'argile se mit à respirer (*tanafassat*). Le souffle animique (*nafs*) se dispersa puis fit sa demeure et se mit à respirer (*tanafassat*) dans la cavité abdominale.[57]

L'esprit et et l'âme se distinguent d'une part du fait de leurs localisations respectives dans le corps : l'âme (*nafs*) siège dans le poumon (*ri'a*), dont elle tire sa respiration pour

---

[54] *Cf.* « *Nafs* », Encyclopédie de l'Islam, *op. cit.*

[55] Homerin, T. E., « Soul », *Encyclopaedia of the Qur'ān, op. cit.* L'auteur renvoie à Gn 2,7 et Ez 34,1-14.

[56] Sells, M., « Spirit », *Encyclopaedia of the Qur'ān, op. cit.* Sells précise également que le verbe *nafakha*, « respirer » ou « souffler », associe étroitement l'esprit au Jour du Jugement et de la Résurrection car les trompettes dans lesquelles on souffle annoncent le Jour du Jugement. Il cite ici Sourate XV, versets 28-29. Voir aussi Sourate XXXVIII, verset 72.

[57] *Riyāḍa*, p. 34.

vivre[58] et l'esprit siège dans la tête. Grâce aux poumons et à l'aorte, la vie de l'âme et la vie de l'esprit se diffusent dans tout le corps et le mettent en mouvement. D'autre part, les deux souffles de vie se distinguent du fait de leur différence de nature, l'esprit étant « lumière », l'âme étant « terrestre » :

> L'âme a sa demeure dans les poumons d'où elle se disperse dans l'ensemble du corps. La demeure de l'esprit se trouve dans la tête, au niveau de la naissance des oreilles. L'esprit est attaché à l'aorte d'où il se disperse dans l'ensemble du corps. Il y a de la vie dans l'esprit et il y a de la vie dans l'âme. Tous deux agissent sur l'ensemble du corps par leurs vies. En effet, au moyen de la vie qui a été placée dans chacun d'eux, les membres (*al-jawāriḥ*) du corps se meuvent extérieurement et intérieurement. L'esprit est une lumière qui contient le souffle de la vie. L'âme est un vent trouble d'origine terrestre (*rīḥ kudra*) qui contient aussi le souffle de la vie. [59]

Le second élément constitutif de l'âme est donc la terre. En effet, la substance de l'âme et son caractère trouble et terrestre est la passion (*hawā*) qui rassemble en elle l'élément terre (*al-turāb*), celui-là même dont a été tiré Adam. Al-Timidhī s'appuie sur l'axiome anthropologique exprimé par le hadith « toute chose a un principe vital », pour établir un parallélisme entre l'âme comme principe vital du corps (conjointement avec le souffle de l'esprit) et la passion comme principe vital de l'âme (*nafas al-nafs*)[60]. C'est ainsi que la substance terrestre (*al-jawhariyya al-turābiyya*) est transmise de l'une à l'autre, ainsi qu'il l'explique dans *l'Adab al-nafs* en réponse à l'un de ses disciples :

> On lui demande : « Qu'est-ce que la passion ? » Il répond : « C'est la substance de l'âme car Adam a été créé de terre (*turāb*). Or la passion constitue l'élément dans lequel se trouve sa substance poussiéreuse (*jawhariyyati-hi al-turābiyya*) qui s'est rassemblée dans l'âme et constitue la quintessence du lait maternel (*ṣafwat ghidhā' al-'umm*). La passion est le principe vital de l'âme, elle constitue l'aspect trouble [d'Adam] et sa substance originelle (*aṣl jawhariyyati-hi*) et elle est obscure. Elle est la force d'allaitement de la mère car la terre est obscure et ta mère t'a nourri de son lait mais aussi de tout ce que produit la terre. C'est pourquoi l'on dit dans le hadith :

[58] *Ibid.*, p. 36.
[59] *Ibid.*, p. 37.
[60] *Ibid.*, p. 156.

> « Toute chose a un principe vital et le principe vital de l'âme *(nafas al-nafs),* c'est la passion. »[61]

La passion elle-même est une force vitale puisqu'elle est associée aux produits de la terre et au lait maternel dont l'homme se nourrit[62]. Mais ce principe vital est « trouble » et est voué à retourner à son origine terrestre, portant paradoxalement en lui la marque de la mort et de l'obscurité. Selon une conception classique, la mort opère une séparation du corps d'avec son principe vital, le premier retournant à la poussière et le second étant voué à l'immortalité. En islam, les théologiens et philosophes musulmans ne définissent pas tous l'âme de la même manière et elle n'est pas forcément conçue comme une entité immatérielle, spirituelle et immortelle. Dans le passage qui suit, la mort est décrite par al-Tirmidhī comme la séparation de l'esprit et du corps et non comme celle de l'âme et du corps :

> Tant que l'esprit est en toi, tu es un être (*kawn*) de l'esprit, et lorsque l'esprit sort de toi, ton visage et tout ton corps paraissent avoir été saupoudrés de terre, car une fois l'esprit parti, le corps se corrompt et retourne à sa nature terreuse (*jinsiyya turābiyya*). En effet, il a connu les concupiscences de la terre et les plaisirs [qu'elles donnent] et il les a connus au moyen de cet élément obscur rassemblé [dans l'âme].[63]

Cet élément obscur et terrestre, la passion, fait que l'âme et les concupiscences dont elle est porteuse appartiennent à l'ordre du terrestre, du périssable, et non à l'ordre du spirituel et de l'immortalité. L'âme est naturellement inclinée vers sa nature d'origine, qui est terrestre, comme celle du corps. Cette inclination, ce « penchant », fait partie de la définition même de la passion. Le terme *hawā* signifie l'attraction vers une origine. Par nature, la passion attire à elle et attire à son origine, la terre :

---

61 *Adab*, p. 156-157.

62 G. Gobillot a recherché d'où pourrait provenir l'association faite par al-Tirmidhī entre l'élément terre et le lait maternel. L'auteur en parle dans *Al-Durr al-maknūn :* « La substance poussiéreuse est répandue dans l'âme et elle en constitue l'aspect trouble. L'origine de cette substance réside dans la force d'allaitement de la mère. En effet, la poussière est ténébreuse et ta mère t'a allaité avec du lait mais aussi avec tout ce qui sort de la terre ». Geneviève Gobillot relève une certaine coïncidence avec la théorie taoïste « des trois vers » : Pour les Taoïstes, « les grains des céréales sont de l'Essence de la terre. […] Les hommes prenant corps dans le sein de leur mère sont dès la naissance remplis du Souffle de l'Essence des céréales, c'est pourquoi il y a dans leur ventre trois vers qui font beaucoup de mal. La raison en est, pour eux, que ces céréales provoquent une dissolution de l'Esprit qui fait l'unité de la personnalité, ceci ayant pour résultat que, lorsque l'homme meurt, les différentes parties qui composent son âme sont séparées et dévorées par l'Agent terre. » Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, p. 109, notes 22 et 23.

63 *Adab.*, p. 157.

> Il y a en lui une inclination [qui consiste en] une attraction vers l'origine naturelle de cette même inclination (*yahwā ilā jinsi-hi*). On l'appelle « passion », ou « penchant » (*hawā*), parce qu'elle attire l'âme à elle (*tahwā bi-hi al-nafs*), et l'âme attire à elle le cœur. […] De là vient que ta passion t'incline vers les délices de la terre car elle est de même nature que la terre, elle en a la nostalgie et elle lui est familière.[64]

Ainsi y a-t-il dans l'être humain un « jeu » d'attraction entre les différents organes, en particulier entre l'âme passionnelle et le cœur. Spécialement dans l'*Adab al-nafs*, le Sage de Termez parle du balancement du cœur, de son instabilité, due à l'âme passionnelle qui l'attire et contre laquelle il doit lutter. Cela se traduit sur le plan moral et spirituel par une tergiversation, une hésitation à accomplir les ordres et préceptes de Dieu, ou bien une propension à les enfreindre. À l'inverse, celui qui a vaincu la passion a, au sens physique comme au sens moral et spirituel, un cœur « droit » qui n'est plus incliné de-ci de-là au gré de la passion mais qui suit la voie droite établie par Dieu :

> Ils deviennent droits [car] aucun mouvement ne demeure plus en eux qui soit mû par la passion ou par la concupiscence qui les incline et les attire vers ceci ou cela en les détournant des volontés de leur Seigneur, de ce qu'Il a dévoilé, par Sa lumière, de Son pouvoir efficient et de Sa Seigneurie manifeste.[65]

La passion introduit donc un désordre, une déviation du cœur et des actes qui en émanent et sont détournés de l'ordre divin voulu et établi par Dieu en ce monde. À l'inverse, celui qui maintient la stabilité de son cœur possède une clairvoyance qui le fait distinguer l'ordre de Dieu en toute chose : « Il a empêché son cœur de tergiverser et en toute chose, il a distingué l'ordre établi [par Dieu]. Tout cela est attesté dans le Livre et la tradition. »[66]

On retrouve cet antagonisme de l'attraction vers des origines différentes dans les deux principes vitaux présents dans le croyant : l'âme, le *nephesh*, principe vital qui appartient au domaine de la concupiscence physique et psychique, et l'esprit, principe vital qui appartient au domaine de la subtilité spirituelle et qui est l'entité qui survit après la mort du corps pour comparaître devant Dieu. L'auteur recourt aux traditions parlant de l'ange de la mort qui arrache au croyant son esprit (mais, dans certaines traditions, ce sont les âmes) :

---

64 *Adab*, p. 157.
65 *Ibid.*, p. 160.
66 *Ibid.*, p. 110.

> Quant à l'ange de la mort – que la paix soit sur lui –, il tient en sa main les esprits des hommes. [D'autres anges] sont chargés de soutenir la fermeté des hommes dans leurs actes, de leur retirer la vie (*naz' al-arwāḥ min-hum*) et de les élever jusqu'à Dieu – qu'il est puissant et grand – avec l'ange de la mort, d'accompagner leurs esprits afin que Dieu – qu'il est puissant et grand – les passe en revue sur le lieu du Jugement (*maqām al-'arḍ*). [67]

Cette conception de l'esprit répond à celle du Coran, l'esprit étant étroitement associé au Jour du Jugement puisque le même verbe, *nafakha*, est employé pour désigner l'insufflation de l'esprit de la vie à Adam par Dieu et l'annonce, par les trompettes dans lesquelles on souffle, de la venue du Jour du Jugement et de la Résurrection.[68] Par ailleurs, dans un autre passage, tiré de l'*Adab al-nafs*, l'esprit est quasiment assimilé au cœur :

> Il ne guerroie pas […] contre la passion jusqu'à la tuer. Il serait alors mort pour Dieu – exalté soit-Il – qui recevrait son esprit, lui redonnerait vie et joie. […] Lorsque tu remportes la victoire, tu tues ta passion, ton esprit en est débarrassé, ainsi que ton cœur, Dieu le reçoit, lui donne vie, l'illumine, le guide, le choisit et devient son berger.[69]

L'auteur fait une analogie entre le combat pour Dieu qui mène à la mort physique, en martyr, et le combat pour Dieu et contre la passion qui aboutit aussi à une mort, d'ordre psychologique et spirituelle. Dans les deux types de mort, l'esprit est arraché au corps et est alors accueilli par Dieu pour y être jugé et, dans le cas du martyr ou du saint, être vivifié, revivifié, illuminé par Lui. L'esprit et le cœur appartiennent à ce domaine spirituel « lumineux ». Tout comme le corps, en retournant à la poussière, se dissout dans la mort, l'âme peut conduire l'homme à la mort morale et spirituelle car elle appartient au domaine terrestre « ténébreux ». G.-C. Anawati et L. Gardet décrivent ainsi précisément cette lutte entre deux types de souffles vitaux même si elle est exprimée par des termes techniques différents selon les auteurs et les écoles :

> Dans les conceptions d'anthropologie générale, le vocabulaire reste quelque peu flottant, varie selon les écoles et les influences reçues. […] « L'esprit (*rūḥ*), est une brise légère et parfumée par laquelle la vie est communiquée, tandis que l'âme (*nafs*)

---

[67] *Ibid.*, p. 82-83.
[68] Sells, M., « Spirit », Encyclopaedia of the Qurʾān, *op. cit.*
[69] *Adab*, p. 156.

est un vent chaud, source de mouvements et de désirs charnels[70] » Plus tard, et sous l'influence des philosophes hellénistiques, les soufis mettront l'accent sur la distinction, à base coranique, entre l'âme « commandante (S. XII, 53) » (aux passions), l'âme « blâmante (S. LXXV, 2) » (conscience morale), et l'âme « pacifiée, agréante et agréée (S. LXXXIX, 27-28) », et feront de celle-ci, ou « âme raisonnable (*al-nafs al-nāṭiqa*) », l'équivalent de l'esprit (*rūḥ*) ou du cœur (*qalb*). Il reste que l'un des objectifs de la « voie mystique » sera l'absorption, si l'on peut dire, du souffle chaud et charnel de la *nafs* par le souffle subtil et spirituel du *rūḥ*.[71]

Le souffle du feu de l'Enfer

L'élément feu est quant à lui associé à l'âme par l'intermédiaire de la passion et des concupiscences qui proviennent du feu de l'Enfer. L'âme est en effet porteuse des concupiscences (*shahwāt*) qui siègent dans une mince vésicule (*wa'a raqīq*) située entre le cœur et le poumon et proviennent de la porte de l'Enfer. Elles aussi se présentent comme un souffle ou vent léger (*rīḥ ḫaffāf*), créé à partir du feu de l'Enfer et contenant la joie (*farḥ*) et un éclat attirant (*zīna*) :

> Puis Dieu plaça une fine vésicule entre le cœur et les poumons dans laquelle se trouve un vent léger qui circule dans le sang et les veines. Ce vent a pour origine la porte de l'Enfer et fut créé à partir du feu de la Géhenne, […] c'est un feu lumineux qui entoure le Feu [de la Géhenne]. La joie et l'éclat furent placés dans ce feu et sont appelés concupiscence. Ils sont appelés ainsi car ils réjouissent l'âme. On dit : « elle s'est réjouie (*ihtashshat*) et elle a ardemment désiré (*ishtahat*) ».[72]

Non seulement la passion véhicule la substance terrestre et trouble qu'elle transmet à l'âme, mais elle véhicule également les concupiscences avec leur joie et leur éclat. Dans la *Riyāḍa*, l'auteur affirme ainsi que la passion a pour origine le souffle de l'Enfer (*nafas al-nār*). Ce souffle, en sortant de l'Enfer, charrie avec lui la joie (*farḥ*) et l'éclat attirant (*zīna*)

---

[70] Parole d'un soufi rapportée par Kalabādhī, *Kitāb al-ta'arruf*.

[71] Anawati, G.-C. , Gardet, L., *Mystique musulmane, Aspects et tendances – Expériences et techniques*, Paris, Vrin, 1986, p. 206. Ces auteurs précisent en note que « l'âme pacifiée » a été aussi assimilée au *'aql* (intellect) par Ghazālī (*Iḥyā'*, III, p. 3-4). Quand ils les distinguent, les soufis établissent volontiers la hiérarchie ascendante : âme (*nafs*), cœur (*qalb*), esprit (*rūḥ*).

[72] *Riyāḍa*, p. 36.

des concupiscences présentes dans le feu qui entoure la porte de l'Enfer, puis les transmet à l'âme[73] :

> L'origine de la passion se trouve dans le souffle de l'Enfer. Lorsque ce souffle sort de l'Enfer, il emporte avec lui la joie et l'éclat présents dans les concupiscences qui entourent la porte de l'Enfer. L'âme, lorsqu'elle les reçoit, est excitée par cette joie et cet éclat situés à son côté, dans cette vésicule. Ils sont un vent chaud qui se répand dans les veines et les remplit en un clin d'œil. Or, les veines couvrent l'ensemble du corps, de la tête aux pieds, et lorsque le vent chaud circule en elles et se répand dans tout le corps, l'âme en éprouve du plaisir, elle en est remplie et s'en réjouit. Voilà sa concupiscence et son plaisir.[74]

1.2. L'âme en relation avec le cœur (*qalb*) et les sept membres ou sens (*al-jawāriḥ al-sab'a*)

La *Riyāḍa* et *l'Adab al-nafs* sont consacrées à l'âme (*nafs*) dans ses interactions avec tous les autres organes du corps et en particulier avec le cœur (*qalb*), « lieu » de l'illumination et de la connaissance de Dieu, si cher au soufisme qu'il a développé la science des cœurs (*'ilm al-qulūb*) ou science des réalités divines. L'âme se situe dans la partie inférieure du corps humain (cavité abdominale, ventre ou poumon), toujours en dessous du cœur. Elle est donc porteuse des « bas instincts » et de la passion susceptibles de conduire l'homme au mal ou, comme le dit le Coran, de l'y inciter. Tant qu'elle n'est pas redressée ni éduquée, l'âme s'oppose au cœur, qui lui est supérieur de par sa localisation dans la partie haute du corps humain, et qui est le siège de la connaissance de Dieu (*ma'rifa*).

Le cœur siège de la connaissance

Al-Tirmidhī reprend la définition classique du cœur en islam : morceau de chair et organe spirituel dont la propriété essentielle est la vision. La foi au Dieu unique est assimilée à la lumière perçue par les yeux du cœur, lumière qui provient de Dieu et qui contient son amour. L'amour est lui-même assigné à un lieu, le « noyau » du cœur (*ḥabbat al-qalb*). L'auteur en effet joue sur la racine *ḥa-ba-ba* qui donne le mot noyau (*ḥabba*) dont est selon lui dérivé le mot amour (*ḥubb*), signifiant par là que l'amour pénètre jusqu'au noyau, jusqu'à l'essence même du croyant. Le verbe « faire aimer » utilisé dans le verset coranique « Dieu

[73] *Ibid.*, p. 38.
[74] *Ibid.*, p. 38-39.

vous a fait aimer la foi » prend quant à lui la signification d'« introduire l'amour de la foi dans le noyau du cœur » :

> Quelqu'un lui demande : « Décris-nous et explique-nous ce qu'est le cœur ! » Il répondit : « Le cœur (*qalb*) est un morceau de chair situé dans la cavité d'un autre morceau qui est le cœur externe (*fu'ād*) – la source (*ma'dan*) de la lumière est le cœur interne (*qalb*). […] Et la lumière qui est dans le cœur connaît son Seigneur car elle est Sa lumière et elle est le noyau du cœur (*ḥabbat al-qalb*). Le terme amour (*ḥubb*) en est dérivé car il atteint le noyau du cœur. C'est pourquoi Dieu dit – qu'Il est puissant et grand : « Dieu vous a fait aimer (*ḥabbaba ilay-kum*) la foi. » C'est-à-dire qu'Il l'a introduite jusqu'au noyau du cœur puis Il a dit – exalté soit-Il : « Il l'a fait paraître belle à vos cœurs. » (S. XLIX, 7)[75]

La foi ne peut provenir que du cœur puisqu'elle en est le noyau. Autrement dit, elle est au centre du sujet humain et le définit. Une foi qui serait purement intellectuelle n'en est pas une, même si l'intellect y joue un rôle important. C'est donc de cet amour originaire, déposé par Dieu dans le cœur, que l'homme tire son unité ontologique.

Le cœur, en mystique musulmane, a plusieurs noms qui sont autant « d'enveloppes » concentriques allant du plus extérieur au plus intérieur. Le Sage de Termez, pour sa part, n'en retient ici que deux, le cœur interne et le cœur externe :

> Puis Dieu plaça à l'intérieur de l'homme un morceau de chair creux qu'Il appela cœur (*qalb wa fu'ād*) : la partie interne de ce morceau de chair est appelée *qalb* et sa partie externe *fu'ād*. Le *qalb* est ainsi nommé parce qu'il change (*taqallaba*) et peut être retourné par Dieu – qu'Il est puissant et grand – car « il est entre les mains du Miséricordieux qui le retourne comme Il veut ». Quant au *fu'ād*, on l'appelle ainsi parce qu'il recouvre ce morceau de chair intérieur. De là vient que l'on dit : un pain cuit et grillé sous les braises (*khubz fa'īd wa khubz malla*). En effet, c'est un morceau de pain dont l'extérieur est différent [de l'intérieur]. Dieu pourvut le cœur externe (*fu'ād*) de deux yeux et de deux oreilles[76] et d'une porte qui donne sur la poitrine. Il plaça donc le cœur interne (*qalb*) dans une maison avec deux yeux et

---

[75] *Adab*, p. 116.

[76] Il possède deux yeux situés sur sa partie extérieure (le *fu'ād*) et ceci en vertu du sens littéral de ce verset coranique : « Le cœur (*fu'ād*) n'a pas inventé ce qu'il a vu. » Sourate LIII (L'étoile/*Al-Najm*), verset 11. Cette conception n'est pas particulière à l'auteur puisqu'on la trouve évoquée dans les traditions shi'ites de Kulaynī, chez Mollā Sadrā Chīrāzī qui emploie l'expression « l'œil du cœur » et chez les Ikhwān al-ṣafā'. *Cf.* Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.,* p. 120.

> deux oreilles et une porte qui donne sur la poitrine. Il fit de la poitrine la cour intérieure de cette maison. [77]

Le cœur le plus intérieur (*qalb*) est contenu dans un autre cœur (*fu'ād*) comparé à une maison dont la porte donne sur la poitrine (*ṣadr*), sorte de cour intérieure entourée de parois. Cette comparaison avec une maison et les différentes portes qui y donnent accès signifie la communication qui existe entre les différents organes associés au processus du « connaître ». La poitrine est ainsi dépositaire de la science des choses (*'ilm al-ashyā'*), domaine de connaissance universel, commun à tous les hommes :

> Et Dieu plaça […] la science des choses dans la poitrine. Il fit de la poitrine le siège de l'entendement qui se répand ensuite dans tout le corps. L'entendement reçoit la science comme un tout et la mémoire va de pair avec lui. Dieu plaça la compréhension dans le front et lui ouvrit un chemin vers l'œil du cœur externe. La mémoire en effet est le dépositaire de la science : lorsque le cœur externe a besoin de quelque chose, il se tourne vers elle ; elle extrait alors pour lui la science de cette chose qu'elle a conservée et qu'elle a auparavant apprise. […] Ainsi en est-il pour tous les hommes (*ādamiyyūn*).[78]

Dans un premier temps, c'est l'entendement, dont le siège est la poitrine, qui reçoit de Dieu la science des choses (*'ilm al-ashyā'*) « en un tout indifférencié » (*jumlatan*). La mémoire, son auxiliaire, fonctionne alors comme une sorte de réserve où est conservée ce « tout indifférencié », d'où elle puise pour le cœur la science d'une chose particulière, celle qu'il nécessite à un moment donné. La science des choses dont il est question est une science « extérieure », commune à tous les hommes. C'est d'ailleurs le cœur externe qui y a recours.

Les facultés qui participent au processus de la connaissance, en l'occurrence l'entendement (*dhihn*), la mémoire (*ḥifẓ*) et la compréhension (*fahm*), agissent toujours conjointement. Ce sont elles qui traitent les informations contenues dans la science des choses (*'ilm al-ashyā'*) de telle sorte que l'homme puisse en disposer pour la conduite de son existence. Ces facultés, chez le Sage de Termez, font partie des éléments constitutifs de la *fiṭra*, « conception originelle » ou « nature primordiale »[79], concept qui a varié selon les

---

[77] *Riyāḍa*, p. 35-36.

[78] *Riyāḍa*, p. 37-38.

[79] La référence scripturaire de la *fiṭra* est la suivante : « Acquitte-toi de la Religion (*dīn*) en vrai croyant (*ḥanīfan*) et selon la nature (*fiṭra*) que Dieu a donnée aux hommes, en les créant (*faṭara*). Il n'y a pas de

écoles théologico-juridiques et qui a joué un rôle très important dans l'élaboration de leurs théories épistémologiques. Voici comment l'auteur le définit dans son *Ghawr al-'umūr* (*De la profondeur des choses*) :

> Lorsque Dieu a voulu créer Adam, Il a ramassé la couche supérieure de la terre à l'endroit où il voulait établir son temple (la *Ka'ba*), puis Il en a extrait la poussière et en a fait une pâte en la mélangeant à l'eau de la Miséricorde, puis Il y a placé la lumière de la connaissance (*nūr al-ma'rifa*) comme du levain et il l'a laissée fermenter en la mettant à reposer quarante jours jusqu'à ce que la lumière de la connaissance soit absorbée par cette pâte et que s'incorpore aussi à elle l'eau de la Miséricorde. Cette lumière de la connaissance est le moyen par lequel l'homme atteint la connaissance. Elle est composée de cinq éléments : la compréhension (*fahm*), l'entendement (*dhihn*), la pénétration (*dhakā'*), la mémoire (*ḥifẓ*) et la science (*'ilm*). C'est ce moyen qui est nommé nature primordiale (*fiṭra*). Tous les descendants d'Adam ont reçu leur part de ces éléments, alors qu'ils étaient dans ses lombes.[80]

Selon une conception de la création dite « de l'emboîtement », les entités humaines sont placées dans les reins d'Adam et reçoivent tous les dons et caractéristiques que Dieu donne au corps d'Adam en le formant. La *fiṭra* a bien pour al-Tirmidhī une dimension universelle, elle n'est pas réservée aux seuls musulmans.

Dans la pensée tirmidhienne, ce qui distingue les croyants musulmans de l'universalité des hommes, c'est tout d'abord la lumière de l'intellect (*nūr al-'aql*), dont le siège est le cerveau. En effet, le *'aql* n'est pas compris comme la seule faculté de raisonnement mais comme une faculté innée qui permet de concevoir ou percevoir une transcendance. Il se rapproche par certains aspects du noûs des gnostiques, ou de la « religion » au sens étymologique du mot, à savoir ce qui « relie » à Dieu. Sa racine coranique offre le sens de « perception ou de prise de conscience du divin consistant à la fois en une réflexion méditative, une remémoration, une intuition et une science immédiate qui impliquent

---

changement dans la création de Dieu (*lā tabdīl li-khalq Allāh*). Voici la Religion immuable ; mais la plupart des hommes ne savent rien. » (Sourate XXX, (Les Romains/*al-Rūm*), verset 30. C'est le seul verset ou le substantif *fiṭra* apparaît. La *fiṭra* apparaît ensuite dans le hadith dit du *kull mawlūd* (« Tout être humain naît selon la *fiṭra* jusqu'à ce qu'il s'exprime par le langage ») qui porte sur le statut juridique et théologiques des enfants des non musulmans. Cette tradition a été transmises selon plusieurs variantes que Geneviève Gobillot a relevées dans son étude sur *La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, Cahier des annales islamologiques 18-2000.

[80] Gobillot., G., *Le livre de la profondeur des choses*, *op.cit.*, p. 221-224.

l'assentiment et la soumission à l'autorité divine. »[81] En se projetant dans la poitrine à travers une porte, le *'aql* donne au cœur externe la capacité d'opérer une classification d'ordre moral : celle de séparer le beau du laid, c'est-à-dire de distinguer le bien du mal. Seuls les croyants possèdent cette clairvoyance pour discerner les bonnes choses des mauvaises :

> Puis Dieu distingua les croyants par la lumière de l'intellect qu'Il fit demeurer dans le cerveau et qu'Il pourvut d'une porte ouvrant sur la poitrine, afin que sa lumière puisse rayonner jusque devant les yeux du cœur externe et que le cœur externe ordonne les choses au moyen de cette lumière et distingue parmi elles ce qui est beau ou laid.[82]

Mais les yeux du cœur externe perçoivent également d'autres lumières qui, cette fois-ci, ne lui apportent pas seulement la « science des choses » ni même une science morale, mais la gnose (*ma'rifa*), la connaissance de Dieu. Elle ne peut advenir sans le concours de deux autres lumières émanant du cœur interne : celle de la Vie et celle de l'Unicité. De même que Dieu donne vie au corps d'Adam en lui insufflant son souffle, son esprit de vie (*rūḥ*), le cœur interne est vivifié par la lumière de la Vie déposée en lui par Dieu. C'est encore cette lumière qui éveille à la vie et fait s'ouvrir les yeux du cœur externe qui peut alors saisir la lumière de l'Unicité se projetant depuis le cœur interne jusque dans la poitrine et professer l'unicité divine :

> Il déposa la lumière de l'unicité (*nūr al-tawḥīd*) à l'intérieur de ce morceau de chair qu'est le cœur interne. En lui se trouve la lumière de la vie car le cœur vit par Dieu – béni et exalté soit-Il. Dieu ouvrit les yeux du cœur externe (*fu'ād*) et la lumière de l'unicité rayonna jusqu'à la poitrine en passant par la porte du cœur interne. Les yeux du cœur externe, au moyen de la lumière de la vie qui est en eux, virent la lumière de l'unicité. Le cœur externe confessa alors l'unicité de Dieu – qu'Il est puissant et grand – et Le connut (*'arafa-hu*).[83]

L'intellect dispose alors lui aussi de cette lumière de l'unicité pour classifier et ordonner en différentes branches la science des choses déposée d'un seul bloc dans la poitrine, opérant ainsi la « transmutation de la science (*'ilm*) en connaissance (*ma'rifa*) »[84] :

---

[81] Amir-Moezzi, M.-A., *Le guide divin dans le shi'isme originel*, Lagrasse, Verdier, 1992, p. 17.
[82] *Riyāḍa*, p. 38.
[83] *Ibid*.
[84] Gobillot, G., *La conception originelle…*, *op.cit.*, p. 58.

> L'intellect distingua entre elles les sciences que l'entendement lui présentait [sous la forme d'] un tout indifférencié dans la poitrine et les classifia en différentes branches. Et celles-ci, une fois différenciées, devinrent une connaissance (*ma'rifa*). Telle est la fonction de l'intellect dans la poitrine.[85]

Le Sage de Termez ne précise pas dans l'œuvre ici étudiée ce qui serait de l'ordre d'un savoir inné. Le fait que ce soit Dieu lui-même qui, au moment de la création de l'homme, « place » la science des choses dans la poitrine ou l'entendement (la faculté dont la poitrine est le siège) peut faire penser à une science innée. En revanche, il fait clairement référence à une science acquise, « apprise », et qui requiert de ce fait l'effort de la mémoire pour la retenir et la conserver. Dans un autre passage de la *Riyāḍa*, il décrit le processus de transmission d'un savoir d'un homme à un autre. Les objets de connaissance, qu'ils se réfèrent à des choses sensibles ou à des concepts, à des réalités profanes ou à des réalités spirituelles, sont présents dans la poitrine en tant que formes (*ṣūwar*). C'est par le langage que la transmission du savoir s'opère, c'est lui qui véhicule et transmet les formes des objets de connaissance d'une personne à l'autre, de « poitrine à poitrine » :

> Dieu le dota extérieurement […] de deux oreilles avec lesquelles il saisit et apprécie les sons ; d'une langue qu'il fait tourner sous la voûte de son palais jusqu'à ses lèvres pour formuler les sons qui viennent de sa poitrine. Ces sons transmettent le sens des choses qu'il conçoit. Les formes de ces choses sont rejetées hors de sa poitrine et se transforment en lettres de l'alphabet combinées entre elles qu'il prononce en sons audibles pour les oreilles de ceux qui l'écoutent. Les oreilles de ceux qui l'écoutent forment un conduit par lequel ces sons pénètrent. De cette manière, la science des choses qui se trouve dans la poitrine de l'homme est transmise à la poitrine de celui qui l'écoute en passant par la bouche de l'un jusqu'à l'oreille de l'autre. Ainsi donc, il déverse les formes et les sens des choses présents dans sa poitrine dans celle de son compagnon au moyen des lettres et des sons.[86]

Dans l'*Adab al-nafs*, l'auteur décrit plus précisément encore le mécanisme par lequel les objets de connaissance sont présents dans la poitrine. Comme il a déjà été dit, les organes sont tous dotés de portes ouvrant les unes sur les autres, à travers lesquelles la lumière se communique. Selon une description qui rappelle le thème de la caverne de Platon, l'objet de

---

[85] *Riyāḍa*, p. 38.
[86] *Ibid.*, p. 34-35.

la connaissance s'interpose entre la lumière qui provient du *'aql* ou du cœur et la paroi de la poitrine, se projetant sur celle-ci comme une ombre chinoise et pouvant être appréhendé par les yeux du *fu'ād* ou du *qalb*. Cet objet de connaissance peut aussi bien être une chose créée (*shay' makhlūqa*) qu'une réalité spirituelle, par exemple l'idée du paradis ou de l'enfer (*fikrat al-janna aw an-nār*) : le mécanisme est le même. En revanche, il est un objet de connaissance qui ne peut être une forme (*ṣūra*) et qui ne laisse aucune ombre dans la poitrine car il produit dans le cœur une illumination telle qu'elle fait disparaître toutes les ombres : c'est Dieu[87].

Le pouvoir de la connaissance et le pouvoir de la concupiscence

Mais la lumière de la connaissance est menacée par les concupiscences et la passion de l'âme qui sont véhiculées dans tout le corps par les vaisseaux sanguins et qui, telle une nuée ou une fumée – en référence au souffle chaud de l'Enfer –, viennent l'obscurcir et la cacher si toutefois elles arrivent à pénétrer jusqu'à la poitrine et au cœur, ce dernier perdant alors sa souveraineté (*imāra*). Deux pouvoirs se livrent donc la guerre : celui de la passion, accompagnée de la concupiscence et celui de la connaissance (*sulṭān al-hawā wa al-shahwā* et *sulṭān al-ma'rifa)*[88]. C'est ainsi qu'est introduite la dynamique du combat, de la *mujāhadat al-nafs*. Comme K. D. Crow l'a étudié, le thème de la souveraineté du cœur – renvoyant lui-même au thème du combat – provient du manichéisme qui représente la lutte entre les forces lumineuses et les forces obscures en l'homme à l'image de la bataille entre deux armées, chacune dirigée par un prince, avec ses généraux et ses soldats. Crow montre comment la tradition islamique a reccueilli le thème manichéen dit « des cinq membres » qui confère à la déité suprême cinq membres ou attributs intellectuels, les forces lumineuses, les cinq attributs du Père de la lumière – raison, intelligence, esprit, pensée, compréhension –, ces derniers se retrouvant également en l'homme[89].

Dans son étude sur ce même thème antique des cinq organes de l'âme/l'esprit, M. Amir-Moezzi souligne les parallélismes qui existent entre le Sage de Termez et son contemporain al-Kulaynī (m. vers 328/940), traditionniste imamite, notamment à propos du rôle du *'aql* :

---

87 *Cf. Adab*, p. 115-116.

88 *Riyāḍa*, p. 42.

89 Crow, K.D. , « The 'Five Limbs' of the Soul : a Manichaean Motif in Muslim Garb ? », *Reason and Inspiration in Islam : Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, Londres, Todd Lawson, 2005, p. 24 et p. 29.

> Dans plusieurs de ses ouvrages […] le Sage de Tirmidh parle des quatre, cinq ou six composantes de l'intelligence (*al-'aql*) qu'il appelle les « armées de l'esprit, du cœur ou de la connaissance » (*junūd al-rūḥ/al-qalb/al-ma'rifa*). Ici, nous retrouvons souvent les quatre éléments de l'intelligence de la tradition shi'ite du *Kitāb al-'aql wa al-jahl* d'al- Kulaynī […] à savoir, en compagnie du *'aql* : *al-fiṭna* (sagacité), *al-fahm* (compréhension), *al-'ilm* (connaissance), *al-ḥifẓ* (mémoire/attention ; remplacé parfois par *al-dhihn*, aptitude à apprendre ; variante : *dhukā'*, vivacité d'esprit) […]. La proximité d'al-Tirmidhī avec les traditions shi'ites est également perceptible dans son emploi de l'expression : « les armées de l'intelligence », *junūd al-'aql* qui, évidemment rappelle la fameuse tradition cosmogonique qui fonde le dualisme shi'ite, à savoir le hadith des 75 armées de l'Intelligence cosmique et de l'Ignorance cosmique (*junūd al-'aql wa al-jahl*)[90]. »[91]

Dans le passage tiré de la *Riyāḍa* qui suit, la pentade des membres est reprise au niveau des propriétés de la *fiṭra* (science, compréhension, mémoire et entendement, avec le *'aql*). La fumée encerclant les yeux du cœur n'est pas appelée ignorance mais stupidité (*ḥamq*) :

> Ainsi le pouvoir de la passion et de la concupiscence est l'âme, et sa demeure est le ventre. Quant au pouvoir de la connaissance, accompagné de l'intellect, de la science, de la compréhension, de la mémoire et de l'entendement, il se situe dans la poitrine. Dieu plaça la connaissance dans le cœur interne[…] Il pourvut la demeure de la concupiscence d'une porte qui donne sur la poitrine, et ainsi, la fumée des concupiscences apportées par la passion s'élève jusqu'à arriver à la poitrine et à encercler son cœur externe (*fu'ād*). Les yeux du cœur interne restent alors [voilés] par la fumée. On appelle cette fumée la stupidité (*ḥamq*), [car] elle empêche les yeux du cœur interne de voir ce que la lumière de l'intellect a mis en ordre pour lui.[92]

La stupidité est coupable car elle est le fruit de la domination de la passion et des concupiscences animiques. Chez al-Tirmidhī, le cœur doit lutter pour ne pas perdre la vision et la souveraineté que lui octroie la connaissance et qu'il doit exercer sur l'âme. Il doit pour cela faire appel aux éléments constituant la *fiṭra*, comme il le rappelle dans *Le livre de la profondeur des choses* : « Ainsi donc, dans l'utilisation de ces cinq choses, le serviteur est

---

[90] *Cf. Ghawr al-umūr*, *De la profondeur des choses*, *op.cit.*, p 259-260 et 271-272.

[91] Amir-Moezzi, M.-A., « Les cinq esprits de l'homme divin (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIII) », dans *Der Islam, Journal of the History and Culture of the Middle East*, Volume 92/2, De Gruyter, 2015, p. 310-311.

[92] *Riyāḍa*, p. 39.

loué, tandis que, s'il les néglige, il est blâmé. »[93] S'il est pris dans l'obscurité de la stupidité, il est fait prisonnier par son ennemi :

> Le cœur est alors prisonnier de l'âme après avoir été son prince souverain (*amīr*), car le principat du cœur (*imārat al-qalb*) vient de la connaissance, de ce qui lui a été donné comme lumières, celles que nous avons précédemment décrites : la lumière de l'intellect, de la mémoire, de la compréhension, de la science et de la quiétude (*sakīna*). Le serviteur est exhorté à engager le combat auquel Dieu – qu'Il est puissant et grand – a droit. Celui qui ne redresse pas son âme après cela, lorsqu'il combattra, sera parfois vainqueur, parfois vaincu. C'est pourquoi, pour une même concupiscence, on voit le serviteur tantôt obéir, tantôt se rebeller.[94]

La souveraineté du cœur (*imārat al-qalb*) s'exerce en particulier sur les membres du corps, c'est-à-dire sur l'action. Crow souligne de fait une différence évidente entre la tradition manichéenne et la tradition islamique sur la conception des cinq membres ou plutôt sur le terme « membre » : dans la tradition manichéenne, les cinq membres sont les facultés internes à l'âme tandis qu'en islam, le terme renvoie aux membres du corps.[95] La lumière, métaphore par excellence de la connaissance, et l'obscurité, métaphore par excellence de l'ignorance, se réfèrent toujours à une norme morale et spirituelle. Le cœur « éclairé » dirige droitement les sept membres ou sens (*al-jawāriḥ*) que sont la langue, l'ouïe, la vue, les mains, les pieds, le ventre et le sexe, considérés en islam comme un dépôt (*'amāna*) confié par Dieu à l'homme qui devra les lui rendre après en avoir usé selon ses préceptes. Si l'homme n'éduque pas son âme, il est alors dominé par sa passion, son cœur perd sa souveraineté sur les membres et ne pouvant plus diriger l'action, il finit par pécher.

---

[93] Gobillot, G., *Le livre de la profondeur des choses*, *op.cit.*, p. 225.

[94] *Riyāḍa*, p. 47.

[95] Crow, K. D., « The 'Five Limbs' of the Soul : a Manichaean Motif in Muslim Garb ? », *Reason and Inspiration in Islam : Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, Londres, Todd Lawson, 2005, p. 24 et p. 29.

2. LE PACTE PRIMORDIAL (*mīthāq*) : UNE RECONNAISSANCE DE « BON GRE » (*ṭaw'an*) OU DE « MAUVAIS GRE » (*karhan*)

2.1. La préexistence des hommes

Après avoir consacré les premières pages de sa *Riyāḍa* à la description complète de la création de l'homme avec ses facultés et leurs fonctions, al-Tirmidhī enchaîne immédiatement sur un récit du « Pacte préétemel » ou « primordial » (*mīthāq*). Toute une veine de hadiths et de commentaires coraniques s'est élaborée à partir de ce verset coranique qui porte sur la reconnaissance de la Seigneurie de Dieu par les hommes : « Quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam, Il les fit témoigner envers eux-mêmes : 'Ne suis-je pas votre Seigneur ?' » Ils dirent : 'Certes oui, nous en témoignons !' »[96]. L'interprétation d'inspiration hellénisante de ce verset infléchit le sens coranique littéral sur plusieurs points. L'un d'eux est de situer ce Pacte de reconnaissance avant la création, sur le modèle néo-platonicien de la « préexistence » de l'âme humaine[97] avant sa « chute » dans un corps :

> Ce pacte, qui désigne dans le Coran une alliance originelle conclue avec les premières générations d'hommes sur la terre, a été interprété dès les premiers siècles, y compris par les *ulémas* représentants de l'orthodoxie sunnite, comme un covenant préétemel conclu avec la monade des entités extraite par Dieu des lombes d'Adam alors qu'il était encore une masse d'argile. Les mystiques, dont Tirmidhī, ont presque tous adopté cette interprétation.[98]

Un autre point consiste à nuancer l'unanimité de la réponse des descendants d'Adam à la question de Dieu « Ne suis-je pas votre Seigneur ? ». En s'appuyant sur le verset coranique 83 de la Sourate III) qui, lui, évoque la soumission de toute la création à Dieu « de gré ou de force », les hadiths relatifs au Pacte illustrent le fait qu'un même acte ou une même parole peut cacher des intentions diverses. Ces dernières déterminent la qualification morale et spirituelle de la réponse donnée et distinguent les hommes entre eux. Certains répondent donc « de bon gré » (*ṭaw'an*), d'autres « de mauvais gré » (*karhan*), cette disposition intérieure étant signifiée par la différence de ton avec laquelle les uns et les autres répondent « certes oui », ou par la séparation en deux groupes, ceux de la gauche et ceux de la droite, les blancs

---

[96] Sourate VII (*Al-'A'rāf*), versets 172-173.

[97] *Cf.* Gobillot, G., « Pacte pré-éternel », *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Édition Robert Laffont, Paris, 2007.

[98] Gobillot, G., « Éthique et spiritualité… », *op. cit.*, p. 39.

et les noirs. C'est ainsi que la question de la prédestination des hommes, sur laquelle juristes et théologiens se sont opposés, a été soulevée : Dieu damne-t-il ou sauve-t-il qui il veut de manière arbitraire dès l'origine ? Ou bien le libre-arbitre rend-il l'homme responsable de sa destinée, comme l'ont professé mu'tazilites et qadarites ? La venue en ce monde étant conçue comme une mise à l'épreuve de la fidélité au Pacte, qu'en est-il alors de la question de l'acquisition des actes (*kasb*) ? Celui qui pèche comme celui qui agit conformément à la Loi divine le fait-il parce qu'il y est prédestiné, tout étant déjà écrit d'avance, depuis l'origine ?

Cette distinction qui apparaît le Jour du Pacte s'explique selon al-Tirmidhī par des événements qui lui sont encore antérieurs : à ce sujet, sa pensée présente des points communs avec les systèmes d'Origène et d'Évagre le Pontique[99], mais il est le seul auteur connu à ce jour en monde sunnite qui ait développé une telle vision de l'histoire de la création[100]. À partir de l'étude de l'ensemble des œuvres de l'auteur, G. Gobillot présente la trame chronologique de cette préexistence conçue en plusieurs étapes ou « jours ». La première de ces étapes est le « Jour du tout commencement (*yawm al-bad'*) » où Dieu fait venir à l'existence « les cœurs spirituels subtils de tous les êtres à venir »[101]. Apparaît donc ici le plus important organe physique et spirituel de l'homme, protagoniste essentiel de l'âme : le cœur. À ce stade, et selon la description de l'auteur, il est une sorte d'entité immatérielle, celle du sujet humain. Dieu baigne et oint ces entités de la lumière de son amour et de sa miséricorde et celles-ci proclament son unicité. L'auteur conçoit l'origine de l'humanité et de chaque homme hors du temps et de l'espace de la création physique, dans une relation à Dieu directe, sans intermédiaire, sous la forme de la contemplation et de l'échange de regard, et sous la forme de la proclamation de Son unicité. Le Jour du Tout Commencement est celui où Dieu a manifesté son amour pour la première fois[102]. Les entités préexistantes proclament alors la louange de Dieu « non pas avec la connaissance et la science (*'ilm*) mais avec la connaissance et la vision (*baṣar*). »[103] L'auteur la conçoit également hors du temps de la révélation prophétique, même si, de fait, la proclamation de l'unicité divine à laquelle il fait référence est centrale dans le Coran. Voici donc comment il l'exprime dans ce passage extrait d'*Al-Durr al-maknūn* et traduit par G. Gobillot :

---

[99] Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 91.
[100] *Ibid*., p. 90.
[101] Gobillot, G., « Éthique et spiritualité… », *op. cit.*, p. 38.
[102] Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 80.
[103] *Ibid.*, p. 81.

> ‘Imagine que tu sois sans corps, sans esprit, sans foi, sans Muḥammad, sans science, sans vie de ce bas-monde et sans vie future, alors tu seras nu et pauvre devant Dieu, dépouillé de toute richesse.’ Quelqu’un lui a demandé : ‘Comment pourrai-je me trouver dans cet état ?’ Il a répondu : ‘N’y avait-il pas Dieu et rien d’autre que Lui alors que tu étais dans Sa science préétternelle ? Il t’a fait apparaître en ce bas-monde, t’a fait sortir, t’a donné forme et t’a composé selon la meilleure structure possible. Reçois de Lui ce corps et l’esprit qu’Il y a insufflé. Lorsqu’Il t’a fait sortir du ventre de ta mère, tu ne savais rien. Il t’a fait don de Sa connaissance. Reçois ce don de Sa part. Il t’a ensuite fait don de Muḥammad, accepte-le. Enfin, il t’a fait don du Coran et de la Bonne Direction, accepte-les de même.’[104]

À chacune des étapes suivant le « Jour du tout commencement », la proclamation de la Seigneurie divine doit être renouvelée et confirmée. Le Jour de l’Attention portée (*yawm al-bāl*), ou Jour des Décrets (*yawm al-maqādīr*)[105](le Jour des Décrets et le Jour de l’Attention constituant les deux temps d’un seul et même « jour »), par un choix libre mais déterminant, elles se placent dans une certaine relation avec Dieu : soit en confirmant la proclamation première de Son unicité, répondant avec attention et amour à l’attention et l’amour premiers qu’Il leur porte, soit en se détournant de Lui ; soit en portant leur regard sur Lui, ou au contraire en détournant leur regard de Lui pour se centrer sur elles-mêmes ; soit en percevant Son pouvoir comme une menace, soit en le percevant comme le gage qu’Il prend en charge totalement sa créature. Il est à noter qu’al-Tirmidhī utilise comme « matrice » de sa propre description des étapes de l’existenciation humaine une tradition rapportée par ‘Abd Allāh b. ‘Amr al-‘Aṣ, utilisée généralement par les théologiens en faveur de la prédestination absolue. Ce hadith, identifié par G. Gobillot, est consigné par Muslim, Ibn Ḥanbal et Muḥammad b. ‘Isā Tirmidhī :

> Dieu a établi Sa prédestination le Jour des Décrets, cinquante mille ans avant la création des cieux et de la terre. Les créatures ont été créées dans la ténèbre (*dhulma*), puis, Il a projeté Sa lumière sur qui Il a voulu. Selon Sa décision, les uns ont été atteints par cette lumière, les autres ne l’ont pas été. Celui qui a été touché a

[104] *Ibid.*

[105] Ces deux étapes peuvent être mises en parallèle avec le « premier Monde des particules » et le « second Monde des particules » de la pensée shi’ite. Cf. Gobillot, G., *La conception originelle…*, *op.cit*, p. 68.

été guidé, celui qui ne l'a pas été s'est trouvé égaré. C'est pourquoi je dis : la plume a séché sur les destinées de tous les êtres.[106]

Puis vient le Jour d'Adam qui fait entrer un peu plus les entités humaines dans la matière et les prépare à leur venue en ce monde, ainsi que le narre l'auteur : « Dieu créa Adam […], Il fit sortir sa descendance de ses reins, Il conclut le Pacte avec eux, puis Il les remit dans ses reins. Ensuite, Il les fit passer des reins aux matrices et des matrices à ce monde. »[107]

Dans le récit qui suit, tiré de la *Riyāḍa*, al-Tirmidhī insiste sur la notion d'élection divine (*al-jibāya min Allāh*). Le « Jour des Décrets par l'Attention portée » (*yawm al-maqādīr bi-l-bāl*), l'attention (*bāl*) que se portent réciproquement – ou non – Dieu et les hommes détermine l'élection ou le rejet de Dieu :

L'élection de Dieu (*al-jibāya min Allāh*) – exalté-soit-Il – et Sa préférence se portèrent sur un seul sur mille. Il en resta donc neuf-cent-quatre-vingt-dix-neuf dont Il détourna Son attention. Il porta Son attention sur un fils d'Adam sur mille. Le Jour des Décrets par l'attention portée (*yawm al-maqādīr bi-l-bāl*), Il distribua alors ses parts de [faveurs], mais Il les refusa à ceux qui ne Lui prêtèrent pas attention et furent ainsi frustrés de leurs parts. Puis, lorsqu'Il fit sortir les hommes [sous forme] de particules des reins d'Adam, Il leur fit don de la parole. Ceux qui furent favorisés de Son attention le reconnurent de bon gré (*ṭaw'an*), en réponse à Sa question – qu'Il est puissant et grand : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? ». Ceux qui furent frustrés de Ses parts de faveurs et ne furent pas touchés par Son attention le reconnurent [et répondirent] « certes oui », mais de mauvais gré (*karhan*). Ainsi dit-Il – qu'Il est puissant et grand : « Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre se soumet à Lui, de gré ou de force » (S. III, 83). Il les sépara alors en deux groupes, l'un à droite et l'autre à gauche, puis Il dit – exalté soit-Il : « Peu m'importe que ceux-ci aillent au Paradis », c'est-à-dire « Peu m'importe que Mon pardon les atteigne », « Peu m'importe que ceux-ci aillent en enfer », c'est-à-dire « Peu m'importe où ils vont ». Puis Il les remit dans les reins d'Adam et les fit sortir au moment de passer en ce monde afin qu'ils accomplissent les œuvres [conformes à Ses prescriptions] et fassent la preuve [de leur fidélité].[108]

---

[106] Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 82-83.
[107] *Adab*, p. 92.
[108] *Riyāḍa*, p. 40.

Ce récit semble affirmer un certain déterminisme, Dieu choisissant ses élus selon son bon vouloir, de manière tout à fait arbitraire parce que mathématique : son « attention » tombe systématiquement sur un sur mille. Les élus sont ceux qui reçoivent la faveur imméritée d'être l'objet de l'attention divine et sont donc prédestinés au Paradis, tandis que les neuf-cent-quatre-vingt-dix-neuf autres sont voués à l'Enfer. Une phrase cependant semble faire pencher la balance vers l'existence d'un libre-arbitre humain qui refuse de reconnaître Dieu : « Il distribua alors ses parts de [faveurs], mais Il les refusa à ceux qui ne Lui prêtèrent pas attention et qui furent ainsi frustrés de leurs parts. » Dans tout le récit, c'est Dieu qui accorde ou dénie son attention aux hommes, c'est la seule occurrence où les entités humaines sont sujets de l'action. Ne prêtant pas attention à Dieu, ils entraînent leur disgrâce, même s'ils répondent « certes oui » à l'injonction divine. L'expression « peu m'importe (*lā ubālī*) s'ils vont au paradis ou peu m'importe s'ils vont en enfer » signifie que Dieu sanctionne définitivement la position que chacun a prise vis-à-vis de lui, il n'y prête littéralement plus attention et n'y revient plus.

Le libre choix dont l'homme dispose n'est pas celui d'accorder ou non à Dieu la reconnaissance de sa Seigneurie car cette reconnaissance lui est due et elle est obtenue « de gré ou de force ». Elle est sous le régime de la contrainte. En cela, l'homme n'a aucun choix. Son espace de liberté se trouve dans la disposition intérieure avec laquelle il reconnaît Dieu comme son Seigneur, disposition déjà manifestée par l'attention accordée ou refusée à Dieu durant l'étape du Jour des Décrets et qui se manifeste de nouveau le jour du Pacte, ultime étape et moment charnière avant l'entrée dans le monde. Comme dans tout système néoplatonisant ou néopythagorisant, chacun naît ici-bas en conformité avec les conséquences de son premier choix, ce dernier déterminant les « structures spirituelles, mentales et psychiques de [son] être à venir »[109]. De plus, les différentes « qualités » de reconnaissance de la Seigneurie de Dieu déterminent les différentes catégories dans lesquelles les hommes se répartissent. Les hommes se répartissent donc en croyants – eux-mêmes partagés en plusieurs catégories de sainteté –, incroyants, associationnistes et polythéistes.

Les saints sont bien sûr les élus, « *Ahl jibāyat Allāh* », comme le Sage de Termez le dit dans l'*Adab*. Dans sa *Sīrat al-awliyā'*, il emploie plutôt l'expression « *Ahl al-bayt* » pour désigner les saints. Dans son étude sur la doctrine d'al-Tirmidhī, d'Ibn Arabī et des Ikhwān al-ṣafā', M. Ebstein relève des points convergents entre ces différents auteurs, notamment

[109] Gobillot, G., « Éthique et spiritualité… », *op. cit.*, p. 38-39.

celui d'identifier les saints (*awliyā'*) aux membres du *Ahl al-bayt*, en en faisant les héritiers spirituels du Prophète. Ce point spécifique n'est pas abordé par le Sage de Termez dans la *Riyāḍa*, ni dans l'*Adab*, mais on y retrouve la même description de l'élection des saints, à travers des motifs qui se rapprochent de la pensée shi'ite :

> D'après al-Tirmidhī et de manière similaire à la conception shi'ite, l'élection divine des *awliyā'* a eu lieu au temps primordial avant même la création du monde. Bien que les élus soient plus les descendants spirituels du Prophète que ses descendants biologiques, al-Tirmidhī met l'accent sur l'aspect biologique de leur élection divine : depuis le temps primordial et à travers les cycles de l'histoire sacrée des hommes, ils passent des « lombes aux matrices » jusqu'à naître finalement sous leur forme corporelle terrestre avec des traits purs. Cette description est basée sur le motif mythique de la « lumière de Muḥammad » (*nūr Muḥammad*) que l'on trouve dans les premiers hadiths, partagés aussi bien par les traditions shi'ite que sunnite. En même temps, cette description est une réminiscence du récit du « voyage » des imams à travers les différentes étapes de l'existence et de l'histoire humaine.[110]

2.2. L'élection par l'onction du cœur (*ṣibgha*) et par la marque de l'islam (*sima*)

Dans la *Riyāḍa*, l'élection divine consiste en une onction du cœur (*ṣibghat*[111] *al-qalb*) par l'eau de la miséricorde. Si l'on se réfère de nouveau au *Livre de la profondeur des choses* (*Ghawr al-'umūr*), l'eau de la miséricorde constitue l'un des trois éléments que Dieu, le Jour d'Adam, incorpore à l'argile à partir de laquelle il modèle l'homme. Elle a pour fonction de purifier le cœur et de lui ouvrir les yeux, le rendant apte à saisir les lumières émanant de Dieu. Les deux autres éléments sont la lumière de la connaissance, la *fiṭra*, et la lumière de la vie, qui désigne l'insufflation par Dieu de son souffle et de son Esprit qui donne vie au corps. Pour l'auteur en effet, toutes les lumières proviennent de l'Esprit divin[112], c'est pourquoi elles vivifient le cœur, organe à la fois physique et spirituel, qui resterait sinon « un morceau de chair creux » :

---

[110] Ebstein, M. , « Spiritual Descendants of the Prophet… », *op.cit*., p. 548.

[111] Nom désignant le baptême chrétien en syriaque. La référence qui est faite à la *ṣibgha* au verset 138 de la sourate II du Coran « L'onction de Dieu ! Qui peut, mieux que Dieu, donner cette onction ? » a été considérée par les exégètes musulmans comme une allusion directe au baptême chrétien administré par des hommes, pour le remettre en cause et le dépasser au profit d'une onction directement administrée par Dieu. *Cf. :* Gobillot, G., *La conception originelle…*, *op.cit*, p. 71.

[112] Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op.cit*, p. 88.

> Celui sur qui se portent l'élection (*jibāyat Allāh*) et le choix de Dieu (*'ikhtiyār Allāh*) a le cœur oint, c'est-à-dire lavé dans l'eau de la miséricorde afin qu'elle le purifie – selon Sa parole – qu'Il est puissant et grand : « L'onction de Dieu ! Qui peut, mieux que Dieu, donner cette onction ? » (S. II, 138). Puis Dieu lui donne vie au moyen de la lumière de la vie alors qu'il n'était auparavant qu'un morceau de chair creux. Lorsque Dieu lui donne vie avec la lumière de la vie, les yeux du cœur externe (*fu'ād*) se meuvent et s'ouvrent.[113]

Sous l'action de l'onction qui le purifie, puis de la lumière de la vie qui l'éveille, le cœur, secondé par l'intellect, reçoit la lumière de l'unicité dont Dieu se sert pour le guider jusqu'à Lui. Se trouve ainsi introduit le thème de la Guidance divine dont bénéficient les élus, les « oints » par Dieu. L'intellect joue un rôle prépondérant dans cette Guidance divine du croyant sur la voie du retour à Dieu, car il l'accompagne de la lumière de l'Unicité qui vainc l'opacité de la vie terrestre :

> Puis Dieu le guide de Sa lumière, qui est la lumière de l'unicité et la lumière de l'intellect. Lorsqu'elle brille dans sa poitrine et l'illumine, le cœur externe (*fu'ād*), qui est le cœur (*qalb*), s'établit dans cette lumière et connaît alors son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – selon Sa Parole : « Celui qui était mort, nous [l'] avons ressuscité » (S. VI, 122), à savoir avec la lumière de la vie. Puis Il dit – exalté soit-Il : « et à qui nous avons remis une lumière pour se diriger au milieu des hommes » (S. VI, 122), à savoir la lumière de l'unicité avec laquelle il marche parmi les hommes. [114]

Dans la pensée du Sage de Termez, l'illumination par laquelle le cœur connaît Dieu se produit lors la rencontre entre la lumière de la vie insufflée par Dieu et la lumière de la *fiṭra* incorporée à l'argile à partir de laquelle est formé l'homme. Mais cette illumination ne se produit pas automatiquement, c'est pourquoi Geneviève Gobillot parle du « double statut » de la *fiṭra* chez l'auteur : « Si on la considère dans le surgissement de sa forme originelle, au moment où Dieu l'a insérée dans les êtres […], elle est bien cette lumière de la connaissance efficace dans l'accession à la connaissance de la divinité. Si on la considère simplement du point de vue créaturel, sans prendre en compte sa « vivification » par le cœur, elle est toujours une lumière, mais une lumière voilée, insuffisante pour accéder à la connaissance […]. C'est de cette vivification dont l'homme est responsable, c'est-à-dire de l'ouverture de son

[113] *Riyāḍa*, p. 40-41.
[114] *Riyāḍa*, p. 41.

cœur. »[115] Le cœur oint trouve une stabilité dans la lumière divine qu'il reçoit et accède à la connaissance de son Seigneur, le faisant revivre.

La *ṣibgha* chez al-Tirmidhī « n'est autre que l'imprégnation du cœur de miséricorde afin que la *fiṭra* puisse devenir « lumière de la connaissance », c'est-à-dire « reconnaissance de Dieu par l'amour »[116]. Elle aboutit à l'apaisement de l'âme (*ṭam'anīnat al-nafs*), à la conformation de l'âme au cœur (*muwāfaqat al-nafs li-l-qalb*) et à la profession de foi en Dieu. L'âme se conforme au cœur parce qu'elle ne suit plus le mouvement qui lui est naturel, qui la porte à suivre l'éclat trompeur des joies mondaines et à savourer la multiplicité des biens que réclament ses concupiscences. C'est l'intellect qui fait fonction de médiateur entre le cœur et l'âme, et fonction de vecteur de la lumière de l'Unicité dont il fait briller l'éclat. Captivée par la contemplation de la lumière de l'Unicité présente dans le cœur interne comme externe, l'âme suit le mouvement du cœur guidé par Dieu et savoure l'amour divin que contient la lumière. S'ensuit la profession par l'âme de l'unicité de Dieu, par amour. En effet la profession de foi est rendue possible grâce à la lumière de l'Unicité décrite comme la beauté que revêt la foi, la rendant « aimable » aux yeux du cœur et de l'âme :

> Puis Il fait revenir le cœur à Lui au moyen de cette lumière afin que l'âme s'apaise et trouve le repos du fait qu'Il est l'Unique et qu'il n'y a pas d'autre dieu que Lui. À ce moment-là, la langue professe qu'il n'y a pas d'autre dieu que Dieu, [cette profession] découlant de l'apaisement de l'âme et de sa conformation au cœur (*ṭam'anīnat al-nafs wa muwāfaqati-ha li-l-qalb*), et ce, conformément à Sa parole – qu'Il est puissant et grand : « Il n'appartient à personne (*li-nafs*) de croire sans la permission de Dieu. » (S. X, 99-100) Et : « Ô toi ! Âme apaisée (*nafs muṭma'inna*) ! » (S. LXXXIX, 27). L'âme s'apaise au moment où elle voit l'éclat que l'intellect fait briller devant les yeux du cœur externe (*fu'ād*), l'éclat de l'unicité du Seigneur – qu'Il est puissant et grand. Elle goûte alors la douceur de l'amour de Dieu (*ḥilāwat ḥubb Allāh*) – exalté soit-Il – qui parvient jusqu'au cœur avec la lumière de l'unicité. Quand donc elle voit cet éclat, elle goûte la douceur de l'amour qui est dans la lumière de l'unicité. Elle s'apaise et trouve le repos en Son unicité et professe qu'il n'est pas d'autre dieu que Dieu, selon cette parole : « Dieu vous a fait aimer la foi ; Il l'a fait paraître belle à vos cœurs. » (S. XLIX, 7).[117]

---

[115] Gobillot., G., *La conception originelle…*, *op.cit.*, p. 57.
[116] *Ibid.*, p. 81.
[117] *Riyāḍa*, p. 41-42.

Ce passage met en évidence la « temporalité spirituelle » dont est investie l'anthropologie : protologie et eschatologie se rejoignent comme si la temporalité était abolie, tout comme la distinction entre vie physique et vie spirituelle. La vie donnée au cœur par Dieu se réfère tout aussi bien aux différents jours de la préexistence humaine qu'à son existence terrestre, lorsqu'au terme du combat spirituel en ce monde, l'âme vaincue se conforme au cœur revivifié par Dieu. La lumière de l'Unicité est celle du Tout Commencement, où Dieu a manifesté pour la première fois son amour pour les hommes. La profession de foi qui en découle confirme celle que fait Adam au Jour de sa création et celle que font les entités humaines lors du Pacte grâce au don que Dieu leur fait de la parole (*istinṭāq al-dhuriyya*).

Dans l'*Adab*, al-Tirmidhī assimile la situation des entités préexistantes plongées pour la première fois par Dieu dans la matière ténébreuse, image de la mort[118], à la situation du cœur privé de la foi, « avant qu'il ne croie », recouvert qu'il est d'une enveloppe (*ghilāf*). Le terme utilisé est de la même racine que le mot *ghulfa* qui désigne l'incirconcision du cœur des incroyants, dénoncée par le Coran. Le cœur est donc enveloppé dans les ténèbres de la mort qui recouvrent ses yeux et bouchent ses oreilles. Pour que ce cœur soit ressuscité par la lumière divine, celle que Dieu a déversé sur les entités humaines préexistantes et celle-là même qu'il donne en ce monde « pour se diriger au milieu des hommes », une condition est nécessaire : être de ceux qui ont reçu, « par avance », dans la préexistence, la miséricorde et le bienfait de Dieu, marque de leur élection :

> En effet, le cœur du serviteur avant qu'il ne croie est [comme] recouvert d'une enveloppe (*'aghlaf*). [De plus], le cœur a un œil et deux oreilles. Si le serviteur fait partie de ceux que Dieu – exalté soit-Il – a créés pour la miséricorde et [s'il fait partie de ceux qui ont reçu] par avance Son bienfait, Dieu lui donne cette lumière, comme le professe le Livre, puisqu'Il déclare : « Celui qui était mort, nous l'avons ressuscité » (S. VI, 122), c'est-à-dire [que celui qui était mort a été ressuscité] au moyen de cette lumière. Et Il poursuit : « Nous lui avons remis une lumière pour se diriger au milieu des hommes. » Et nous ne voyons cette lumière que selon ce qui

[118] Geneviève Gobillot souligne que Dieu fait sentir ainsi le pouvoir de vie ou de mort qu'il a sur ses créatures. Les unes le reconnaissent alors seulement du fait de la peur que son pouvoir et sa Seigneurie leur inspirent, les autres dépassent cette crainte et le reconnaissent par amour : « Dès que Dieu éloigne Ses créatures de la lumière afin de leur accorder une certaine 'matérialité' en les plongeant dans la tourbe originelle, chacun réagit en fonction de son choix personnel. Les polythéistes, dans cet éloignement, oublieront la simple reconnaissance de la « *fiṭra* » qui avait été la leur […]. Les croyants […] à qui il reste une connaissance de leur Créateur grâce à l'attention qu'ils Lui avaient portée, acceptent avec confiance cette longue situation d'attente dans la ténèbre puisqu'ils la perçoivent comme un 'donné' conforme à la Volonté divine. » Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 84.

> nous est parvenu des récits rapportés à propos de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – qui a dit : « Dieu créa les hommes dans les ténèbres, puis Il déversa sur eux de Sa lumière en sachant par avance qui elle atteindrait et qui elle manquerait. Ensuite, le Jour du Pacte, Il les fit sortir, les uns blancs, les autres noirs, et leur fit alors don de la parole. » Il nous a été rapporté le propos suivant d'Ibn 'Abbās – que Dieu l'agrée : « Ils ont reconnu Sa Seigneurie de bon gré et de mauvais gré, et avec crainte. » C'est ce qu'Il dit – exalté-soit-Il : « Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre se soumet à lui, de gré ou de force. » (S. III, 83).[119]

Grâce au verset coranique suivant, « Celui dont Dieu a ouvert le cœur à l'islam n'est-il pas dans une lumière venue de son Seigneur ? » (Sourate XXIV, verset 40), le Sage de Termez assimile ici l'islam à la lumière divine et à la foi qui vivifient, tandis que l'incrédulité, représentée par l'enveloppe recouvrant le cœur, signifie la mort spirituelle. C'est pourquoi l'auteur affirme que « le vivant est le croyant ». Selon lui en effet, la vie la plus importante est la vie de Dieu, dont l'un des noms est *al-Qayūm*, le « Vivant qui ne meurt pas ». Les hommes se répartissent en différents catégories, et à ces différentes catégories correspondent différents degrés de vie. L'incroyant ne possède que la vie de l'esprit et la vie de l'âme qui animent son corps mais son cœur est mort. Il est donc livré à la merci de l'âme instigatrice du mal qui ne pourra jamais s'apaiser en étant dirigée par le cœur. Quant au croyant, son cœur reçoit la vie qui vient de Dieu et son corps reçoit la vie qui vient de l'esprit et de l'âme[120]. L'enveloppe de l'incroyance est ôtée par l'illumination de la miséricorde, qui fait référence à l'onction du cœur. Elle fait entrer le cœur dans l'amour de la foi et l'aversion pour la mécréance, et rend l'âme capable de croire elle aussi. On retrouve ici les mêmes références scripturaires faisant état de la foi de l'âme et de celle du cœur, références que l'auteur fait correspondre à son anthropologie spirituelle :

> Puis Il dit – exalté soit-Il : « Celui à qui Dieu ne donne pas de lumière, n'a pas de lumière. » (S. XXIV, 40). Et : « Celui dont Dieu a ouvert le cœur à l'islam n'est-il pas dans une lumière venue de son Seigneur ? » (S. XXXIX, 22). Lorsque le cœur est vivifié par cette lumière, il entend et il voit (*ṣār samī'an baṣīran*). […] « Il avertit tout homme vivant que la Parole se réalisera contre les incrédules. » (S. XXXVI, 70). Or, le vivant est le croyant. Donc, lorsque le cœur du serviteur est illuminé par la miséricorde dont Dieu [a fait preuve] à son égard et la part de Sa science qu'Il lui

[119] *Adab*, p. 142-143.

[120] *Nawādir al-'uṣūl fī ma'rifa aḥādith al-rasūl*, réimpression de l'édition de 1293/1876 de Constantinople, Beyrouth, Dār Ṣādir, p. 405.

> a préalablement octroyée, il n'est plus recouvert d'une enveloppe et son Seigneur permet que la foi [réside] en lui : « Il n'appartient à personne (*li-nafs*) de croire sans la permission de Dieu » (S. X, 99-100). Il mentionne ici la permission pour l'âme. Puis il mentionne le cœur : « Dieu vous a fait aimer la foi ; Il l'a fait paraître belle à vos cœurs, tandis qu'Il fait détester l'incrédulité, la perversité et la désobéissance. » (S. XLIX, 7).[121]

Le cœur vivifié retrouve l'usage de ses propriétés que sont la vision et l'écoute : il voit le monde invisible (*al-ghayb*) et « entend parler de Dieu », accédant ainsi à une science qui n'est réservée qu'aux saints, aux élus (*Ahl jibāyat Allāh*), et qui fait d'eux d'authentiques lieutenants de Dieu sur terre, comme l'expliquera l'auteur par la suite :

> Le cœur sort alors de son enveloppe comme d'un nuage dissipé par le soleil, il est illuminé et entend parler de Dieu – exalté soit-Il – et voit le monde invisible. Il est alors choisi (*mujtabī*), membre des élus de Dieu (*ahl jibāyat Allāh*) – exalté soit-Il – c'est pourquoi Il dit – qu'Il est puissant et grand : « C'est Lui qui vous a choisis (*ijtabā-kum*) » (S. XXII, 78). Il est alors marqué de la marque (*mawsūm bi-simat Allāh*) de Dieu, qui est cette lumière qui l'a atteint. Donc, lorsque l'âme est traitée avec dédain et qu'elle se laisse conduire par le cœur, ce dernier donne son assentiment à ce qu'il entend de la part de Dieu, il voit le monde invisible, il a l'intelligence de Dieu (*ya'qilu-hu*) et se détermine pour Lui. Il est marqué de la marque de Dieu extérieurement et intérieurement. On dit alors : « celui-ci est croyant, il est musulman », car il a cru et a soumis son visage à Dieu.[122]

De la même manière que la lumière divine oint le cœur et le pénètre, elle touche le cœur et le marque « intérieurement et extérieurement ». Les élus se reconnaissent donc à la marque de Dieu (*simat Allāh*) « gravée » dans leurs cœurs.

CHAPITRE II – LA MISE À L'ÉPREUVE DE LA RECONNAISSANCE DE LA SEIGNEURIE DE DIEU

Sur plusieurs pages de la *Riyāḍa*, l'auteur s'applique à faire connaître l'origine des maux de l'âme à travers des traditions relatives à Adam et à Iblīs, ce dernier cherchant à faire tomber l'homme. Il explique l'associationnime et le polythéisme (les différentes religions

[121] *Adab*, p. 143-144.
[122] *Ibid.*, p. 144.

existantes) tels qu'ils se sont produits historiquement avec l'adoration d'idoles faites de diverses matières comme le bois ou la pierre par exemple, par la propension naturelle de l'homme à suivre les joies dont sont porteuses ses concupiscences. De plus, le croyant est mis à l'épreuve par sept défauts animiques majeurs, propres à sa nature, qui sont comme autant de voiles recouvrant la lumière de la foi.

1. LA RUSE DE L'ENNEMI

1.1. L'apparence trompeuse

Al-Tirmidhī rappelle que la joie et son éclat attirant sont liés à l'élément feu – ils proviennent de la porte du feu de l'Enfer – et que Dieu en a fait le « lot d'Iblīs ». De plus, ce dernier dispose d'une faculté particulière voulue par Dieu comme mise à l'épreuve de l'homme, celle d'introduire la joie dans les choses ou bien de s'introduire lui-même dans les choses, par exemple les arbres et « toutes divinités ou idoles autres que Dieu ». En référence au verset coranique où Dieu s'adresse à lui en disant « Excite par ta voix ceux d'entre eux que tu pourras »[123], il interpelle ensuite les hommes au moyen de la joie, depuis les choses où il est entré, afin des les attirer vers elles en les détournant de Dieu. Si ceux-ci écoutent sa voix et répondent, leurs cœurs sont rendus captifs, tombant dans l'associationnisme et le polythéisme :

> Et Dieu mit de la joie dans ce feu, dans lequel se trouve l'éclat attirant de la porte du feu, [éclat] appelé concupiscence, et Il fit de cette joie le lot d'Iblīs afin qu'il le prenne et le mette dans les choses par lesquelles il séduit les hommes. Et lorsque Iblīs perdit les associationnistes au moyen de cette joie, il entra dans les arbres et dans toute idole à laquelle on rend un culte à la place de Dieu (*kull ma'būd min dūn Allāh*) – qu'Il est puissant et grand – et les appela, depuis ces arbres et ces idoles, au moyen de cette joie. Celui qui suit sa voix a le cœur captif de cette joie au point qu'il répond [à l'appel d'Iblīs] par l'associationnisme et l'idolâtrie (*'ibāda*). En effet, il croit adorer un arbre ou une idole en pierre ou en bois (*al-wathan*) alors qu'il adore en fait le Rebelle, car Iblīs se rebella au point d'atteindre le comble de la rébellion et on l'appela donc le Rebelle. Ainsi l'atteste cette parole de Dieu – qu'Il est puissant et grand : « chaque faction s'est réjouie de ce qu'elle détenait » (S. XXIII, 53). Et cette joie que chaque secte [éprouve] provient de celle qui a été donnée par Iblīs afin de la communiquer à leurs cœurs à travers sa voix, comme Dieu – qu'Il est puissant et

[123] Sourate XVII (Le voyage nocturne/*Al-'Isrā'*), verset 64.

> grand – le dit : « Excite par ta voix ceux d'entre eux que tu pourras » (S. XVII, 64). Il les a donc interpellés avec cette joie ; sinon, ils ne lui auraient pas répondu. Ils se réjouissent donc de leurs religions. Ils pensent se réjouir pour Dieu – qu'Il est puissant et grand –, mais ils n'obtiennent pas Son agrément. En effet, ils croient être guidés sur la vraie voie par cette joie parce que c'est une joie trompeuse qu'ils reçoivent d'Iblīs et non de la guidance (*hidāya*) et de la connaissance de Dieu – qu'Il est puissant et grand.[124]

À la fin de ce passage, l'auteur met l'accent sur la joie, le moteur qui pousse l'homme à poser un acte de culte, qu'il soit dirigé vers une idole ou vers Dieu. Le polythéisme est mû par la joie, mais une joie trompeuse, car elle vient des mains d'Iblīs. Il y a un parallélisme entre la dispersion du soi humain dans les multiples joies qu'il trouve dans les choses de ce monde et les multiples idoles qu'il est amené à adorer. Mais l'auteur affirme qu'il existe aussi une joie qui vient de Dieu, joie qui guide sur la voie droite. De fait le polythéiste se réjouit de sa religion parce qu'il pense vraiment adorer Dieu. Ici, l'homme est doublement trompé : non seulement il rend un culte à une idole faite de bois ou de pierre (*wathan*), mais il adore, sans en avoir conscience, le diable lui-même.

Voulant préserver de ce même piège les disciples auxquels il s'adresse, l'auteur décrypte la manipulation dont l'homme est l'objet. En effet, l'idolâtrie a finalement pour origine une distorsion de la vision dans laquelle les éléments qui constituent Iblīs et ceux qui constituent l'homme entrent en interaction. Iblīs, constitué de feu, attire à lui les hommes dont l'âme est porteuse de la passion et des concupiscences. La lumière du feu attire le regard de l'homme parce qu'il a une apparence « appétissante » et excite sa nature concupiscente tendue vers son origine qui est le feu de la porte de l'Enfer. Bien qu'al-Tirmidhī ne mentionne pas ici le récit coranique dans lequel Iblīs se rebelle contre Dieu, il est implicite dans sa réflexion. En effet, dans le Coran, l'ange refuse d'obéir à Dieu qui lui ordonne, ainsi qu'à tous les anges, de se prosterner devant Adam. Il s'estime supérieur à l'homme de par l'élément feu dont il a été créé, une matière plus noble que la terre dont a été créé Adam :

> Oui, Nous vous avons créés et Nous vous avons modelés ; puis Nous avons dit aux anges : « Prosternez-vous devant Adam ! » Ils se prosternèrent à l'exception d'Iblīs car il n'a pas été de ceux qui se sont prosternés. Dieu dit : « Qu'est-ce qui t'empêche

[124] *Riyāḍa*, p. 75-76.

de te prosterner, lorsque Je te l'ordonne ? » Il dit : « Je suis meilleur que lui. Tu m'as créé de feu et tu l'as créé d'argile. »[125]

De plus, l'élément terre marque la condition mortelle de l'homme, ce qui renforce le sentiment de supériorité d'Iblīs par rapport à lui :

Nous avons créé l'homme (*insān*) d'argile, extraite d'une boue malléable. […] Lorsque Ton Seigneur dit aux anges : « Je vais créer un mortel (*bashar*) d'une argile extraite d'une boue malléable. Après que Je l'aurai complètement formé et que J'aurai insufflé en lui de Mon Esprit, tombez prosternés devant lui. Tous les anges se prosternèrent ensemble à l'exception d'Iblīs qui refusa de se prosterner. [Dieu] dit : « Ô Iblīs, pourquoi n'es-tu pas au nombre de ceux qui se prosternent ? » Iblīs répondit : « Je n'ai pas à me prosterner devant un mortel (*bashar*) que Tu as créé d'une argile extraite d'une boue malléable. »[126]

La description qu'al-Tirmidhī fait ici du processus menant au polythéisme dévoile à son disciple comment Iblīs arrive à démontrer sa supériorité sur l'homme, et même sur Dieu, par le biais de l'élément feu dont il a été créé et dont l'éclat trompe le regard de l'homme. L'épisode coranique de la rébellion d'Iblīs, qui entraîne sa damnation par Dieu et son inimitié envers l'homme, fait aussi ressurgir la question fondamentale traitée par le Sage de Termez dans la *Riyāḍa* et l'*Adab*, qui est celle de la reconnaissance de la Seigneurie de Dieu et du combat nécessaire contre l'Ennemi et son alliée, l'âme. Dans le Coran en effet, l'ange déchu défie Dieu et jure de harceler les hommes jusqu'à les entraîner dans la même damnation que lui, c'est-à-dire en les détournant de la foi au Dieu unique et de la reconnaissance qui lui est due comme tel :

Dieu dit : « Descends d'ici ! Tu n'as pas à te montrer orgueilleux en ce lieu. Sors ! Tu es au nombre de ceux qui sont méprisés ! » Il dit : « Accorde-moi un délai jusqu'au Jour où ils seront ressuscités. » Dieu dit : « Oui, ce délai t'est accordé. » Il dit : « À cause de l'aberration que tu as mise en moi, je les guetterai sur ta voie droite, puis, je les harcélerai, par-devant et par-derrière, sur leur gauche et sur leur droite. Tu ne trouveras, chez la plupart d'entre eux, aucune reconnaissance. » Dieu

[125] Sourate VII (*Al-'A'rāf*), versets 11-18.
[126] Sourate XV (*Al-Hijr*), versets 26-42.

> dit : « Sors d'ici, méprisé, rejeté ! Je remplirai la Géhenne de vous tous et de tous ceux qui t'auront suivi ».[127]

Le diable jure également de montrer aux hommes le mal « sous des apparences trompeuses » et de les jeter « dans l'aberration », ce qui est directement lié à un thème classique en morale et en mystique musulmane, celui de la « ruse de l'âme » (*makr al-nafs*), en l'occurrence ici la ruse de l'ennemi parvenant à ses fins grâce à la tromperie, en induisant l'homme en erreur :

> Dieu dit : « Sors d'ici ! Tu es maudit ! Sur toi la malédiction jusqu'au Jour du Jugement ! Il dit : « Mon Seigneur ! Accorde-moi un délai jusqu'au Jour où les hommes seront ressuscités. » Dieu dit : « Ce délai t'est accordé jusqu'au Jour de l'instant connu de nous. » Il dit : « Mon Seigneur ! C'est parce que tu m'as induit en erreur que je leur montrerai sur la terre le mal, sous des apparences trompeuses. Je les jetterai tous dans l'aberration, à l'exception de ceux de tes serviteurs qui sont sincères. » Dieu dit : « Voilà pour moi une voie droite ! Tu n'as aucun pouvoir sur mes serviteurs à l'exception de celui qui te suivra, parmi ceux qui sont dans l'erreur. »[128]

Pour le Sage de Termez, Iblīs parvient à ses fins grâce à la joie, « l'apparence trompreuse » qui aveugle l'homme. L'homme en effet s'arrête à la superficialité des choses et sa vision est incomplète parce qu'elle ne perçoit pas le caché. La vision correcte des choses consiste à englober l'apparent et le caché, car le mal caché peut se manifester sous des apparences de bien et le bien caché peut se manifester sous des apparences de mal. Si le caché n'est pas perçu, l'erreur de vision se produit. La lumière du feu est un piège, une « fausse » lumière, mensongère, contrairement à la lumière de la connaissance qui, elle, donne à voir le visible et l'invisible, l'apparent et le caché dans leur réalité, leur vérité, c'est pourquoi la recte vision des choses est liée à la sincérité du croyant et comporte une responsabilité morale. Ainsi, l'homme ne voit pas le diable caché à l'intérieur de l'arbre ou de l'idole en qui il met sa joie ou qu'il prend pour une divinité. Al-Tirmidhī va encore plus loin que le récit coranique en montrant comment, dans un renversement total, Iblīs arrive à détourner à son profit l'ordre divin adressé aux anges de se prosterner devant Adam. L'homme se prosterne finalement devant le diable et lui rend un culte au lieu de se prosterner devant Dieu, ce qui constitue le

---

[127] Sourate VII (*Al-'A'rāf*), versets 11-18.
[128] Sourate XV (*Al-Hijr*), versets 26-42.

comble de l'aberration dans une pensée religieuse qui cherche à défendre l'unicité absolue de Dieu.

L'analyse du Sage de Termez donne implicitement, par déduction, une explication de la « chute » d'Iblīs narrée dans le Coran. En effet, la rébellion du diable contre Dieu tout comme l'idolâtrie humaine que l'auteur dénonce dans son ouvrage ont une même origine : le dévoiement de la recte vision des choses. Iblīs s'est lui aussi trompé. Dans le Coran, il accuse même Dieu de l'avoir induit en erreur. Son erreur a consisté à ne voir que l'élément terre qui constitue l'aspect extérieur, corporel, matériel dont est fait l'homme. Il n'a pas vu le « caché », l'intériorité d'Adam avec les éléments spirituels qui le composent, ce qui le fait préjuger de sa supériorité sur lui. À cet égard, l'analyse par Claude Addas du verset coranique narrant la rébellion d'Iblīs est très éclairante :

> Il convient de remarquer […] que […] l'homme est désigné par le terme *insān*, puis par celui de *bashar*[1]. Or c'est précisément la *bashariyya* de l'homme, autrement dit, sa dimension plastique, qui est à l'origine de l'égarement d'Iblīs. En effet, tel que le Coran en rend compte, la rébellion de l'ange découle en définitive d'une erreur de jugement : considérant uniquement la matière dont est constitué l'homme, il en déduit qu'il est par comparaison meilleur que lui. […] Autrement dit, Iblīs n'a appréhendé que la face sensible de l'être humain – ce par quoi il est *bashar* –, dont l'opacité lui a voilé la face invisible, son esprit d'origine divine. Au surplus, il a été abusé par le caractère fondamentalement humble de la matière à partir de laquelle l'homme a été créé.[129]

L'opacité de l'élément terre obstrue la vision, et l'homme n'en est pas la seule « victime ». L'ange Iblīs n'a pas pu percer de son regard ce que recouvrait l'enveloppe terrestre d'Adam qui lui apparaît, sans le vouloir, « sous une apparence trompeuse ».

Al-Tirmidhī poursuit son analyse de l'associationnisme et du polythéisme en ramenant l'acte de culte rendu à une idole – et parmi les idoles qu'il mentionne, il y a les arbres – à son origine : la transgression du premier couple humain qui mangea le fruit de l'arbre de la vie éternelle. Il présente ainsi un récit original de la « chute », bien différent du récit biblique car il en infléchit considérablement le sens. En effet, la tentation à laquelle sont soumis d'Adam et Èven'est pas celle de l'orgueil, de se faire l'égal de Dieu en s'appropriant la connaissance du bien et du mal, mais de se faire l'égal de Dieu par terreur de la mort, pour s'approprier le

[129] Addas C., « Homme », *Dictionnaire du Coran*, p. 397.

pouvoir de se donner à soi-même l'immortalité et la jouissance de tous les biens possibles, sans dépendre du Créateur. Dans le récit coranique, le mensonge du diable qui provoque la chute d'Adam et Eve consiste à affirmer que Dieu veut les empêcher d'être immortels : « Le Démon les tenta afin de leur montrer leur nudité qui leur était encore cachée. Il dit : 'Votre Seigneur vous a interdit cet arbre pour vous empêcher de devenir des anges ou d'être immortels' ».[130] Dans le récit du mythe de la chute d'Adam et Ève rapporté par le Sage de Termez, le diable, grâce au son qu'il tire de sa flûte, suscite en Ève la joie pour la vie dont elle jouit au paradis, puis la tristesse et la frayeur à cause de la mort qu'il lui laisse présager :

> La tradition rapporte que, lorsque Iblīs entra dans le Paradis, il fit entendre le son d'une flûte et Ève, en l'entendant, faillit s'envoler de joie. Elle demanda : « Quel est ce son ? » Iblīs répondit : « Il provient de ma joie de vous voir en cet endroit. » Puis il retourna la flûte et se mit à en sortir des sons semblables à des gémissements à fendre l'âme. Ève en fut effrayée et demanda : « Quel est ce son ? » Il répondit : « Il provient de ma tristesse de vous voir mourir ou sortir de cet endroit. » À ce moment-là, Iblīs leur montra l'arbre de la vie éternelle (*shajarat al-khuld*) afin qu'ils en mangent pour vivre toujours en ce lieu. Dans un instant de joie, le diable leur montra l'arbre de la vie éternelle puis, en leur faisant craindre la disparition, il les aveugla et les trompa afin qu'ils goûtassent [du fruit de] l'arbre. Une fois leur esprit recouvert d'un voile, une fois qu'ils eurent goûté [du fruit de l'arbre], ils virent qu'ils étaient dépourvus de vêtements, le péché fut mis à découvert et ils fuirent du paradis sans se retourner. Ainsi, au moyen de la joie, l'ennemi atteignit [Adam] au point de lui faire manger [du fruit de] l'arbre, et le fit chuter.[131]

La flûte est une parfaite image de l'instrumentalisation dont l'homme est l'objet. Il est manipulé par Iblīs qui joue avec son âme comme il joue de son instrument : en la retournant. Grâce aux sons qu'il produit en utilisant l'une ou l'autre des extrémités de sa flûte, il la fait passer d'un état extrême à un autre, d'une joie folle à une tristesse déchirante. Cette extrême versatilité est l'expression des états animiques par lesquels passe l'homme en ce monde et qui le perturbent. Elle constitue le thème majeur traité par l'auteur dans les deux ouvrages que nous étudions. La *Riyāḍat al-nafs* analyse plus en profondeur la question de la joie recherchée par l'âme à travers les choses de ce monde tandis que l'*Adab al-nafs* se penche plutôt sur la question de la peur de la mort déclinée sous deux formes : la peur de ne pas trouver sa

[130] Sourate VII (*Al-'A'rāf*), verset 20.
[131] *Riyāḍa*, p. 76.

subsistance quotidienne et celle des malheurs qui peuvent frapper à l'improviste. Même la joie prend racine dans la peur de la mort car elle est une manière de se rassurer sur sa propre existence et de se sentir vivant. C'est pourquoi, lorsqu'Adam et Ève cherchent à se préserver de la mort, ils le font « à travers un acte de type magique »[132] que l'auteur rapproche de l'acte d'idolâtrie. Ce dernier comporte en effet une joie rassurante parce qu'il est en adéquation avec les désirs de l'ego et de sa nature concupiscente. La satisfaction de l'ego par l'idole lui donne l'illusion que son intégrité est protégée et pérennisée. Le Sage de Termez veut signifier que le polythéisme et l'idolâtrie ne se présentent pas seulement sous la forme de religions établies (chaque secte se réjouissant de son culte) mais sous une forme cachée, comme un mal qui peut frapper les croyants musulmans eux-mêmes, chaque fois qu'ils satisfont leur ego au détriment du Dieu unique.

1.2. L'ivresse du monde

Le diable est un ennemi d'autant plus dangereux qu'il réussit également à s'introduire dans la nature humaine, tel un cheval de Troie, et attaque l'homme de l'intérieur, depuis la partie basse du corps où résident ses instincts et ses mauvaises inclinations :

> L'Ennemi, lorsqu'il séduisit l'homme et le fit manger de l'arbre, trouva accès à son estomac au moyen de la bouchée que l'homme prit en obéissant [à sa suggestion]. L'Ennemi s'installa donc dans l'estomac et depuis ce jour, ce qu'il y a dans l'estomac sent mauvais, à cause de la souillure de l'Ennemi.[133]

Les joies mondaines ainsi que les concupiscences et les passions présentes dans le corps humain sont utilisées par Iblīs pour « trouver accès aux serviteurs ». Le Sage de Termez cite ainsi un hadith attribué à 'Umar :

> « L'Ennemi est avec le monde, ses pièges sont avec la passion et sa ruse est avec les concupiscences. » En effet, l'ennemi parvient jusqu'aux serviteurs à travers les joies du monde et leur éclat attirant. Il guette la passion qui agite violemment l'homme afin de le tromper par ruse au moment où la concupiscence s'empare de l'âme[134].

---

[132] Al-Hakīm Al-Tirmidhī, *Le livre des nuances ou de l'impossibilité de la synonymie*, trad. et commentaire par G. Gobillot, Paris, Geuthner, 2006, p. 71.

[133] *Riyāḍa*, p. 35.

[134] *Ibid.*, p. 44.

La joie, la passion et les concupiscences, chez le Sage de Termez, sont associées à deux prohibitions, celle du vin et celle des instruments de musique, présentes dans le Coran et les hadiths : « ce qui atteste ce que nous avons décrit du préjudice causé par la joie de l'âme, c'est que Dieu – qu'Il est puissant et grand – a interdit les instruments de musique et le vin à travers la bouche de Son prophète. »[135] Leurs effets, semblables à ceux du vin et de la musique, consistent en une ivresse qui fait perdre à l'homme sa lucidité et la maîtrise de lui-même car il est transporté d'une joie exagérée et sans limite.

Dieu met le croyant à l'épreuve de sa nature en y incorporant les concupiscences et la passion qui s'insinuent en lui comme des démons. Le diable passe donc par le corps ou l'âme pour accéder à l'intériorité du croyant et tenter de le détruire :

> Puis Dieu incorpore les concupiscences et la passion au serviteur et fait que les suggestions des démons s'insinuent en lui en circulant dans le sang comme le poisson nageant dans la mer.[136]

Tous ces éléments qui font corps avec la nature humaine renvoient à l'acte de création par la « main de Dieu ». La main touche à l'anthropologie. Dieu crée l'homme à partir de l'argile qu'il pétrit directement de sa main et à laquelle il incorpore sa lumière et l'humidité de l'eau de sa miséricorde, permettant l'élévation spirituelle. Iblīs, lui, ne touche pas directement à la nature humaine, il n'y accède qu'indirectement, lorsque l'homme consomme ce qu'il a touché. Il lui a été octroyé un « lot » de joie, symbolisée par le raisin transformé en vin, qu'il a la faculté de mélanger à tout ce qu'il touche de sa main. Étant créé de feu, il transforme la joie en boisson en l'agitant et en la faisant entrer en ébullition grâce à la chaleur de sa main. Le Sage de Termez rapporte ainsi ce propos de ʻĪsā b. Miryam qui montre bien l'association des bas instincts avec les concupiscences, irrésistibles par le feu qu'elles dégagent et attractives parce que sucrées comme le vin : « Ne vous approchez pas des concupiscences car elles sont dans la cavité abdominale plus brûlantes que le feu et plus sucrées que le vin. »[137] Lorsque l'homme boit de ce vin, il en est souillé et son intellect se dérobe :

> Et Dieu déclara le vin illicite du fait de cette joie qui s'y trouve car, lorsque Iblīs déroba le raisin sur l'arche de Nūḥ – la paix et le salut soient sur lui –, et que Nūḥ se

[135] *Ibid.*, p. 74.
[136] *Adab*, p. 92.
[137] *Ibid*, p. 126.

> mit à sa recherche, les anges vinrent afin que Jibrīl […] tranche entre lui et le prophète de Dieu […] et détermine le tiers et les deux tiers [qui reviennent à chacun]. Ainsi tout ce qu'Iblīs trouve de cru ou de cuit […], il y mêle avec sa main la joie qui lui a été donnée afin de transformer en boisson cette joie provenant de sa main. [Lorsqu'] il agite [cette boisson] et la fait bouillir avec la chaleur de sa main maudite – car il a été créé de feu –, si quelqu'un la boit […], elle se répand en lui ; l'intellect se dérobe du fait de la souillure et de la vilenie de sa main. Celui qui boit endure alors l'amertume [de cette boisson], la perte de sa raison, la dissipation de sa fortune, la douleur de son corps, les malheurs qui le frappent.[138]

Il y a un embrasement de l'être humain qui perd le contrôle de lui-même, de certaines de ses facultés. Le principe est le même pour la musique, Iblīs mêle la joie de sa main aux sons des instruments, d'où sa prohibition chez le Sage de Termez :

> Il en est de même du son des timbales et des instruments : leurs sons sont mêlés à la joie qui provient de la main d'Iblīs. Si l'auditeur y trouve du plaisir, c'est à cause de la joie qui y est mêlée et qui provient de la main de l'ennemi. Aussi, lorsque l'homme écoute [la musique] et que la joie y est mêlée, cette joie s'élève en lui impétueusement, elle se répand dans tout son corps, il en est transporté au point qu'il saute et danse comme un singe. Dieu – qu'Il est puissant et grand – a donc prohibé ces timbales à cause de la joie qui s'y mêle, issue de la part revenue à Iblīs.[139]

Pour le Sage de Termez « le comble de la concupiscence, une fois celle-ci entrée en ébullition »[140], correspond à l'avidité *nahma*[141]. Par nature, l'âme désire les joies mondaines. L'avidité est un état permanent de recherche de la satisfaction des appétits que sous-tend le désir de vie et d'immortalité. Un auteur plus tardif comme Abū Ṭālib al-Makkī (m. 996, Bagdad) a pu ainsi dire que « l'avidité et la convoitise ont été déjà les raisons pour lesquelles notre père Adam a été expulsé du paradis : il convoitait l'éternité. »[142] Cet état d'avidité se communique au cœur au point de le rendre lui-même avide, « c'est-à-dire que la concupiscence le contraint à la servir afin de l'utiliser [à ses propres fins]. »[143] Les concupiscences deviennent comme des idoles intérieures qui réclament à être satisfaites. Le

---

[138] *Riyāḍa*, p. 76-77.
[139] *Ibid.*, p. 77.
[140] *Ibid.*, p. 38.
[141] *Ibid.*, p. 48 et 51.
[142] Cité par Vadet, J.-C., *Les idées morales dans l'Islam*, Paris, P.U.F., collection Islamiques, 1995, p. 128.
[143] *Riyāḍa*, p. 39.

monde lui-même se transforme en une idole attirante qui accapare jusqu'au cœur de l'homme. L'âme se remplit à tel point des choses de ce monde qu'elle est comme un homme ivre impossible à faire revenir de son ivresse. Seule la sagacité (*kays*) permet de retrouver la lucidité du cœur :

> Les hommes sagaces ont recherché l'origine de ces choses et constaté la même chose que ce que nous avons dit. Ils en sont arrivés à la conclusion que le redressement [de l'âme est nécessaire]. Ils se sont dit en effet : « Nous avons constaté que l'âme se livre à une joie exubérante et immodérée. Elle poursuit sans cesse la joie à tel point qu'elle est remplie de la joie que procurent les choses. Elle se trouve dans un état semblable à celui de l'homme ivre qui ne revient pas de son ivresse. » Elle se réjouit de tout ce qu'elle obtient de ce monde, état, bien ou aisance, que ceux-ci appartiennent au domaine du permis ou non. Or cette joie est un poison qui circule dans les veines jusqu'à se répandre dans tout le corps et remplir le cœur de sa douceur. Celui-ci est alors pris d'une joie exubérante et immodérée et ne se souvient plus ni de la mort, ni du Jour de la Résurrection, ni du Jour où il faudra rendre des comptes, ni des terreurs du Jour de la Résurrection, et cette joie tue le cœur.[144]

L'auteur donne en exemple à plusieurs reprises les gens sagaces (*akyās*), c'est-à-dire ceux qui, contrairement à l'homme ivre, sont en pleine possession d'eux-mêmes. Geneviève Gobillot souligne à ce sujet que le Sage de Termez partage avec les Malāmatīs, mais aussi avec Junayd et après lui Ibn 'Arabī, l'opinion selon laquelle, même dans le domaine de la vie spirituelle, « l'état de *ṣaḥw* (lucidité, sobriété, dégrisement) est préférable à celui de *sukr* (ivresse mystique). »[145] Il se situe effectivement dans la droite ligne de l'école de Junayd qui, comme l'analyse aussi Christopher Melchert, a insisté sur la sobriété aussi bien en matière de vie spirituelle qu'en matière de comportement et de tenue en société. De ce point de vue, les extravagances et les comportements indécents des « fous amoureux de Dieu », la perte de conscience d'eux-mêmes, si décriés par les ascètes, sont pour le moins à ne pas à imiter. Elles sont aussi blâmables que l'indécence de l'homme qui, dans l'exubérance de son ivresse, saute et danse « comme un singe ». Garder la maîtrise de soi et la conscience de soi, y compris dans l'expérience mystique, se traduit dans la pensée de Junayd par l'usage des triades de termes techniques séparation, union, séparation (*farq ; jam' ; farq*), et subsistance, annihilation, subsistance (*baqā' ; fanā' ; baqā'*), en lieu et place des anciennes dichotomies

[144] *Ibid.*, p. 49.
[145] Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 43.

séparation/union (*farq/jam'*) et subsistance/annihilation (*baqā'/fanā'*). Ce qui signifie que celui qui expérimente l'union avec Dieu ou l'annihilation revient ensuite à la subsistance et à la séparation, mais avec une conscience transformée de la réalité, cette conscience étant définie comme la sobriété[146]. Cette terminologie n'apparaît pas dans la *Riyāḍa* ni dans l'*Adab*, mais le principe d'une transformation du croyant cheminant jusque dans la proximité de Dieu et acquérant de ce fait une vision transformée de lui-même et du monde est bien présent. Les croyants sagaces incarnent cette sobriété, ils sont capables de s'observer eux-mêmes à la lumière de la connaissance divine afin de déjouer les pièges et les ruses de « l'ennemi ». Cet ennemi est le diable, mais peut aussi être l'âme, le moi humain avec ses passions désordonnées, utilisées à son profit. L'ennemi est alors d'autant plus dangereux qu'il prend le visage d'un ami proche. Voici comment le Prophète met en garde ses compagnons contre l'âme, tout en donnant déjà les clés de l'ascèse qui leur permettra de la vaincre :

> « L'envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – dit un jour à ses compagnons : 'Que dites-vous d'un ami qui, si vous l'honorez, lui faites miséricorde, le nourrissez et lui donnez à boire, vous pousse au comble du mal ? Et si vous le dédaignez, le dépouillez, l'affamez, l'assoiffez et le fatiguez, vous pousse au comble du bien ?' Ils répondirent : 'Ô Envoyé de Dieu, c'est le pire des compagnons sur la terre.' Il dit : 'Ô oui, par Celui qui m'a envoyé en vérité, et c'est l'âme qui est à vos côtés'. »[147]

L'ascèse qu'il propose est l'antidote à l'enivrement de l'âme par les joies du monde. Face à l'avidité de l'âme qui cherche, littéralement, à dévorer le monde et à nourrir ses concupiscences, il est nécessaire au contraire de pratiquer un jeûne qui l'affame jusqu'à la faire mourir. Il s'agit d'une question de vie ou de mort puisque la joie mondaine s'avère être un poison qui entraîne la mort du cœur. Tout comme les passions et les concupiscences circulant dans les veines, le poison de la joie enivrante circule dans les veines et envahit tout le corps, jusqu'à atteindre le cœur et le tuer :

> Cette force du désir ne doit pas être ignorée du fait que l'Enfer et le feu dont il est auxiliaire […] sont des réalités, des « donnés », créés par Dieu au même titre que toutes les autres créatures de Dieu et qui font […] partie de son plan qui veut que la

[146] Melchert, C., « The Transition from Ascetism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E. », *Studia Islamica* 83, 1996, p. 67.
[147] *Adab*, p. 126.

> liberté humaine puisse s'exercer face à un véritable choix. C'est pourquoi le désir a d'autant plus de force qu'il est issu, tout comme le feu, du Pouvoir (*sulṭān*) divin. Or, ce pouvoir est avant tout pouvoir de donner la mort, la mort ayant été créée à partir de ce pouvoir. De là, provient la capacité du désir de tuer le cœur.[148]

En quoi consiste cette mort ? En un oubli de Dieu. Il s'agit d'une mort spirituelle : la perspective du jugement final et la crainte qu'il inspire s'estompent et disparaissent, rendant le serviteur plus vulnérable au péché. En effet, le serviteur dont le cœur est voilé par les joies de ce monde se distrait de Dieu et l'oublie. Al-Tirmidhī le rappelle à l'aide des deux versets coraniques suivants :

> Cette joie est blâmable (*farḥ madhmūm*) et Dieu – qu'Il est puissant et grand – blâme cette joie lorsqu'Il dit dans le Livre : « Ils ont joui de la vie de ce monde. Qu'est donc la vie de ce monde en comparaison de la vie dernière, sinon une jouissance éphémère ? » (S. XIII, 26). […] « Que vos richesses et vos enfants ne vous distraient pas du souvenir de Dieu. » (S. LXIII, 9).[149]

Al-Tirmidhī intègre à son enseignement le thème coranique de la fugacité de la vie en ce monde, qui pousse le croyant à s'en détacher pour se convertir et se préparer à la vie future. La disproportion entre l'importance que l'homme accorde au monde d'ici-bas et celle qu'il accorde au monde à venir, est mise en lumière par le Coran et s'explique par l'anthropologie spirituelle : la joie pour le monde est attirante et rend insensible à la menace du Jugement. Elle devient « un poison car elle est revêtue d'un éclat trompeur, elle est faite du feu de la porte de l'enfer – et elle est le lot d'Iblīs. »[150] L'homme est en quelque sorte « victime » d'un mirage, trompé par un éclat attirant qui distord sa vue. Al-Tirmidhī cite un verset coranique qui explicite par ailleurs quels sont les joies et les biens que procure le monde d'ici-bas, tous marqués de « cette apparence trompeuse » qui est, selon lui, la marque du diable, l'élément qui la constitue étant le feu de l'Enfer :

> « L'amour des biens convoités est présenté aux hommes sous des apparences belles et trompeuses » avant de mentionner les femmes, les enfants, les lourds amoncellements d'or et d'argent, les chevaux racés, le bétail et les terres cultivées.

---

148 Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 142.
149 *Riyāḍa*, p. 49-50.
150 *Ibid.*, p. 50.

> […] « C'est là une jouissance éphémère de la vie de ce monde, mais le meilleur lieu de retour sera auprès de Dieu. » (S. III, 14)[151]

2. LE CROYANT À L'ÉPREUVE DE SA NATURE

2.1. Le cœur voilé

Les sept traits de caractère

Dans la *Riyāḍa* comme dans l'*Adab al-nafs*, al-Tirmidhī fait mention de sept caractéristiques morales (*'akhlāq*) inscrites par Dieu dans la nature humaine. Ces sept traits de caractère sont en fait des défauts dont doit avoir conscience celui qui s'engage dans l'éducation de son âme. Ces défauts ont tous un rapport avec la connaissance de Dieu qu'ils sont susceptibles d'affaiblir et d'altérer gravement, pouvant entraîner la dégradation de la foi en associationnisme :

> L'être humain en effet est marqué par sept traits de caractères : la colère, le désir (*raghba*), la crainte (*rahba*), la concupiscence, l'inadvertance (*ghafla*), le doute (*shakk*) et l'associationnisme (*shirk*). Tous reconnaissent que Dieu – exalté soit-Il – a doté la nature humaine (*faṭara*) de ces caractères.[152]

Il y a une progression, une gradation dans l'énumération de ces défauts. Les trois premiers – la colère, la crainte et le désir – n'affectent pas seulement la psychologie, mais tout le domaine spirituel, car ils produisent une fumée qui aveugle les yeux du cœur, c'est-à-dire qui touche à la vision de foi. L'inadvertance, qui vient ensuite, porte l'homme à oublier Dieu et à se détourner de lui en suivant la passion. L'oubli de Dieu s'étant produit, l'être humain vacille, sa connaissance de Dieu n'est plus aussi forte et le doute s'introduit en lui. Cela aboutit à l'associationnisme, qui met en concurrence les préoccupations humaines ou les joies mondaines avec Dieu. Dominé par la complexité de son âme, l'homme est en effet perdu et se perd. Les sept traits de caractère sont littéralement des portes d'entrée en Enfer :

> Parmi les hommes répondant à cette description, ceux qui meurent se retrouvent en Enfer, qui a sept portes. Ils se divisent en sept groupes correspondant à ces sept traits de caractères et aux sept portes. Celui qui a été dominé par l'un de ces sept traits de

[151] *Ibid*.
[152] *Adab*, p. 136.

> caractère est jeté [en Enfer] par la porte qui lui est attribuée et il est torturé dans ce gouffre.[153]

L'auteur cite plusieurs versets coraniques qui attestent son propos concernant les conséquences de ces défauts animiques sur la fermeté de la reconnaissance de l'Unicité divine et la pureté du monothéisme professé par les croyants :

> Ne vois-tu pas ce que Dieu – exalté soit-Il – dit : « Dis : 'À qui appartiennent la terre et ceux qui s'y trouvent ? Si seulement vous le saviez !' Ils diront : 'À Dieu !' Réponds : 'Eh quoi ? Ne vous en souviendrez-vous pas ?' Dis : 'Qui est le Seigneur des sept cieux ? Le Seigneur du Trône immense ?' Ils diront : 'C'est Dieu !' Dis : 'Ne le craindrez-vous pas ?' Dis : 'Qui tient dans sa main la royauté de toute chose ? Qui donc protège et n'a pas besoin de protection ? Si seulement vous le saviez !' Ils répondront : 'C'est Dieu !' Dis : 'Comment se fait-il que vous soyez ensorcelés ?' (S. XXIII, 84-89). Et ce qu'Il dit – exalté soit-Il : « Si tu leur demandes : 'Qui a créé les cieux et la terre ? Qui a assujetti le soleil et la lune ?' Ils répondront sûrement : 'C'est Dieu !' Pourquoi, alors, sont-ils aussi stupides ? » (S. XXIX, 61). « Si tu leur demandes : 'Qui a fait descendre du ciel une eau grâce à laquelle on fait revivre la terre après sa mort ?' Ils répondront sûrement : 'C'est Dieu !' Dis : 'Louange à Dieu !' Mais la plupart des hommes ne comprennent pas. » (S. XXIX, 63).[154]

Le Coran soulève une contradiction : si les hommes sont capables de reconnaître Dieu, pourquoi alors ne s'en souviennent-ils pas ? Pourquoi sont-ils stupides ? Pourquoi la plupart des hommes ne comprennent-ils pas, ne savent-ils pas ? Tous ces versets renvoient à l'intelligence, à la compréhension, facultés qui, dans une perspective mystique et gnostique, sont au service de l'acquisition de la connaissance de Dieu. Ainsi peuvent-ils être interprétés par l'auteur comme une description des hommes qui en restent à un premier niveau de connaissance, celui que leur octroie la *fiṭra*, cette faiblesse remontant à la préexistence et au Jour du Pacte, comme nous l'avons vu précédemment :

> Les hommes qui, au cours de l'épreuve qui a précédé le Pacte avaient manqué d'attention dans le regard porté sur Dieu et n'avaient pas dirigé vers Lui leur amour ne trouvent, le Jour du Pacte, aucune connaissance issue de Dieu et venant confirmer la lumière de la connaissance qui est en eux. Aucune illumination ne se produit dans le cœur […]. Ces derniers ne sont cependant pas dans un état d'ignorance totale

[153] *Ibid.*, p. 137.
[154] *Ibid.*, p. 136.

> puisqu'ils trouvent dans cette lumière qui les constitue les moyens de répondre à la question posée. […] C'est pourquoi les incroyants eux-mêmes savent l'existence d'un Dieu unique qui a créé le ciel et la terre mais […] cette constatation ne participe en rien de la vie intérieure, surtout parce qu'elle ne comporte aucune parcelle d'amour.[155]

La reconnaissance dont parle ici le Sage de Termez est mue par le signe que représente la création dans ce qu'elle a de visiblement grandiose et impressionnant (les sept cieux, les montagnes, les astres, le cycle de la pluie) : la création ne peut donc qu'être attribuée au Dieu unique, qui en est le maître et la gouverne. Elle s'impose d'elle-même par l'évidence des « faits » que constitue la création. Elle est d'une certaine manière une reconnaissance obligée, purement verbale et externe, « sans intelligence » parce qu'elle est coupée du cœur qui lui se trouve enveloppé de ténèbres et incapable de communiquer :

> Ils ont donc reconnu à Dieu – exalté soit-Il – Sa Seigneurie sans intelligence et ensuite ont associé à Sa Souveraineté (*mulk*) autre chose que Lui et Il a dit – exalté soit-Il : « La plupart d'entre eux ne croient en Dieu qu'en Lui associant d'autres divinités » (S. XII, 106). Ils ont reconnu à Dieu Sa Seigneurie puis ils Lui ont associé d'autres divinités car ils ont parlé (*naṭaqū*) avec un cœur enténébré (*muthlim*).[156]

L'aveuglement du cœur est décrit dans un autre passage de la *Riyāḍa*, en lien cette fois avec un autre des sept défauts, la colère : « Lorsque la colère s'élève, elle est semblable à une nuée qui se dresse devant les yeux du cœur interne de telle sorte que l'intellect est caché. »[157] Mais c'est l'inadvertance (*ghafla*) qui est le trait de caractère dont al-Tirmidhī développe le plus les conséquences nocives, rejoignant en cela l'anthropologie coranique qui souligne en l'homme sa propension à oublier Dieu. En effet, comme le souligne Claude Addas, il y a un lien direct entre l'oubli de Dieu – et l'inadvertance est une forme d'oubli – et la mécréance : « Il y a lieu de souligner […] que les termes *kafūr* (ingrat), et *kaffār* (très ingrat), dérivent de la racine *ka-fa-ra*, dont le sens premier est 'cacher', 'dissimuler' et qui a donné le substantif *kufr*, que l'on a coutume de traduire par 'mécréance'. Or, du point de vue coranique, l'oubli,

---

155 Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 89.
156 *Adab*, p. 136.
157 *Riyāḍa*, p. 38-39.

dont l'ingratitude est la forme extrême, constitue la défaillance majeure de l'homme, celle dont découlent tous les torts que la Révélation lui impute. »[158]

L'inadvertance vis-à-vis de Dieu conduit à l'associationnisme parce que, dans un premier temps, elle enlève du cœur de l'homme la mémoire des dons reçus de Dieu qui pourvoit à la vie de toutes Ses créatures, mémoire qui est inséparable du sentiment de gratitude. Ainsi, cette « perte de mémoire » amène le doute (un autre des sept défauts), une vacillation du cœur du croyant qui « tombe dans l'inadvertance vis-à-vis de son Seigneur ; l'obscurité s'empare de lui comme le doute, qui n'est pas le doute mais l'hésitation, le trouble et l'altération du cœur ».[159]

Tout comme al-Tirmidhī évoque « le doute qui n'est pas vraiment le doute », il poursuit en parlant de l'associationnisme qui n'en est pas vraiment un, dans le sens où ce n'est pas délibérément que l'homme renie Dieu. Il est pris par les circonstances de ce monde (les « causes secondes », *'asbāb*, en termes philosophiques) au point qu'il s'y attache et s'appuie sur elles au détriment de Dieu (la « cause première »). L'enseignement du Maître rejoint en cela les Malāmatīs qui eux aussi prônaient le renoncement aux causes secondes parce qu'elles distraient de Dieu :

> Comme l'associationnisme qui n'est pas l'associationnisme mais l'associationnisme [dû] aux causes secondes. [Le serviteur] s'attache aux causes secondes, son cœur s'appuie sur elles et il oublie son Seigneur, non pas parce qu'il Le renie – car lorsqu'il se souvient de Lui, il Le confesse –, mais lorsqu'il L'oublie, son cœur s'attache aux causes secondes au point qu'il tombe dans la tentation.[160]

Le monde et ses causes secondes sont donc pour le serviteur une source continue de tentation et de division intérieure. Dans le passage qui suit, al-Tirmidhī n'associe pas tant l'inadvertance à l'ingratitude de l'homme qu'à l'angoisse pour sa survie. L'associationnisme dans lequel il tombe consiste à être tellement dominé par la peur pour sa subsistance qu'il ne s'appuie que sur ses propres forces, qui lui paraissent plus tangibles, en oubliant que son Créateur prend en charge cette subsistance. Cet oubli revient à un manque de foi :

---

158 Addas, C., « Homme », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.,* p. 396.
159 *Adab*, p. 138.
160 *Ibid.*

> Les causes secondes en effet sont comme une citadelle dans laquelle entre celui qui a peur, comme l'arme qu'il prend et qui le rend plus fort : il s'appuie sur la citadelle et sur son arme et il oublie son Seigneur […] en ce qui concerne sa subsistance dont il se met en quête avec efforts, Le négligeant jusqu'à tomber dans la tentation.[161]

Ces sept traits de caractère naturels à l'homme sont systématiquement à l'origine de l'affaiblissement progressif de l'attestation de la Seigneurie divine dans un cercle vicieux où ils se mêlent et s'alimentent mutuellement : « Ils ont reconnu la Seigneurie de Dieu puis L'ont négligé, oublié, ce qui [revient au] doute, à l'associationnisme et à l'inadvertance à Son égard. »[162] Al-Tirmidhī souligne d'ailleurs la ressemblance qui existe entre le cœur du mécréant, de l'incroyant, et celui du croyant aveuglé par la passion animique. Coutumier de l'association entre des termes phonétiquement proches et du recours à leur sens étymologique, il utilise ici les termes *ghulfa* (incirconcision, prépuce qui recouvre le cœur) et *ghafla* (inadvertance) pour faire le rapprochement entre la situation de l'incroyant et celle du croyant, sans pour autant les confondre. La *ghulfa* se réfère à l'incirconcision du cœur mentionnée dans le Coran, et la *ghafla*, au cœur envahi par la fumée des concupiscences :

> Le cœur externe du mécréant (*kāfir*) se trouve dans l'obscurité de la mécréance (*kufr*). Il s'agit de l'incirconcision (*ghulfa*) dont Dieu – exalté soit-Il – fait mention dans Sa Révélation : « Ils ont dit : 'Nos cœurs sont incirconcis (*qulūbu-na ghulfu*)'. » Il dit aussi – exalté soit-Il : « Oui, leurs cœurs restent sur ce point dans un abîme d'erreurs. » Ainsi en est-il du cœur externe du croyant qui est [plongé] dans la fumée des concupiscences et les nuées de l'orgueil (*kibr*), en cela consiste l'inadvertance (*ghafla*).[163]

Dans l'*Adab al-nafs*, l'auteur fait état de deux voiles recouvrant le cœur et obstruant la lumière de la foi. Le premier est donc l'incirconcision : il est limité dans le temps, il appartient au temps de la mécréance (*waqt al-kufr*) puis est ôté par la lumière divine. Le second voile est l'inadvertance : ce voile « demeure », il n'est pas limité dans le temps, il appartient à la nature humaine. Il est même assimilé à la passion, que l'auteur définit de manière récurrente comme l'obstacle « qui se dresse entre le croyant et son Seigneur ». Cet ennemi qui se dresse devant le croyant pour l'empêcher d'adorer le Dieu unique devra être combattu à mort pour qu'enfin le voile qu'il représente disparaisse :

---

[161] *Ibid.*, p. 138-139.
[162] *Ibid.*, p. 137.
[163] *Riyāḍa*, p. 39-40.

> L'incirconcision a pour nous le sens [suivant] : elle [appartient] au temps de la mécréance (*waqt al-kufr*) et la mécréance est un voile qui recouvre [le cœur]. Lorsque cette incirconcision disparaît et que Dieu soulève le voile en faisant venir la lumière, l'inadvertance demeure, qui est la passion se dressant entre le serviteur et son Seigneur. Le cœur a deux voiles (*ḥijābān*) : un voile qui [l']enveloppe de l'obscurité de la mécréance ; puis, lorsque ce voile est retiré, un second voile demeure, se dressant entre lui et son Seigneur – exalté soit-Il –, qui le rend inadvertant à Son égard et fait qu'il L'oublie. On appelle ce second voile l'inadvertance.[164]

L'auteur montre combien l'épreuve de ce monde et l'épreuve de la nature humaine constituent un danger même pour le croyant sincère, dont le cœur s'était dès le début déterminé à suivre la voie de Dieu. C'est pourquoi il affirme que le voile de la passion animique demeure, il est comme le feu qui couve et peut se déchaîner à tout moment. Le croyant fait l'expérience non plus de la conformation de l'âme au cœur, mais de la division qui s'opère entre les deux : son cœur aspire à répondre aux volontés divines tandis que son âme ne peut les supporter parce qu'elles vont à l'encontre de sa nature rebelle, désordonnée, ignorante et ténébreuse. Cette dernière se transforme en ennemi tenace qui murmure, fatigue, harcèle, épuise, piège le croyant et enveloppe son cœur de ténèbres. Ce dernier passe de l'obéissance à Dieu à la rébellion que l'âme lui communique :

> En effet, lorsque cette âme se dresse, avec l'obscurité de sa passion et les feux de ses concupiscences s'élevant en flammes ardentes, entre le Seigneur et le cœur de Son serviteur, ce dernier, alors qu'il s'était soumis à [son Seigneur], qu'il s'était docilement laissé conduire par Lui, qu'il avait reconnu et donné son assentiment à Son commandement, qu'il s'était résolument déterminé en Sa faveur, se rebelle contre Lui. Les concupiscences qui lui sont illicites lui tendent un guet-apens, elles le font trembler en ce qui concerne sa subsistance, elles lui murmurent sans cesse à l'oreille leurs préoccupations et leurs affaires, selon leur ordonnancement inversé et leur ignorance ténébreuse. Or le Seigneur Tout-Miséricordieux et Très-Compatissant envers lui a choisi pour lui autre chose que cela, ce qui est plus doux pour lui, plus pieux, plus brillant et meilleur pour lui. Par conséquent, le regard du cœur est attiré par ce dont Dieu a disposé pour lui et le lot qu'Il lui a réservé, et que Dieu lui montre. Mais l'âme parle à son oreille et lui suggère son [propre] ordonnancement. Elle lui fait éprouver des mécomptes, l'épuise, lui est insupportable, le préoccupe et

[164] *Adab*, p. 146.

envahit la poitrine de son obscurité car elle est l'arme de l'ennemi, Satan le maudit.[165]

L'aversion pour la mécréance (*kirāhiyyat al-kufr*)

Al-Tirmidhī explique la contradiction que l'homme constate en lui-même, à savoir qu'il commet le péché sans en avoir l'intention, qu'il est le serviteur de sa passion au lieu d'être le serviteur de son Seigneur : cet état de fait est dû à l'inadvertance, *ghafla*, c'est-à-dire à l'une des sept faiblesses de sa nature, et non à une décision prise en toute liberté. On retrouve ici le principe de Platon selon lequel « nul n'est méchant volontairement ». Le mal commis l'est avant tout parce qu'il prend au départ la forme d'un plaisir désirable. Il existe un lien entre la désobéissance, le fait de pécher et la « mécréance » (*kufr*) :

> « Dieu vous a fait aimer la foi ; il l'a fait paraître belle à vos cœurs. » (S. XLIX, 7). Lorsque l'âme est attirée par cet éclat, elle a en aversion la mécréance (*kufr*), la débauche et la désobéissance, car le croyant qui commet un péché ne désobéit qu'en raison de la concupiscence et de la convoitise, tout en abhorrant la débauche et la désobéissance. Mais malgré cette aversion, il tombe dans la débauche et la désobéissance, par inadvertance (*ghafla*). En effet, contrairement à Iblīs, il n'a pas [expressément] pour but la débauche ni la désobéissance car cette aversion est présente en lui bien que la concupiscence le domine. L'aversion provient de l'attestation de l'unicité divine qui est en lui mais le cœur est asservi, l'intellect caché et la poitrine envahie par la fumée de la concupiscence. L'âme, du fait de ce qu'elle charrie, asservit le cœur car l'intellect a été dominé, la connaissance s'est retirée, l'entendement s'est dispersé et la mémoire avec l'intellect est cachée dans le cerveau. L'âme commet son péché, du fait de la force qu'elle trouve dans la concupiscence et l'ennemi [incite le serviteur] à repousser, différer et remettre à plus tard sa repentance.[166]

La mécréance est due à la dispersion des facultés de la *fiṭra* qui sont normalement faites pour agir conjointement. L'intellect est alors caché, la poitrine envahie par la fumée, le cœur asservi, la connaissance se retire, etc. Mais « au fond », dans l'intimité de son cœur, l'homme aspire à croire au Dieu unique et à agir en fonction de cette foi. Aussi, la mécréance

[165] *Ibid.*, p. 146-147.
[166] *Riyāḍa*, p. 42.

et le péché provoquent une aversion qui lui est innée, comme le signal moral et spirituel qu'il n'accomplit pas ce pour quoi il a été créé : l'adoration du Dieu unique.

Deux aversions opposées peuvent donc cohabiter dans l'être humain. L'une est ancrée dans l'âme, et fait reconnaître Dieu « de mauvais gré » (*karhan*) parce qu'il est perçu comme contracarrant ses désirs et menaçant sa vie. L'autre s'enracine dans le cœur, le dépositaire de la foi et de la connaissance de Dieu. En effet, à la lumière de la beauté dont la foi est parée, tout ce qui est péché, associationnisme et mécréance est perçu dans sa laideur et provoque un mouvement de rejet et d'aversion, y compris par l'âme quand elle est « capturée » par le cœur et qu'elle contemple cette beauté.

Geneviève Gobillot rappelle que certains commentateurs s'appuient sur les traditions relatives au Pacte pour étayer la thèse de l'antériorité du monothéisme sur le polythéisme[167]. L'âme elle-même, comme il le dit au début de ce passage en s'appuyant sur un verset du Coran, est attirée par la beauté de la foi que Dieu a mise dans les cœurs. Dans ce passage, l'âme se trouble « après » avoir cru selon ce principe d'antériorité du monothéisme dont le cœur est le dépositaire : « Mais je comprends pourquoi tu t'es troublée après avoir cru avec certitude en la garantie de ton Seigneur : tu as en toi des concupiscences. »[168] L'homme, en ce monde, doit donc éduquer son âme pour se libérer de l'emprise de ses concupiscences. Ces dernières « brouillent », « recouvrent » entièrement la pureté du monothéisme présent dans le cœur, sans pour autant l'annihiler. Selon une image que l'auteur utilise souvent, le cœur est prisonnier, assiégé, mais son contenu, la connaissance de Dieu et l'attestation de l'unicité de Dieu, ne disparaît pas. C'est pourquoi l'aversion de la mécréance demeure dans l'être humain. C'est la raison pour laquelle le croyant peut garder la foi, la professer en parole, sans toutefois réussir à la mettre en pratique, à cause de la passion qui domine ses membres et les dirige à la place du cœur retenu prisonnier, et donc dans l'incapacité d'exercer le pouvoir de la foi sur les membres :

> Dieu donne au cœur le pouvoir de régner sur les membres. La concupiscence en effet agite le corps tranquille et perturbe le cœur, le diable l'éprouve, le séduit, le mord et la passion l'attire et le malmène, mais le cœur du croyant demeure paisible dans la foi et sa langue professe l'unicité de Dieu. Lorsque vient l'heure d'accomplir les piliers, les concupiscences agissent en lui, l'ennemi le séduit et la passion l'attire à

[167] *Cf.* Gobillot, G., « Pacte préétemel », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 630.
[168] *Adab*, p. 97.

> elle si bien qu'il pose un acte qui, en apparence, te porte à croire qu'il n'a pas encore la foi alors [qu'en fait] il professe l'unicité de Dieu de cœur et en parole. Mais la concupiscence le domine, avec sa force, les ténèbres de la passion ainsi que les suggestions et séductions de l'ennemi dominent le cœur mais non ce qu'il y a à l'intérieur du cœur, non ce qu'il y a en lui de connaissance. Le cœur en effet s'apaise par cette connaissance mais il est emprisonné et asservi. Or il appartient toujours à celui qui l'a dominé et asservi.[169]

La position d'al-Tirmidhī sur la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une variation de la foi apparaît ici. Pour lui, la foi ne peut varier. Cette affirmation, commune à Tirmidhī et Tustarī, qui s'opposent en cela à l'opinion de la majorité des soufis[170], s'explique par l'anthropologie : ce qui est susceptible d'augmenter ou de diminuer, c'est le rayonnement de la lumière de l'unicité divine présente dans le cœur. À plus d'éducation de l'âme et de maîtrise des passions correspond plus de rayonnement de la lumière de la foi et de la connaissance de Dieu à partir du cœur, enfin libéré du siège des passions. Ce rayonnement peut alors se projeter sur la langue et sur les membres qui manifestent l'unicité de Dieu en parole et en actes, les deux autres piliers de la foi.

2.2. La Seigneurie et la tyrannie

Le propre de la concupiscence est de rechercher une satisfaction immédiate et facile de l'objet de ses désirs. En effet, la concupiscence est démesurée, prête à tout pour apaiser l'angoisse de la disparition qui la sous-tend. L'état permanent d'avidité qui en résulte pour l'âme entraîne finalement un état permanent de frustration et d'insatisfaction, car l'âme ne se contente jamais de ce qu'elle a et doit toujours se rassurer sur sa propre survie. Elle entre ainsi en opposition avec la volonté divine et se rebelle contre la loi divine qui lui impose des limites (y compris celle de sa condition mortelle) :

> Mais je comprends pourquoi tu t'es troublée après avoir cru avec certitude en la garantie que te donne ton Seigneur : tu as en toi des concupiscences. Celle de la gloire qui te fait fuir l'humiliation, celle des différentes sortes d'aliments qui te fait fuir la misère, celle de la mainmise sur l'objet de tes désirs qui te fait fuir leur frustration. Tu te troubles car tu voudrais que ta subsistance [te soit donnée] à tel moment et ton Seigneur veut que cela soit à un autre moment, tu désirerais qu'elle

[169] *Ibid.*, p. 93.
[170] Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 166.

> soit sous telle forme et ton Seigneur veut qu'elle soit sous telle autre, tu voudrais [l'obtenir] agréablement, et ton Seigneur veut que ce soit en te fatiguant, tu voudrais qu'elle soit abondante et ton Seigneur veut qu'elle soit moins abondante.[171]

Al-Tirmidhī identifie les maux qui affligent l'âme et brosse le tableau des péchés et des injustices que finit par commettre le serviteur. Ceux-ci ont tous en commun d'attaquer les relations sociales, les droits des musulmans et les droits de Dieu :

> Du matin au soir, tu t'opposes à la volonté et au vouloir (*mashī'a wa 'irāda*) de ton Seigneur et ceci te porte à la concupiscence au point qu'elle te domine et te jette dans les vallées de la mort. Par ton inquiétude et ton impatience, tu t'es tourné vers les vanités de ce monde en empruntant le chemin de la turpitude, de l'infamie, du péché et de l'ignominie afin de tranquilliser ton âme. […] Tu as haï les serviteurs, tu as pris à la légère les droits des musulmans et des croyants, tu t'es dérobé à la pratique de l'équité envers eux […], te montrant ainsi inique et injuste du matin au soir.[172]

En arabe, la même racine (*ẓa-la-ma*) sert à désigner les ténèbres, en l'occurrence celles qui voilent le cœur et rendent l'âme ignorante et bête, et l'injustice. Le serviteur, soumis à la tyrannie qu'exerce sur lui la concupiscence, se transforme à son tour en véritable tyran vis-à-vis de ses coreligionnaires parce que ses concupiscences se révoltent, exacerbées par les limites que Dieu impose. Il se fait seigneur afin que les autres se plient à ses volontés et satisfassent ses désirs. Cette prétention, incarnée par la figure coranique de Pharaon, est pour al-Tirmidhī le fruit de la passion animique portée à l'extrême :

> Quelqu'un lui demanda : « Quel est le fruit de la passion (*hawā*) ? » Il répondit : « C'est le fait qu'elle t'incite à prétendre à la Seigneurie. » De là vient que Pharaon ait prétendu à la Seigneurie, afin que ses désirs et ses souhaits soient mis à exécution et ses ordres efficients. Cela le poussa à dire : « Je suis votre Seigneur, le Très-Haut ! » (S. LXXIX, 24).[173]

Le Sage de Termez présente également la figure d'un autre tyran : Nemrod. Il n'est pas nommément cité dans le Coran, mais les exégètes l'on identifié à « un roi » qui s'oppose à Abraham. L'épisode se trouve dans la Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 258 : « N'as-tu

---

171 *Adab*, p. 97.
172 *Ibid.*
173 *Adab*, p. 158.

pas vu celui qui a discuté avec Abraham au sujet de son Seigneur parce que Dieu lui avait donné la royauté. Abraham lui dit : 'Mon Seigneur est celui qui fait vivre et mourir.' Il répondit : 'C'est moi qui fait vivre et mourir !' Abraham dit : 'Dieu fait venir le soleil de l'Orient, fais le donc venir de l'Occident !'Celui qui ne croyait pas fut confondu : Dieu ne dirige pas le peuple injuste. » L'exégèse classique explicite ce passage coranique par le récit suivant : Nemrod, afin de prouver qu'il pouvait faire mourir et vivre, fit amener deux hommes, tua l'un et laissa la vie sauve à l'autre. Mais lorsqu'Abraham lui demanda de faire venir le soleil de l'Occident, il fut confondu. En effet, la Seigneurie divine s'identifie au pouvoir de créer. Nemrod, qui veut se faire seigneur, est donc placé face à son impuissance par « le premier des croyants. »

La tradition islamique a gardé mémoire de quatre rois : les deux premiers sont des prophètes, David et Salomon, modèle de souverains justes et obéissants à Dieu et les deux autres sont Pharaon et Nemrod, figures par excellence de tyrannie et de rébellion contre Dieu. Différents récits relatifs à Nemrod ont circulé. L'un d'eux rapporte comment le tyran se construisît une nacelle portée par quatre aigles pour voler le plus haut possible et arriver à la hauteur de Dieu. Un autre parle de la « flèche de Nemrod » : le tyran cherche à tuer Dieu en le visant d'une flèche tirée en direction du ciel ; celle-ci retombe ensanglantée, lui faisant croire qu'il a atteint son but. Enfin, le récit décrivant la mort du tyran : Dieu lui envoie un moustique qui, pénétrant par son nez jusqu'à son cerveau, le fait mourir dans de longues et atroces souffrances. Par une mort ignominieuse et au moyen d'un insecte, le plus petit des animaux, Dieu rabaisse ainsi la prétention de celui qui l'a défié. Au comble de l'égolâtrie, Nemrod cherche donc non seulement à s'approprier la Seigneurie de Dieu mais encore à tuer Dieu.

La tradition islamique est ainsi l'héritière de la tradition juive, le récit de la Genèse définissant Nemrod comme « le premier potentat sur la terre » (Gn 10, 8) et l'étymologie de son nom signifiant par ailleurs « Celui qui se révolte ». L'épisode de la Tour de Babel, ville qui faisait partie de son empire, met à jour les racines de l'impiété et de l'incrédulité qui sont toujours associées aux figures tyranniques. La tour de Bab-El[174] – la porte de Dieu – est destinée à pénétrer le Ciel, le Trône divin, pour en chasser Dieu et y asseoir à sa place l'idole du tyran. Elle symbolise la révolte des hommes qui veulent « se faire un nom » (cf. Gn 11, 4) à la place du Nom de Dieu. De fait, à partir de la figure de Nemrod, al-Tirmidhī montre

[174] Dans le Coran (Sourate XXVIII, verset 38), c'est Pharaon qui veut faire construire une tour qui « monte jusqu'au Dieu de Moïse ».

comment le *dhikr*, qui comporte la mention et la remémoration des noms ou attributs divins, est insupportable à l'ego qui voit Dieu comme un concurrent, contre lequel il faut entrer en guerre. L'ambition de Nemrod prend ainsi racine dans l'angoisse qu'il éprouve à l'évocation et la « mention d'un autre que lui-même » :

> De là vient que Nemrod mit au point un stratagème pour voler jusqu'au Créateur, le Très-Haut, en s'asseyant dans la nacelle. Il déclara résolument : « Je vais combattre le Dieu du Ciel. » À cause de l'angoisse qui l'étreignait, provoquée par la force de sa concupiscence et la volonté que son ambition se réalise, il [ne pouvait] supporter la mention (*dhikr*) d'un autre que lui-même comme plus puissant que lui. Il voulut donc effacer toute mention de lui. Il [dit aux] gens de son royaume : « Je l'ai combattu et je l'ai tué. » Et il leur montra la flèche ensanglantée qui était retombée [du ciel]. Voilà le fruit de la passion qui t'abaisse à assouvir tes concupiscences et à poursuivre ce qui est de même nature qu'elle (*mā huwa min jinsi-hi*). […] Au moyen de la connaissance, Dieu – exalté soit-Il – délivre le croyant de la prétention à la Seigneurie et du dessein d'entrer en guerre contre Lui, car son âme a connu avec certitude et a renoncé à cette prétention. Au contraire, elle n'en réclame pas autant pour lui car il n'est pas digne d'une telle prétention, impropre à sa nature.[175]

La peur d'être disqualifié par ce concurrent qu'est Dieu conduit l'homme à s'ériger lui-même en divinité. Le fait même de s'appuyer sur ses propres forces est une sorte de divinisation de lui-même, « impropre à sa nature ». Il ne peut faire plier la volonté de Dieu à laquelle il s'oppose et qui s'oppose à lui, mais il cherche à faire plier la volonté des autres en s'arrogeant un pouvoir « seigneurial » qui leur inspire admiration et estime d'une part, peur et crainte de la menace d'autre part et par lequel il obtient d'eux tout ce qu'il désire :

> L'amour de la louange, du pouvoir temporel, des affections et de la grandeur provient de la concupiscence [qui porte en elle le désir] de puissance et de gloire. [L'homme] n'aime l'attrait de la puissance et ne la désire que pour pérenniser le bien-être de l'âme car il sait que lorsqu'il obtient la puissance, la gloire et la grandeur aux yeux des hommes, il obtient ce qu'il souhaite et tout ce en quoi il se trouve un plaisir pour le corps et l'âme. Il aura alors assujetti tous les hommes, afin que tous [s'accordent à] ce qu'il veut, que personne ne s'oppose à lui et qu'il obtienne ainsi le plaisir de tout ce vers quoi l'attire la passion et de tout ce à quoi elle l'incite. La passion t'incline à rechercher le plaisir et à assouvir la concupiscence.

[175] *Ibid.*, p. 158-159.

> Lorsque donc [l'homme] a peur de ne pas obtenir ce qu'il veut, il assujettit tous [ses semblables] car il connaît les causes [qui les conduisent à] l'assujettissement [et sait par quels moyens l'obtenir] : soit en conquérant leurs cœurs, soit en leur inspirant de la peur grâce à la puissance qu'ils observent chez lui du fait qu'on se plie à sa parole et qu'on exécute ses ordres.[176]

Comme l'analyse G. Gobillot, la recherche effrénée du pouvoir en ce bas monde s'explique pour l'auteur par l'espoir insensé d'échapper à la mort, cet état psychologique étant désigné chez l'auteur par « le terme *walah*, tiré de la racine *waliha, yalihu* qui renvoie à l'ensemble des terreurs à demi inconscientes liées […] à la peur de la destruction et de la mort. […] Cette crainte est à l'origine de tous les vices susceptibles d'entraîner la mort du cœur et de l'esprit. » [177] L'insatiable appétit de jouissances terrestres et la peur pour la subsistance décrites par l'auteur dans les deux œuvres ici étudiées constituent les deux facettes de cette même angoisse viscérale face à la mort. Le redressement de l'âme consiste alors à substituer la crainte de Dieu à la terreur de la mort :

> Dieu a donné à l'homme le moyen de […] vaincre un feu par un autre en remplaçant, grâce à la science (*'ilm*), la crainte de ce qui peut survenir dans le monde par la crainte exclusive de Lui-même. […] Lui seul mérite d'être redouté et toute autre crainte, y compris celle de la mort, est dénuée d'objet réel. Cette science, Il la leur a rendue accessible par le langage, en se faisant appeler *Allāh*, nom lié à *ilāh* (la divinité). Or, ce nom provient précisément de la racine *waliha yalihu*. En se l'attribuant, Dieu se présente aux créatures comme le seul véritable objet de crainte (*muwallah ilayhī*).[178]

Mais le terme *walah* ne contient pas seulement la dimension de crainte. Il désigne une violente émotion de tristesse, d'amour ou de frayeur qui trouble et fait perdre la tête. Dans ces trois cas, il saisit celui qui l'éprouve et le met hors de sens, l'attire et le captive. Sara Sviri fait ainsi référence au *walah* comme un « rapt amoureux » associé par certains soufis au *wajd* (extase)[179]. Dieu captive et attire ainsi à Lui sa créature. Le terme conjugue en lui deux dimensions, celle de la crainte de Dieu, mais aussi celle du transport de joie et d'amour que le

---

[176] *Ibid.*, p. 157-158.

[177] Gobillot, G., *Le livre des nuances*, *op. cit.*, p. 71.

[178] Gobillot, G., *Le livre des nuances*, *op. cit.*, p. 74.

[179] Sviri, S., « The *Mysterium Conunctionis* and the 'Yo Yo Syndroma' : from Polarity to Oneness in Sufi Psychology », *Jung and the monotheisms, Judaism, Christianity and Islam*, London and New-York, éd. by Joel Ryce-Menuhin, Routledge, 1994, p. 197.

croyant éprouve pour Lui, le préservant de l'attraction des joies mondaines. Dans ce cas, Dieu se présente comme le seul véritable objet de joie et d'amour. C'est ce dernier sens que le terme prend dans la *Riyāḍa* et l'*Adab* :

> Les cœurs des serviteurs sont transportés (*awlaha*) par la Divinité (*'ulūhiyya*) de Dieu – qu'Il est puissant et grand. Le cœur de celui qui se prémunit contre ce que charrie l'âme demeure toujours avec Dieu – qu'Il est puissant et grand – quels que soient les états [animiques par lesquels il passe]. Il est toujours transporté d'amour et de joie pour Dieu (*huwwa abadan wālih bi-llāh*) – qu'Il est puissant et grand. Ce transport d'amour attache en effet le cœur à Dieu. Quant à celui qui cesse de prémunir son cœur contre les joies charriées par l'âme – joies elles-mêmes transmises [à l'âme] par la passion depuis la porte du feu de l'Enfer –, il est transporté par la passion. Les joies et l'amour qui viennent de Dieu transportent le cœur de celui qui se prémunit, et les joies mélangées à l'éclat trompeur, [qui proviennent de] la porte du feu de l'Enfer et de la passion, transportent le cœur de celui qui ne se prémunit pas. [180]

Le cœur est soumis à une tension entre deux inclinations opposées et entre deux « divinités », Dieu et la passion, qui ont chacune une localisation propre. Le lieu de la « Divinité de Dieu » se trouve « là-bas », dans l'au-delà, et attire vers le haut tandis que la passion ramène vers le bas, « ici », dans le monde, et ultimement vers l'Enfer. Cette tension est voulue par Dieu, elle est une mise à l'épreuve du serviteur :

> Dieu éprouve Son serviteur par ces deux joies : l'une là-bas, devant Sa grandeur, dont la place se trouve dans les cœurs, et l'autre ici, transmise par la passion. La passion l'éloigne du transport amoureux (*walah*) résidant là et le ramène ici. Celui qui se détourne de ce transport amoureux là pour se tourner vers celui-ci est séparé de Dieu – qu'Il est puissant et grand – par un voile. Il est emporté loin du transport amoureux [pour Dieu], son cœur suit l'âme lorsqu'elle revient au transport [provoqué par] la passion, il court alors à l'échec et à sa perte. Dieu – qu'Il est puissant et grand – met ainsi en garde Ses serviteurs: « Que vos richesses et vos enfants ne vous distraient pas du souvenir de Dieu. » Puis Il dit : « Ceux qui agissent ainsi sont les perdants. » (S. LXIII, 9)[181]

---

[180] *Riyāḍa*, p. 54.
[181] *Ibid.*, p. 54-55.

L'homme est entraîné dans une spirale mortifère qui l'éloigne de la vraie vie, celle du cœur, qui provient de la vie même de Dieu. Al-Tirmidhī décrit ainsi la mort du cœur qui s'éloigne alors du « lieu de la Divinité (*maḥall al-'ulūhiyya*) » et est happé par l'âme instigatrice du mal, celle qui voue un culte à la passion, un culte « contraire » à celui exigé par Dieu avec ses limites, ses sanctions, ses lois :

> C'est pourquoi l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : « Il n'y a pas sous le ciel de dieu que l'on adore au détriment du seul vrai Dieu – qu'Il est puissant et grand –, qui ne Lui soit plus haïssable que la passion. » Et Dieu dit – qu'Il est puissant et grand : « N'as-tu pas vu celui qui prend sa passion pour une divinité ? » (S. XLV, 23). Lorsqu'ils suivent leurs passions et ne redressent pas leurs âmes, les cœurs [des serviteurs] s'éloignent du lieu de la Divinité (*maḥall al-'ulūhiyya*) pour [suivre] la passion et se réjouir de ce que la passion transmet des joies du monde. Ils perdent alors [le respect] des limites [fixées par Dieu], abandonnent le culte dû à Dieu, ils trahissent le dépôt (*'amāna*) et leurs cœurs meurent à la vie du Vivant, Celui qui subsiste par Lui-même (*al-Qayūm*).[182]

Al-Tirmidhī rappelle à ses auditeurs que seul Dieu possède le pouvoir de donner la vie et de subsister par lui-même. Lui seul porte le nom d'*al-Qayūm*, le Subsistant, le Vivant : « Nulle divinité sinon Lui, le Vivant, Celui qui confère l'être. »[183]

Les deux dimensions de crainte et d'amour conjugées dans le terme *walah* correspondent aux deux dimensions de la Seigneurie de Dieu sur le croyant. Elles se manifestent dès les jours de la préexistence par l'alternance entre le déversement de la lumière – don aux hommes de la vie, de l'amour et de la miséricorde de Dieu qui leur procurent une joie – et la plongée dans les ténèbres, manifestation de sa toute-puissance, de son pouvoir contraignant de vie ou de mort sur eux, qui leur fait éprouver de la crainte à son égard. La notion de *walah* répond donc à la définition de la « *coincidencia oppositorum* [en arabe : *al-jam' bayna diḍḍayn*], c'est-à-dire la coexistence et l'intégration de deux opposés ou pôles intrinsèques au tout qu'est Dieu »[184]. Dans son article « Between Fear and Hope », Sara Sviri rappelle que la *coincidencia oppositorum* structure la pensée soufie en général et est le fondement de tout le système tirmidhīen en particulier. Cette structure s'applique aussi bien à la nature divine et à ses attributs qu'au comportement éthique humain, oscillant lui aussi entre

---

[182] *Riyāḍa*, p. 55-56.
[183] Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 256.
[184] Sviri, S., « Between Fear and Hope… », *op. cit.*, p. 317.

deux pôles élémentaires : la crainte (*khawf*) et l'espoir (*rajā'*). Il s'agit de l'une des paires antithétiques les plus anciennes dans la littérature soufie mais aussi de la tradition islamique dans son ensemble.

Al-Ḥārith al-Muḥāsibī (165/781-243/837), l'un des précurseurs de la systématisation de la pensée mystique, a décrit la fluctuation pychologique du croyant entre angoisse et espoir, ces deux états psychologiques correspondant à la prise de conscience de la menace de Dieu et de son châtiment ou à la contemplation de Dieu aimant, bienveillant, qui récompense le juste. Ces paires de termes antithétiques se trouvent déjà dans le Coran (crainte/espoir, châtiment/miséricorde, patience/reconnaissance, intérieur/extérieur…) et les mystiques les ont intégrées à leur vocabulaire technique. Leur méthode consiste à rechercher un équilibre entre ces deux pôles psychologiques opposés. Le déséquilibre, considéré comme une maladie qui requiert un traitement approprié, résulte de l'importance disproportionnée que prend un pôle par rapport à l'autre comme par exemple désespérer de la miséricorde de Dieu ou au contraire faire preuve de légèreté face à la gravité du Jugement divin. Chaque excès a donc son antidote : s'il s'agit de la tendance au désespoir, il est nécessaire de donner l'antidote de l'espoir en Dieu, s'il s'agit de la tendance à la négligence, l'antidote est la crainte de Dieu.

Mais la mystique musulmane, dans la voie d'ascension spirituelle qu'elle propose, n'en reste pas à la recherche d'un équilibre entre les pôles. La *coincidencia oppositorum* suppose une synthèse des deux pôles contraires pour ensuite les transcender. Les maîtres soufis affirment qu'une première étape est nécessaire où l'aspirant passe par l'alternance entre le pôle négatif et le pôle positif. Cependant, les deux pôles ne sont pas véritablement équivalents et c'est l'aspect positif qui doit ultimement l'emporter, sans pour autant annihiler l'autre (ce qui reviendrait sinon au déséquilibre). C'est le cas par exemple lorsque, une fois la phase d'équilibre acquise entre peur et espoir, l'espoir se transforme en amour pour Dieu, l'aspirant franchissant alors une étape supérieure de la voie, passant de la dualité de deux pôles extrêmes à une unité intérieure doublée d'une union ou en tout cas d'une proximité plus grande avec l'Un[185].

Ce dépassement de la polarité par prédominance du pôle positif se retrouve dans la conception même de Dieu. Le cheminement spirituel répond au modèle divin exprimé par ce hadith *qudsī* : « Ma miséricorde précède Ma colère ! » Sara Sviri, dans une magistrale démonstration, montre que la tradition islamique, à travers ce hadith, se fait l'héritière d'un

[185] *Ibid.*

courant provenant du judaïsme. Elle mentionne le philosophe Philo Judaeus (m. vers 40 av. l'E.C.) pour qui la miséricorde divine précède et prédomine dès l'origine sur le pouvoir de la souveraineté. Son système philosophique a été marqué par la tradition rabbinique juive selon laquelle Dieu domine le monde au moyen de deux attributs : la miséricorde (*rahamin*) face au Jugement (*din*, *sedeq*). Elle cite également le Talmud de Babylone dans lequel Dieu lui-même prie afin que sa miséricorde supprime sa colère : en islam, c'est ce hadith *qudsī* qui y correspond[186].

Cette dialectique se retrouve dans le point central de la *Riyāḍa* et de l'*Adab* qui est la reconnaissance de la Seigneurie de Dieu : Dieu la fait reconnaître de gré ou de force, les hommes la reconnaissent de bon ou de mauvais gré. D'autres paires antithétiques apparaîtront tout au long de l'étude de ces deux œuvres : elles correspondent d'une part au pôle menaçant ou contraignant de Dieu, celui de sa Loi et de son Jugement et d'autre part au pôle bienveillant et « libérant » de Dieu, celui de son Amour et de sa Miséricorde : *jalāl* (Majesté)/*jamāl* (Beauté), *'aẓma* (Grandeur)/*raḥma* (Miséricorde)… Chez le croyant ces pôles divins produisent tristesse (*ḥuzn*)/joie (*farḥ*), amertume (*marāra*)/douceur (*ḥilāwa*)-saveur (*dhawq*), frissonnement de peur/détente, pesanteur (*thaql*)/légèreté (*khafāfa*), patience (*ṣabr*)/satisfaction (*raḍā*) etc. La *coincidencia oppositorum* en mystique est toujours bénéfique puisque c'est elle qui permet au mystique de cheminer jusqu'à Dieu. Même le pôle dit négatif a un rôle positif. Le schéma polarité/équilibre/dépassement est ce qui permet à l'aspirant la transformation de sa psychologie, une spiritualisation de son âme dans la perspective d'une union à Dieu.

Or, chez le Sage de Termez, il existe, en quelque sorte, une *coincidencia oppositorum* entièrement négative parce qu'elle appartient au domaine animique seul, coupé du domaine spirituel qui relève du cœur. L'âme, pour reprendre l'expression de Sara Sviri tirée de la psychanalyse, souffre du « syndrome du yoyo »[187]. C'est ce qu'illustre le récit de la chute d'Adam et Ève : l'âme oscille entre un état de joie extrême, due à la jouissance du paradis et de la vie qui lui est assurée, et un état de tristesse extrême due à la perspective de la mort qui la terrifie. L'entité qui incline l'âme vers l'un ou l'autre de ces pôles est la passion, alliée du diable, dont l'étymologie même fait référence à un penchant, une inclination qui attire d'un côté vers la joie que procure la jouissance de biens terrestres et de l'autre vers la peur qui

---

[186] *Ibid.*

[187] Sviri, S., « The *Mysterium Conunctionis* and the 'Yo Yo Syndroma' : from Polarity to Oneness in Sufi Psychology », *op.cit*.

pousse l'homme à rechercher des garanties lui donnant l'illusion de son auto-subsistance et de la satisfaction de tous ses désirs. L'appropriation de la Seigneurie de Dieu par l'homme, la tyrannie, est en fait le point d'équilibre, la résolution ou le dépassement du « syndrome du yo yo » par l'âme : le tyran prétend à la Seigneurie de Dieu car tout comme Lui, il a la capacité de captiver les hommes et de leur inspirer de la crainte pour asseoir son pouvoir sur eux et les assujettir. Mais cette résolution est mensongère et illusoire. C'est pourquoi le Sage de Termez enseigne à démasquer le mensonge de l'âme.

Redresser l'âme de ses excès et la ramener à l'équilibre consiste donc dans un premier temps à lui donner un autre point de référence qu'elle-même en opérant une substitution (*tabdīl*). Le croyant doit opérer un premier *tabdīl* qui consiste à remplacer la passion par Dieu comme objet du *walah*. Il passe ainsi d'une adoration égolâtrique, celle de la passion (*hawā*)/divinité/idole derrière laquelle se cache le diable, à l'adoration du seul et véritable Seigneur et rétablit la pureté du monothéisme originel. C'est au moyen du cœur que le croyant peut sortir du domaine animique pour entrer dans le domaine spirituel. L'âme et le cœur constituent eux-mêmes deux pôles opposés qui doivent trouver un équilibre pour qu'ultimement, le cœur prédomine par la conformation de l'âme à lui. Cet équilibre et cette conformation passent par un combat sans merci entre les deux, le cœur devant sortir vainqueur pour dépasser et soumettre l'âme.

2.3. Le combat pour « gagner » le paradis le plus haut

Comme le relève Geneviève Gobillot dans ses travaux, al-Tirmidhī est héritier d'une conception qui peut être rattachée à l'origénisme comme à la gnose, à savoir la différence de « caractère » ou de « subtilité » entre les êtres[188]. La hiérarchie des saints se manifeste par une hiérarchie de nature, de « caractère », entre eux. L'auteur l'explique comme la conséquence du choix primordial posé dans la préexistence. Cette disposition est désormais définitivement scellée, sanctionnée par les décrets – l'être humain n'en peut plus bouger – et elle entraîne une hiérarchisation, une répartition en plusieurs catégories distinctes. Le décret – qui vient tout autant de la créature se déterminant par rapport à son Créateur, que du Créateur la maintenant dans cette détermination – fait que l'être humain doit assumer une certaine « qualité d'être », « personnalité » qu'il garde tout au long de son existence terrestre et jusqu'au Jugement dernier. C'est pourquoi G. Gobillot souligne que la liberté humaine est chez le Sage de Termez dans l'ordre de l'être[189].

Ces différences de subtilité entre les êtres déterminent également la « subtilité » de leur cheminement mystique qui a deux termes possibles : le premier est le paradis ; le second est la proximité avec Dieu, non seulement dans l'au-delà, mais déjà en cette vie. Cette conception se rapproche de l'idée néoplatonicienne selon laquelle il existe une différence essentielle entre le Paradis et la Proximité de Dieu[190]. Al-Tirmidhī s'appuie notamment sur un hadith attribué à Jésus, qu'il cite dans *Al-Durr al-maknūn :*

> D'après Jésus : « Il y a deux sortes de serviteurs : celui qui naît libre et généreux, dégagé des passions, ouvert, d'une nature douce. Il a été créé pur, son esprit est limpide et en harmonie avec son argile. Ne vois-tu pas comment l'argile pure est facile à travailler, comme elle s'étale facilement ? Celui qui a été créé à partir de cette argile est doux, généreux et pur. La mère qui a donné naissance à un enfant dur (*kazz*) constate qu'il a des difficultés à vaincre ses passions du fait de la rigidité de son argile, de sa rudesse, de sa résistance et de sa sécheresse. Son caractère est trouble, ainsi que son esprit, car ce dernier fonctionne dans le corps conformément à cette épaisseur. Si cet homme accède à la foi et à la crainte de son Seigneur, il sera pieux et solide dans sa piété, mais il ne sera pas apte à l'adoration pure. Son

[188] *Cf.* Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 126, note 126.
[189] *Ibid.*, p. 85-86.
[190] *Ibid.*, p. 126.

adoration sera mélangée avec la passion. Il ira au Paradis, mais le premier ira dans la Proximité divine. »[191]

Cependant, aucun homme n'est dispensé du combat contre sa nature, qui permet d'avancer le plus loin possible sur la voie, grâce à la connaissance et à la foi. Massignon affirme qu'al-Hakīm al-Tirmidhī « s'efforce d'identifier *ma'rifa* à *'īmān* »[192]. De fait, chez l'auteur, la foi est une lumière, tout comme la connaissance de Dieu. Les principaux éléments qui la définissent se trouvent dans le « hadith de Ḥāritha »[193], auquel l'auteur fait fréquemment référence et qu'il cite *in extenso* dans la *Riyāda* comme dans l'*Adab*[194]. Ce hadith rapporte un dialogue entre le Prophète et Ḥāritha, un jeune homme des 'Anṣār, donné en exemple de celui qui se convertit à l'islam :

> 'Abd al-Jabbār b. al-'Alā' b. Yūsuf b. 'Aṭiyya nous a dit qu'il avait entendu Thābit al-Bunānī – que Dieu, exalté soit-Il, le tienne en Sa miséricorde – mentionner ce propos qu'il tenait d'Anas – que Dieu l'agrée : « Tandis que l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – marchait, il rencontra un jeune homme des 'Anṣār et lui dit : 'Que deviens-tu Ḥāritha ?' Le jeune homme répondit : 'Je suis devenu un vrai croyant en Dieu – qu'Il est puissant et grand.' Le Prophète – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – lui dit : 'Prête attention à ce que tu dis, car toute parole [renvoie] à une réalité (*ḥaqīqa*)'. Ḥāritha dit : 'Ô Envoyé de Dieu, j'ai détaché mon âme de ce monde, passé mes nuits à veiller, mes jours à me priver d'eau. C'est comme si le Trône m'apparaissait au grand jour et que je voyais les gens du Paradis se rendre visite et les gens de l'Enfer souffrir'. Le Prophète lui dit : 'Mets en pratique ce que tu as vu' [variante dans l'*Adab al-nafs :* 'Mets en pratique cette connaissance']. [Puis il ajouta en aparté] : 'C'est un serviteur dont Dieu a illuminé le cœur par la foi.' Alors le jeune homme lui demande : 'Ô Envoyé de Dieu, demande pour moi à Dieu le martyre. Et l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – invoqua Dieu pour cela. On fit un jour appel à recrues pour la cavalerie. Ḥāritha fut le premier cavalier à enfourcher son cheval et le premier à tomber martyr. Sa mère le pleura, vint trouver l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – et lui dit : 'Ô Envoyé de Dieu, dis-moi où est mon fils !

---

[191] *Ibid.*

[192] Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, op.cit*., p. 293.

[193] Il s'agit de Ḥāritha b. Mālik al-'Anṣārī. Ce hadith est cité, avec des variantes, dans le *Musannaf* d'Ibn Abī Shayba (30425), dans le *Mu'jam al-kabīr* d'al-Ṭabarānī (3/266), dans le *Kāfī* d'al-Kulaynī (*Bāb ḥaqīqat al-l-'imān wa l-yaqīn*, n°3).

[194] *Cf. Riyāḍa*, p. 69 et *Adab*, p. 127.

> S'il est au paradis, je ne le pleurerai plus et n'aurai pas de chagrin. Et s'il n'est pas au paradis, je pleurerai sur lui tant que je vivrai en ce monde'. Il lui répondit : 'Ô Umm Ḥārith, il n'y a pas qu'un seul paradis (*janna*) mais plusieurs, et Ḥārith se trouve dans le paradis le plus haut (*al-firdaws al-'a'lā*'). Elle repartit en souriant et en disant : 'Bravo ! Bravo ! Ḥāritha !' »[195]

La foi est ainsi définie comme une illumination du cœur par Dieu qui a pour préalable une ascèse : le retrait du monde, la veille et le jeûne qu'al-Tirmidhī associe au fait d'éduquer son âme selon les règles qu'il expose tout au long de la *Riyāḍat al-nafs* et de l'*Adab al-nafs*. La requête du jeune homme et l'intercession du Prophète afin qu'il obtienne le martyre sont directement liées au thème du combat contre l'âme. Dans l'*Adab* en particulier, al-Tirmidhī fait l'analogie entre *jihād* et *mujāhada*. Les deux types de combat ont la même référence scripturaire, citée de nombreuses fois par le Sage de Termez : « Combattez pour Dieu car il a droit à la lutte que les croyants mènent pour Lui (*jāhidū fī Allāh ḥaqq jihādi-hi*). »[196] Le combat militaire pour Dieu allant jusqu'à la mort en martyr sert de paradigme au combat à mort contre les mauvaises inclinations de l'âme.

Cette illumination est également une vision qui fait de Ḥāritha un « vrai croyant en Dieu ». Elle revient à une auto-révélation de Dieu (*tajallī*) dans le cœur. Jamal Elias rappelle que certaines écoles de philosophie mystique considéraient le Trône divin, le septième ciel, comme le lieu de cette révélation divine. Un penseur postérieur au Sage de Termez tel qu'Ibn 'Arabī (m. 638/1240) voyait le cœur comme un microcosme du Trône de Dieu, le cœur pouvant embrasser toute chose. C'est à partir de ce concept que s'est développée toute une réflexion sur la notion de « l'homme parfait » (*al-insān al-kāmil*)[197]. Ḥāritha, le parfait croyant, qui a préservé le miroir de son cœur de la rouille des concupiscences animiques par son ascèse, voit se refléter en lui les mondes célestes :

> Si tu prémunis ton cœur de la brûlure des concupiscences de la même façon que tu préserves ton miroir de la chaleur de ta respiration [afin qu'il ne s'embue pas], le Royaume (*malakūt*) se représente dans ton cœur au point que [tout] devienne visible

---

[195] *Riyāḍa*, p. 69.

[196] Sourate XXII (Le pèlerinage/*Al-Ḥājj*), verset 78.

[197] *Cf.* Elias, J., « Throne of God », *Encyclopaedia of the Qurʾān*, General Editor : Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Consulted online on 11 October 2017. http ://dx.doi.org.prext.num.bulac.fr/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00420

> pour toi, [depuis] les Cieux jusqu'au Trône divin. Tu le regardes avec les yeux de ton cœur comme si tu le voyais de tes propres yeux, ainsi que le narre Ḥāritha.[198]

La vision ravive la conscience du Jugement divin, de la promesse du paradis pour les croyants fidèles et de la menace de l'enfer pour les infidèles.

Enfin, la foi doit mener à la plus haute destinée, au « paradis le plus haut ». La tradition musulmane associe le trône divin avec ce paradis le plus haut – qui n'a pas pour nom *janna* mais *firdaws* –, notamment à travers un hadith mis dans la bouche d'Ibn 'Abbās, selon lequel il y a sept paradis contigus, répliques des sept couches concentriques de l'enfer, dont le plus élevé, le *firdaws*, est au centre, sous le Trône.[199] Le cheminement mystique est envisagé sur le modèle du voyage nocture du Prophète, c'est-à-dire conçu comme une ascension par étapes. Josef Van Ess remarque ainsi que dans certains récits du *mi'rāj*, « la vision du Trône (*'arsh*) constitue un point de départ (ou d'attache) pour le thème de l'ascension[200]. »

---

[198] *Adab*, p. 105-106.

[199] *Cf.* Gardet, L., *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967, p. 335.

[200] Van Ess, J., « Le Mi'rāj et la vision de Dieu », dans Amir-Moezzi, M.-A. , *Voyage initiatique en terre d'islam*, *op. cit.*, p. 45.

DEUXIÈME PARTIE

RENDRE À DIEU LE CULTE AUQUEL IL A DROIT

CHAPITRE I – LA FIDÉLITÉ AU PACTE PRIMORDIAL PAR LES ACTES

Dans la *Riyāḍa* et l'*Adab*, l'auteur insiste sur la mise à l'épreuve, voulue par Dieu, que représente la vie terrestre. Il s'agit pour l'homme de prouver sa fidélité au Pacte. Cette mise à l'épreuve porte sur deux points : le premier est, comme dans les étapes de la préexistence, la reconnaissance de l'unicité divine et la fidélité à la foi monothéiste, et le second, qui en est le corollaire, est la fidélité à l'observance de la loi divine.

C'est au sein de sa nature concupiscente que le serviteur montre ici-bas sa fidélité au Pacte. Dans le passage suivant, le Pacte ne porte plus directement sur la reconnaissance de la Seigneurie de Dieu mais sur la Révélation coranique et les lois qu'elle dicte quant au droit usage des sept membres. L'auteur se place donc maintenant sur le plan de la Loi révélée, sur le plan de ce qui est licite et illicite en ce monde :

> Dieu, en effet, a conclu avec le serviteur le Pacte [selon lequel] il n'use de ses membres que conformément à ce que Dieu permet dans la Révélation et à travers la bouche des envoyés.[201]

[201] *Riyāḍa*, p. 46.

1. LE DISCERNEMENT DE LA FRONTIERE LICITE/ILLICITE

1.1. Les actes à la lumière du droit (*ḥaqq*) et de la vérité (*ḥaqīqa*)

Le verset relatif au combat pour Dieu est également lié à l'élection des croyants par Dieu : « Combattez pour Dieu, car Il a droit à la lutte que les croyants mènent pour Lui. C'est Lui qui vous a choisis (*ijtabā-kum*). Il ne vous a imposé aucune gêne dans la religion. »[202] Al-Tirmidhī interprète ce verset selon son système anthropologique : ce qui est premier, le plus originaire en l'homme, c'est la lumière reçue avant même sa création physique, lumière qui est la marque de l'élection de Dieu et qui octroie au cœur sa souveraineté sur l'âme. Sans cette lumière originaire, non seulement le disciple n'aurait aucune clairvoyance sur lui-même, mais il ne pourrait pas non plus combattre. Par eux-mêmes, par leurs propres forces, les serviteurs ne peuvent se sauver, il faut au préalable que Dieu leur fasse don de la lumière de la miséricorde et de la connaissance :

> Puis, lorsque Dieu sut que le combat était dur et pénible pour les serviteurs, Il les instruisit de Son don, de Son bienfait, de Sa bienveillance et de Sa bonté envers eux car Il dit – qu'Il est puissant et grand : « C'est lui qui vous a choisis (*ijtabā-kum*). » Il leur fait donc savoir que s'Il ne les avait pas élus (*ijtāba-hum*), si Son choix (*'ikhtiyār*) ne s'était porté sur eux, ils n'auraient pas reçu la lumière de la miséricorde ni la lumière de la connaissance, car ils étaient captifs aux mains de l'ennemi, bois prêt à brûler au feu.[203]

Le combat consiste à puiser dans la connaissance de Dieu la force de mettre en pratique de manière effective le contenu de la foi, dont fait partie la Loi révélée. Les critères qui rendent valide la profession de foi au Dieu unique varient selon les écoles juridiques et théologiques. Al-Tirmidhī insiste sur les trois conditions constitutives suivantes :

> Dieu les appelle à confesser Son unicité par le cœur, la parole et les actes, et celui qui accepte l'ensemble [de ces trois conditions voit] sa connaissance de l'unicité de Dieu s'affermir. Son cœur s'apaise, sa langue se fait l'interprète de ce qui est dans sa conscience et il est déterminé à agir en fonction de cette connaissance car il y a mis sa foi. Tout cela advient simultanément dans le serviteur.[204]

---

[202] Sourate XXII (Le pèlerinage/*Al-Ḥājj*), verset 78.
[203] *Riyāḍa*, p. 42.
[204] *Adab.*, p. 91-92.

L'effectivité de la mise en pratique de la foi est contenue dans le concept de *ḥaqq* qui possède deux dimensions inséparables. La première est la dimension spirituelle, celle de la vérité : la connaissance de la vérité, de la réalité qu'est Dieu lui-même. La seconde est la dimension légale, celle du droit : *ḥaqq* peut signifier aussi bien devoir que droit, en l'occurrence ici le droit de Dieu à ce que ses créatures lui rendent un culte et agissent conformément à Sa loi :

> *Al-ḥaqīqa*, c'est la « vérité », non au sens de l'adéquation de la représentation à la réalité, mais au sens de la « réalité vraie, effective ». La « vérité » est ce qui participe à la nature du réel, (*al-ḥaqq*) ; or ce « réel » n'est pas un être neutre et indifférent, mais c'est un des noms coraniques de Dieu, *al-ḥaqq*, qui est aussi bien « le Vrai » que « le Réel » et « ce qui a droit à ce qu'on lui fasse droit ».[205]

Cette parfaite participation à la nature du réel est incarnée par la figure paradigmatique du combattant qu'est Ḥāritha. Dans l'échange qu'il a avec le Prophète, il commence par affirmer qu'il est devenu « un véritable croyant », ce qui revient à une profession de foi « par la parole ». Mais cela ne suffit pas, c'est pourquoi le Prophète met en garde le jeune homme et cherche à vérifier si cette profession de foi par la parole correspond à une réalité, c'est-à-dire à une réelle connaissance de Dieu :

> 'Que deviens-tu Ḥāritha ?' Le jeune homme répondit : 'Je suis devenu un vrai croyant en Dieu – qu'Il est puissant et grand.' Le Prophète – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – lui dit : 'Prête attention à ce que tu dis, car toute parole [renvoie] à une réalité (*ḥaqīqa*)'.[206]

La réponse de Ḥāritha démontre au Prophète qu'il est réellement devenu croyant puisqu'il énonce l'un des articles de foi les plus importants de l'islam, à savoir que chacun devra répondre de ses actes et sera soumis au jugement divin, jugement débouchant soit sur une condamnation, l'Enfer, soit sur le salut, le Paradis :

> Ḥāritha dit : 'Ô Envoyé de Dieu, j'ai détaché mon âme de ce monde, passé mes nuits à veiller, mes jours à me priver d'eau. C'est comme si le Trône m'apparaissait au

[205] Jambet, C., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 18.
[206] *Riyāḍa*, p. 69.

grand jour et que je voyais les gens du Paradis se rendre visite et les gens de l'Enfer souffrir'.[207]

Le Sage de Termez insiste donc tout au long de la *Riyāḍa* sur le critère essentiel d'après lequel l'homme sera jugé : celui du respect de la Loi divine qui instaure la frontière entre le licite et l'illicite, deux catégories qui relèvent du droit (*ḥaqq*). C'est pourquoi le signal du combat est également donné en amont du péché, lorsque se manifeste la tentation de transgresser la frontière entre le licite et l'illicite :

> Le serviteur s'engage donc dans le combat contre l'âme lorsque se présente à lui la pensée d'une concupiscence qui lui est interdite. Il incombe alors au serviteur de la combattre au moyen de son cœur, de ce qu'il y a en lui de connaissance, en s'attachant aux avertissements que Dieu – qu'Il est puissant et grand – lui a adressés en termes de promesse et de menace, de rappel de la mort, du Jour des Comptes, de la tombe, du Jour de la Résurrection et du Jugement, afin que l'âme et l'ennemi soient repoussés.[208]

Le Paradis et l'Enfer sont des réalités de foi connues parce qu'elles ont été vues par le cœur illuminé par Dieu, selon le même processus que la lumière originelle touchant les entités humaines au moment de leur existentiation. Cette vision par illumination n'est par ailleurs possible qu'au terme d'une ascèse. Sara Sviri remarque ainsi que chez les mystiques, la progression spirituelle est exprimée selon une ligne ascétique (*riyāḍa*, *mujāhada*), plutôt formelle et externe, redoublée par une ligne sous-jacente, contemplative (*ru'ya*, *mushāhada*, *murāqaba*).[209] Mais la connaissance des réalités de foi professée verbalement doit encore être attestée par les actes. C'est pourquoi, après avoir vérifié que la profession de foi de Ḥāritha correspondait bien à une réelle connaissance de Dieu, le Prophète l'exhorte à mettre en pratique ce qu'il a vu : « Le Prophète lui dit : 'Mets en pratique ce que tu as vu'. [Puis il ajouta en aparté] : 'C'est un serviteur dont Dieu a illuminé le cœur par la foi.' »[210]

Al-Tirmidhī explicite le processus qui mène à cette dernière affirmation du Prophète. Tout acte de suspension de la satisfaction d'une concupiscence entraîne une « avance », une « récompense » qui est une lumière octroyée par Dieu. Les lumières « viennent au secours »,

---

[207] *Ibid.*, p. 69.
[208] *Ibid.*, p. 46.
[209] Sviri, S., « Between Fear and Hope… », *op. cit.*, p. 337-338.
[210] *Riyāḍa*, p. 69.

« assistent » la foi présente dans le cœur qui peut alors rayonner jusque dans la poitrine et par conséquent jusqu'aux membres, imprimant en eux le mouvement et l'action conformes à cette lumière accompagnée de « la peur, la crainte et la pudeur » :

> La foi se trouve dans le cœur mais elle ne brille pas dans la poitrine, car les nuées provoquées par les concupiscences cernent le cœur dans la poitrine et les péchés l'envahissent. Mais lorsque le serviteur se repent, son cœur est poli par la repentance, et lorsqu'il combat l'âme et la redresse jusqu'à ce que la fumée des concupiscences ainsi que l'impétuosité de la passion se dissipent, les lumières viennent au secours de la foi qui se trouve dans le cœur, et ce dernier rayonne et brille dans la poitrine. C'est lorsqu'il brille dans la poitrine que [l'on dit] : « [Voici] un serviteur dont Dieu – qu'Il est puissant et grand – a illuminé le cœur par la foi. » Lorsque le cœur est illuminé par Dieu, il éclaire la poitrine, les choses émanent de cette lumière, accompagnées de la peur, de la crainte et de la pudeur et parviennent jusqu'aux membres. Ceux-ci agissent alors avec splendeur et éclat, en respectant les limites et la mesure ordonnées par Dieu.[211]

La souveraineté, l'autorité et le principat du cœur sur les membres viennent de la connaissance dont il est le siège ; sa force « vient de la lumière[212] ». La connaissance n'est pas seulement une théorie qui servirait de point de référence intellectuel pour la pratique ou l'agir. En effet, la lumière de la foi ou la lumière de la connaissance a un pouvoir efficient qui va s'amplifiant au fur et à mesure du combat que le cœur mène contre l'âme. La gnose prône certes le salut par la connaissance, mais cette connaissance est reçue dans un organe, le cœur, qui est à l'origine de l'action. La connaissance donne donc le pouvoir d'agir.

Le vocabulaire militaire appliqué à ce combat spirituel fait état de la dispersion, de la soumission et du repli de celui qui est vaincu et qui se cache. Le cœur, lorsqu'il est asservi par l'âme, voit ses « soldats » que sont l'intellect, l'entendement et la mémoire, se disperser et se replier dans les organes qui sont leurs sièges respectifs au profit de l'instinct aveugle de la concupiscence. La connaissance dont ils sont les instruments ne peut plus opérer parce qu'ils ne peuvent plus communiquer entre eux, elle est retenue prisonnière. L'ennemi a donc le champ libre pour perpétrer l'acte qui lui est propre, le péché :

---

[211] *Ibid.*, p. 70.
[212] *Ibid.*, p. 44.

> Le cœur est asservi, l'intellect caché et la poitrine envahie par la fumée de la concupiscence. L'âme, du fait de ce qu'elle transmet, asservit le cœur car l'intellect a été dominé, la connaissance s'est retirée, l'entendement s'est dispersé, la mémoire avec l'intellect est cachée dans le cerveau et l'âme a commis son péché du fait de la force qu'elle trouve dans la concupiscence. L'ennemi [entraîne le serviteur à] repousser, différer et remettre à plus tard sa demande de pardon à Dieu.[213]

Grâce au redressement de l'âme, le cœur, souverain des membres, rétablit son ascendant sur elle, son ennemi. Il renverse donc l'issue du combat à son avantage. Le cœur et l'âme fonctionnent comme un système de vases communicants où le trop-plein de l'un s'épanche dans l'autre. Lorsque l'un s'affaiblit, l'autre se fortifie, lorsque l'un revit, l'autre se meurt, lorsque l'un se remplit, l'autre se vide. Chaque fois que le serviteur nourrit et satisfait les concupiscences de son âme, elles se multiplient, se fortifient jusqu'à déborder sur le cœur et le tuer. Mais lorsque le serviteur redresse son âme et qu'il s'interdit la satisfaction d'une concupiscence, l'âme se vide de cette concupiscence tandis que le cœur reçoit une lumière. Le cœur se remplit alors progressivement de lumières qui dispersent la fumée des concupiscences et manifestent son pouvoir devant lequel l'âme se rend. Dans cet état de reddition, elle fait acte d'obédience au cœur et cesse d'être l'alliée de l'Ennemi qui, lui, prend peur, se retire et se cache :

> Les satisfaits (*al-rāḍiyūn*) […] intensifient les privations de l'âme afin qu'elle s'amenuise et s'épuise. Chaque fois qu'ils la privent d'une concupiscence, Dieu fait venir dans le cœur une lumière. Ainsi le cœur se fortifie et l'âme s'affaiblit. Le cœur revit par Dieu – glorifié et loué soit-Il – et l'âme meurt en laissant derrière elle les concupiscences. Le cœur s'emplit de lumières, l'âme se vide des concupiscences et la poitrine est alors illuminée par ces lumières. Le cœur mène l'âme par la peur (*khawf*), la crainte (*khashya*) et la pudeur (*ḥayā'*) ; elles la maîtrisent (*istawlā 'alā al-nafs*) et l'assujettissent (*qahara-ha*). La maîtrise (*wilāyat al-qulūb*) des cœurs sur les âmes passe par l'autorité (*'imra*) accordée aux cœurs du fait de la connaissance qui est en eux. Et le cœur acquiert maîtrise et pouvoir sur l'âme dans la mesure où il l'éduque. Lorsque les lumières provenant du cœur brillent dans la poitrine et que celle-ci se vide des fumées des concupiscences, le cœur montre son pouvoir, l'âme

[213] *Ibid.*, p. 42.

> se soumet alors et devient docile, elle se rend et se livre tandis que l'ennemi se cache et prend peur.[214]

L'auteur utilise une analogie entre d'une part le dévoilement de la grandeur et de la majesté de Dieu (*tajallī*), qui fait montre ainsi de son pouvoir et assujettit le cœur, et d'autre part le cœur qui fait montre de son pouvoir à l'âme et l'assujettit. Cette maîtrise, ce pouvoir est donné au cœur non seulement par la lumière de la foi, la lumière de la connaissance, mais aussi par la lumière de la grandeur et de la majesté divines. Le pouvoir donné au cœur est celui-là même de Dieu, d'où son efficacité. Le pouvoir que possède Dieu d'imposer de gré ou de force sa loi à ses créatures est transmis au cœur à travers la « peur, la crainte et la pudeur » qui donnent une impulsion à l'âme, aux concupiscences et par conséquent aux membres, celle de respecter la loi divine :

> Le cœur se soumet cependant lorsque se manifestent à lui la grandeur et la majesté de Dieu (*yatajallā la-hu 'aẓma wa jalāl Allāh*) – qu'Il est puissant et grand – qui suscitent en l'âme la peur, la crainte et la pudeur vis-à-vis de Lui et qui font que le cœur [Le] redoute. En effet, lorsque l'âme prend peur et se soumet, le cœur redoute Dieu et est saisi de honte, les membres se calment, le cœur les maîtrise et les maintient dans les limites fixées par Dieu. Mais si le serviteur cesse de redresser son âme, l'impétuosité des concupiscences ainsi que leur douceur et leur éclat cernent le cœur, tels de la fumée ou des nuages […]. Ainsi la lumière de la grandeur et du pouvoir (*nūr al-'aẓma wa al-sulṭān*) ne se manifeste pas dans toute sa majesté dans la poitrine et le serviteur perd l'action que la peur, la crainte et la pudeur exercent sur le cœur et l'âme. [215]

Ici l'auteur insiste sur le rôle positif de la crainte de Dieu et de son Jugement. La peur de Dieu peut être soit négative, comme c'est le cas de ceux qui le reconnaissent de mauvais gré, soit positive, lorsqu'elle est une crainte révérentielle envers Dieu. Elle permet au serviteur de contrôler ses membres, c'est-à-dire ses actes. En revanche, en l'absence de redressement de l'âme, le pouvoir d'agir droitement est diminué, voire anéanti car la fumée des concupiscences empêche la manifestation de la lumière « du pouvoir ».

---

[214] *Ibid.*, p. 51.
[215] *Ibid.*, p. 48.

1.2. La règle maîtresse du redressement de l'âme : le jeûne de l'action

Les actes, ou l'action, sont définis ici comme des mouvements, mouvements accomplis par les sept membres ou sens. Et la dynamique interne à ses mouvements, ce qui « meut les mouvements » des membres, si l'on peut dire, est leur concupiscence propre. Chaque membre a un appétit qui réclame à être assouvi. La logique bouddhiste d'un acte identique pouvant provenir, soit d'un mouvement altruiste et désintéressé, soit d'une tendance égoïste, se perçoit chez l'auteur de la manière suivante : dans le premier cas l'acte correspond à la catégorie du permis et du licite, parce que la concupiscence est assouvie depuis le cœur selon l'ordonnancement et les dispositions voulues par Dieu ; dans le second cas, l'acte est livré à la seule dynamique aveugle de sa concupiscence qui n'a instinctivement d'autre but que de rechercher sa satisfaction. Même la satisfaction de la concupisence ne l'arrêtera pas puisqu'elle a pour siège l'âme, par nature insatiable. C'est pourquoi le péché ne se situe pas en soi dans la satisfaction des concupiscences mais dans l'excès auquel elles peuvent mener. De plus, la distinction entre deux motivations différentes pour un acte identique sert au Sage de Termez à donner un fondement et un contenu aux catégories juridiques du licite et de l'illicite. Un même acte peut être qualifié de licite ou d'illicite. Si le mouvement qui est à l'origine de l'acte est désintéressé, le cadre et les dispositions divines délimitant le domaine du licite sont forcément respectés. Si le mouvement qui est à l'origine de l'acte est égoïste, il peut rentrer dans le cadre du licite mais il tend à le transgresser ou le transgresse effectivement. Il prend l'exemple de l'acte sexuel : l'acte est toujours le même mais il sera licite ou illicite selon qu'il sort ou non des dispositions de la loi divine. Il est licite s'il entre dans l'ordre établi par Dieu d'un mariage légal, sinon, il sort forcément de l'ordonnancement divin et de la Loi et devient illicite :

> À chaque membre correspond donc une unique concupiscence. Dieu a rendu licites au serviteur la satisfaction de cette concupiscence et le contentement de cette avidité selon telle prescription et telle disposition, et Il les a rendus illicites selon telle autre prescription et telle autre disposition. [C'est le cas de] la femme avec laquelle un homme couche parce qu'il est marié avec elle – et elle lui est alors licite – ou avec laquelle il couche sans être marié – et elle lui est alors illicite. Et ainsi pour tous les mouvements qui proviennent des membres.[216]

[216] *Ibid.*, p. 46.

La Loi est paradoxalement une mise à l'épreuve du croyant dans sa nature concupiscente tout en étant une miséricorde, un guide pour les croyants qui les préserve du mal et de la corruption qu'entraîne cette même nature concupiscente. La Loi est là pour juguler le mal que les hommes s'infligeraient sinon les uns aux autres :

> Car lorsque Dieu sut qu'ils abandonnaient les limites et les devoirs [qu'Il leur avait fixés] à cause des concupiscences qui se mêlaient à eux, de la faiblesse de leur foi et de leur peu de certitude, Il sut que se produiraient chez ces créatures des choses dont les causes se trouvent dans la passion et la concupiscence. […] Il écarta loin d'eux certaines choses par miséricorde envers eux et par respect pour eux – car celui qui croit et entre dans Son amitié (*walāya*) et Son parti sera heureux dans Son paradis – et Il leur interdit (*ḥarama*) [de porter mutuellement atteinte] à leur vie, leurs richesses et leurs biens.[217]

Al-Tirmidhī insiste donc sur la solidarité qui doit unir les croyants formant communauté, le culte rendu à Dieu comportant d'une part une purification par l'exercice des piliers de l'islam – le corps est purifié par les cinq prières quotidiennes, les biens matériels sont purifiés par l'aumône, les fautes sont purifiées par la prière du vendredi, les péchés graves sont purifiés par le pèlerinage – et d'autre part le respect des liens du sang et des solidarités sociales (voisins, voyageurs, esclaves) :

> Il interdit l'usure (*al-ribā*) et recommande de se soutenir (*al-muwāsāt*) mutuellement et de prêter sans intérêt (*al-taqāruḍ*) car Il dit : « N'oubliez pas d'user de générosité (*faḍl*) les uns envers les autres » (S. II, 237). Il y a [dans ce verset] une recommandation à s'encourager et se protéger les uns les autres, un encouragement à faire œuvre de bienfaisance les uns envers les autres par compassion et bienveillance car les uns et les autres sont l'élite et la fine fleur de Dieu (*khāṣṣata-hu wa ṣafwata-hu*). Il les exhorte à [accomplir] les cinq prières afin de purifier leurs corps, à [pratiquer] l'aumône afin de purifier leurs biens, à assister à la prière du vendredi afin de se purifier de leurs fautes, à [accomplir] le pèlerinage afin d'être affranchi du joug des péchés graves. Il les exhorte [à respecter] les liens du sang en se montrant miséricordieux les uns envers les autres, ainsi Il leur fera miséricorde, à [prendre part] au combat (*jihād*) afin qu'Il prenne parmi eux des martyrs et les élève à des degrés supérieurs. Puis Il les exhorte à une autre forme de culte [en exerçant] la piété

[217] *Adab*, p. 141.

filiale envers leurs parents, la gratitude envers eux du fait qu'ils les ont éduqués car Il hait l'ingrat (*kafūr*). Il les exhorte à la bienfaisance (*'iḥsān*) envers le voisin, le prochain, le compagnon de voyage, l'hôte et l'esclave car tous y ont droit (*ahl ḥuqūq*). Il exhorte donc à la bienfaisance à leur égard en [signe de] gratitude envers eux. Toutes ces choses sont [une forme] d'adoration (*'ibāda*) par lesquelles ils rendent un culte (*ta'budu-hum bi-ha*) à Dieu.[218]

La mise à l'épreuve du croyant consiste à respecter la frontière licite/illicite instituée par Dieu au sein même de la concupiscence propre à chaque membre et cette fontière n'est ni injuste, ni arbitraire, ni opressante pour le serviteur. Al-Tirmidhī commence par rappeler à ses auditeurs que le Créateur est aussi le Donateur et un donateur généreux qui ne brime pas sa créature. Il s'appuie pour cela sur un principe coranique important : Dieu n'éprouve pas les hommes au-delà de leurs forces. Dieu permet en effet aux croyants une juste jouissance des biens de ce monde :

Puis Il dit – qu'Il est puissant et grand : « Il ne vous a été imposé aucune gêne dans la religion » (S. XXII, 78). Dieu leur fait ainsi savoir ceci : « Lorsque J'ai imposé à vos membres de respecter Mes interdictions et d'accomplir Mes ordres, Je ne vous ai pas oppressés au point que vous en ressentiez de la gêne ; au contraire, Je vous ai permis et J'ai ouvert largement pour vous [le champ] de ce qui ne vous oppresse pas, afin que vous soyez délivrés de la frayeur que vous inspire l'illicite. Je ne vous ai pas fait porter le poids de préceptes que vous seriez impuissants à supporter mais chaque précepte [est constitué] d'une part qui vous est licite et aisée et qui ne vous oppresse pas, chaque concupiscence [est constituée] d'une part que Je vous interdis et d'une autre que Je vous permets. J'ai fixé des limites à chacun des sept membres et Je vous ai chargés de les garder. […] Et le combat ici, si le serviteur est déterminé à combattre l'âme, consiste à obliger chacun des sept membres à se sevrer de son acte propre, qu'il soit licite ou illicite, afin que meure la concupiscence. Car cette concupiscence est une et Dieu – exalté soit-Il – en a rendu une partie licite et l'autre illicite afin de mettre à l'épreuve les serviteurs, ainsi en a-t-Il disposé pour eux. Ce qu'Il sait bon pour eux, ce qui les rend intègres, Il le leur a permis, et ce qu'Il sait qui va les corrompre et les conduire à la dépravation, Il le leur a défendu. Et ce qui est permis est licite et ce qui est interdit est illicite. Il en est ainsi de la parole : elle possède une unique concupiscence dont une partie est licite et l'autre illicite ; de

[218] *Adab*, p. 142.

> l'écoute des sons et des voix : une partie est licite, l'autre illicite ; du regard sur les choses : une partie est licite, l'autre illicite ; [de la main qui] prend et donne : une partie est licite, l'autre illicite. Il en va de même de la marche, du ventre et du sexe.[219]

Pour al-Tirmidhī, le combat contre l'âme passe par la pratique du jeûne (*ṣawm*) ou du sevrage (*fiṭām*). La mise à mort de la concupiscence consiste à cesser de l'alimenter par les actes qui la satisfont : « Et le combat ici, si le serviteur est déterminé à combattre l'âme, consiste à obliger chacun des sept membres à se sevrer de son acte propre, qu'il soit licite ou illicite, afin que meure la concupiscence. »[220] Il s'agit donc de suspendre cet acte, fut-il licite, afin de faire mourir la concupiscence qui lui est liée. Ainsi, l'âme est libérée de la concupiscence liée à l'acte de parler en cessant de parler, en gardant le silence. De même l'acte de regarder, en baissant le regard pour en préserver la chasteté, etc. :

> On raconte que Sahl b. 'Alī al-Marūzā – que Dieu le prenne en Sa miséricorde –, lorsqu'il allait au marché, se bouchait les oreilles avec du coton et dirigeait son regard par terre. Quand il allait chez son frère, il disait à sa femme qui se trouvait dans la maison avec lui : « Ne te montre pas à moi ! » Il prit un temps cette habitude puis il l'abandonna, jeta le coton [de ses oreilles], releva le regard vers les gens et dit à la femme de son frère : « Fais comme bon te semble ! » Ainsi fit-il une fois qu'il constata que sa concupiscence était morte. […] On raconte que l'un des disciples dit : « J'ai contraint mon âme au silence avec de petits cailloux que j'ai mis dans ma bouche. » Il les ôtait de sa bouche lorsqu'il mangeait puis les remettait une fois qu'il avait terminé. Il faisait de même lorsqu'il priait. Il continua ainsi quarante ans, jusqu'à ce que son âme fût contrainte au silence. Alors il jeta les cailloux.[221]

L'ascèse n'est pas un but en soi et elle est temporaire, elle est abandonnée une fois obtenu le fruit psychologique et spirituel qui en découle. Dès les débuts de l'Islam, deux approches religieuses, indépendantes l'une de l'autre, ont vu le jour. Une approche pieuse, celle du *zuhd*, qui pose l'ascétisme comme un idéal de vie, et une approche mystique, pour laquelle l'ascétisme n'est qu'un instrument pour transformer les énergies ténébreuses qui

---

[219] *Riyāḍa*, p. 43 et p.45-46.
[220] *Ibid.*, p. 45.
[221] *Ibid.*, p. 47-48.

gouvernent la nature humaine en des énergies lumineuses qui mènent le croyant à son accomplissement spirituel[222].

Les deux approches se rejoignent cependant dans la pratique de certains types d'ascèse physique, tel le jeûne qui exerce l'âme à ne pas assouvir son désir de nourriture et de boisson. Cette ascèse imposée à l'âme est donc aussi une discipline du corps. Le terme arabe *riyāḍa* a d'ailleurs servi à traduire le terme grec *askesis*[223] et il n'est pas anodin qu'il signifie aujourd'hui l'exercice du sport, l'entraînement physique. La *riyāḍa* est également très proche de la médecine qui établit un lien étroit ou direct entre la bonne santé du corps et celle de l'âme. Comme le rappelle le Sage de Termez, le jeûne est une injonction coranique, il y est présenté comme moyen d'expiation des péchés, mais il est également préconisé par les médecins pour la santé du corps :

> Il incombe à celui qui débute en cette affaire de commencer par le jeûne (*ṣawm*). Qu'il jeûne deux mois de suite en signe de repentir et de retour à Dieu. Dieu – qu'Il est puissant et grand – promit dans Sa Révélation que les deux mois de jeûne qu'Il impose au serviteur constituent une expiation [des péchés], pourvu que ce soient deux mois consécutifs. Puis il passe du jeûne à la rupture du jeûne en prenant une petite quantité de nourriture qu'il a préalablement morcelée, même s'il [doit] s'alimenter morceau par morceau tout au long de la journée. Il est meilleur pour lui de faire ainsi plutôt que de se remplir le ventre [d'un coup]. Puis il en vient à prendre un repas, ce qui est par ailleurs recommandé par les médecins. Ils disent en effet : « Un seul repas par jour afin de reprendre des forces. »[224]

Cette ascèse, ce jeûne, s'applique également à la psychologie, en se privant de toute activité qui procure du plaisir et de la joie à l'âme et qui alimente ses états intérieurs comme par exemple lire des livres ou deviser avec ses frères. Même la lecture du Coran est à proscrire si elle émane d'un désir animique. En effet, le fait de nourrir son corps ou son âme de ce qu'ils réclament crée en fait une accoutumance à laquelle le cœur pourra difficilement résister parce qu'il y trouve une compensation, un faux apaisement :

> De même, qu'il prive l'âme de tout ce qui lui procure une part et un état de joie et de plaisir, comme [par exemple] deviser avec ses frères et consulter des livres. Tout

[222] Sviri, S., «The Self and its Transformation in Sufism… » *op. cit.*, p. 197.
[223] *Ibid.*, p. 200.
[224] *Riyāḍa*, p. 61.

> cela renferme les joies de l'âme. […] Même s'il était [en train de] lire le Coran, et que cela lui fût profitable et utile, il en priverait son âme, car lorsqu'elle trouve quelque chose de réjouissant, elle s'y accoutume, y trouve son apaisement, et attire le cœur vers cette accoutumance.[225]

Al-Tirmidhī prône un véritable jeûne de l'action afin de se libérer de cette accoutumance par un amaigrissement et un épuisement de l'âme semblable à celui du corps soumis à la privation de nourriture. Seuls les actes indispensables et nécessaires ou ceux prescrits par la Loi doivent être posés :

> Les satisfaits (*al-rāḍiyūn*) redressent leur âme et l'éduquent en la privant [même] des concupiscences qui leur sont permises. Ils ne lui permettent [de satisfaire aucune] de ses concupiscences hormis ce qui est indispensable, en cas de nécessité, afin que l'âme s'amenuise et que la chaleur de ses concupiscences diminue. Puis ils intensifient les privations de l'âme afin qu'elle s'amenuise et s'épuise.[226]

Cette ascèse drastique qui vise à faire mourir la concupiscence comporte une autre raison : elle permet de déjouer la ruse de l'ennemi. L'ennemi cherche à faire tomber le serviteur et sa ruse consiste à le surprendre précisément du côté où il ne s'y attend pas : du côté de ce qui lui est permis par Dieu. L'âme livrée à elle-même et à ses concupiscences, sans le cœur pour la guider et l'éduquer, est « bête » (*balhā'*). Si elle commence à satisfaire ce que réclament les appétits qui relèvent du domaine du licite, pour lesquels elle n'est donc pas blâmée par Dieu, elle continuera à satisfaire sans distinction ceux qui relèvent de l'illicite, outrepassant les limites (*ḥudūd*) du licite établies par Dieu : « L'ennemi trompe le serviteur avec ce qui lui est permis (*muṭlaq*) afin de l'entraîner jusqu'à ce qui lui est défendu (*maḥdhūr*). En effet, l'âme est bête (*balhā'*) : si elle commence par le licite (*ḥalāl*) et qu'on le lui permet, elle continuera avec l'illicite (*ḥarām*). »[227]

C'est pourquoi un redressement de l'âme est nécessaire, « le redressement et l'éducation de l'âme font partie du combat »[228]. Dans l'*Adab al-nafs*, al-Tirmidhī donne une définition de la *riyāḍa* à partir de l'étymologie de ce terme : il part du verbe *raḍḍa*, qui signifie briser un objet, pour arriver au verbe *rāḍa* (dont le mot *riyāḍa* est le *maṣdar*) qui, lui,

---

[225] *Ibid.*, p. 62.
[226] *Ibid.*, p. 51.
[227] *Ibid.*, p. 44.
[228] *Ibid.*, p. 45.

s'applique aux caractéristiques morales (*'akhlāq*) et signifie littéralement « rompre » l'habitude qu'a l'âme d'imposer au cœur sa passion et ses concupiscences, lui dérobant la souveraineté qu'il devrait exercer :

> Quelqu'un interrogea al-Tirmidhī : « Qu'est-ce que le redressement de l'âme ? Et en quoi consiste-t-il ? » Il répondit : « Il est aisé pour celui que Dieu comble et assiste. Le [terme] redressement, *riyāḍa*, vient du terme simple *al-raḍḍ* qui signifie le fait de casser quelque chose. En effet l'âme s'est habituée au plaisir et à la concupiscence, et à agir au gré de ses passions ; elle est confuse (*mutaḥḥayyira*), se rebelle contre ton cœur par son pouvoir (*imra*), pouvoir qui est celui de sa concupiscence. Il est donc nécessaire de la sevrer. Lorsque [le serviteur contrarie] son habitude, elle est alors sevrée. Dans le langage [courant], [les verbes] *rāḍa* et *raḍḍa* ont le même sens. Celui qui dit *raḍḍa* supprime la lettre *'alif* pour la remplacer par la lettre *ḍāḍ* de telle sorte que cette dernière est redoublée. Et celui qui fait apparaître la lettre *'alif* allège la lettre *ḍāḍ* en supprimant son redoublement et dit alors *rāḍa*. Le mot *raḍḍ* signifie rompre (*kasr*) car l'on dit des choses rompues qu'elles sont brisées (*raḍḍa*) et l'on dit des caractéristiques morales rompues (*al-'akhlāq al-maksūra*) qu'elles sont redressées (*rāḍa*), car si tu sèvres ton âme, elle rompt avec [l'habitude] de te solliciter avec insistance et de te combattre en toute chose.[229]

Le redressement consiste à faire aller l'âme dans le sens contraire à sa nature selon une règle maîtresse édictée ainsi par le Sage de Termez : « L'éducation de l'âme consiste à lui interdire le licite afin qu'elle ne convoite pas l'illicite. »[230] Cette règle de combat est intrinsèquement liée au lien qu'al-Tirmidhī établit entre connaissance et action. À chaque degré de connaissance correspond une manière d'agir, puisque l'intention qui préside aux actes appartient au domaine de la connaissance. L'acte des sept membres ou sens, s'il n'est mû que par la concupiscence animique, relève de l'animalité, du domaine des instincts. L'acte ainsi posé ne relève pas d'une attention, d'un discernement ni, ultimement, d'une intention consciente. Il y a une manière d'agir qui correspond à cet état de connaissance « grossière », commune, « bête » parce qu'elle ne constitue qu'un « tout indifférencié », un « bloc indistinct ». C'est ce que l'auteur décrit dans la suite du texte qui vient d'être cité, en particulier lorsqu'il parle du regard qui se pose partout mais sans finalement rien distinguer :

---

[229] *Adab*, p. 104-105.
[230] *Riyāḍa*, p. 45.

> Il en va de même de la concupiscence du regard, car l'âme est habituée au plaisir de jeter son regard n'importe où, sans faire attention, et si on ne l'oblige pas à baisser le regard [afin de ne pas voir] ce qu'il ne faut pas – c'est-à-dire à soumettre l'œil et à baisser le regard –, elle s'habitue à porter son regard [partout], ne saisissant pas les choses. Ainsi, lorsque le serviteur voit quelque chose d'illicite, il ne [peut] maîtriser son regard, car la concupiscence a déjà pris possession de son œil.[231]

Le fait de s'imposer une autre habitude en appliquant la règle de l'abstention du licite introduit déjà une intention, une maîtrise, un discernement selon les catégories morales et religieuses de l'islam :

> Mais lorsqu'il oblige son œil à détourner le regard et à le diriger par terre – qu'il marche, qu'il se lève ou qu'il s'asseye –, la concupiscence du regard qui se porte sur toutes les choses meurt, l'âme s'habitue à détourner le regard et à le baisser. Et lorsqu'il regarde, il regarde en vérité, lorsqu'il détourne le regard, il le fait en vérité. Qu'il regarde ou qu'il détourne le regard, c'est un culte rendu à Dieu. Il en va de même avec la concupiscence de l'ouïe, des mains, des pieds, du ventre et du sexe.[232]

La lumière de l'intellect propre aux croyants vient ordonner et classifier ce « tout indifférencié » non seulement en différentes branches de savoir mais en différentes qualifications morales (le beau et le laid, le bien et le mal) lesquelles sont définies par la loi de l'islam (le licite et l'illicite). La concupiscence constitue elle aussi un tout indifférencié : elle est une. Seule la science dont l'intellect est le dépositaire permet de distinguer en elle la partie licite de la partie illicite. La concupiscence ne disparaît pas mais passe sous la souveraineté du cœur qui peut alors l'utiliser en fonction de ce que l'intellect lui indique :

> Quant aux hommes sagaces, ils redressent leur âme et l'éduquent, ils la privent du licite et du permis afin que leurs membres trouvent le repos. Les membres trouvent le repos et le trouvent uniquement grâce à l'apaisement de la rébellion de la concupiscence animique ; ainsi, lorsque [les sagaces] usent de leurs membres, le cœur, en puissant souverain, utilise cette concupiscence en fonction de ce que lui fait voir l'intellect, de ce que l'intellect fait briller à ses yeux et de la limite que ce dernier lui assigne. Il l'éduque selon l'éducation même de Dieu – qu'Il est puissant et grand. De là il domine son âme et peut l'arrêter afin qu'elle ne dépasse pas les limites du licite tandis qu'il parle. S'il arrive à un point où il risque de médire ou de

[231] *Ibid.*
[232] *Ibid.*

> mentir, il domine son âme, se retient et s'abstient, car la concupiscence de la parole est déjà morte en lui. Il parle alors pour Dieu et cherche à Le satisfaire.[233]

Celui qui éduque son âme distingue l'acte bon de l'acte mauvais et ordonne ses actes afin qu'ils se conforment si parfaitement au bien et au licite contenus dans la Loi révélée qu'ils se transforment en un véritable culte rendu à Dieu :

> Le serviteur trouve alors appui et force en sa sincérité et ne prend la parole qu'en vérité. Son silence comme sa parole sont un culte rendu à Dieu car lorsqu'il parle, il parle en vérité, lorsqu'il garde le silence, il garde le silence en vérité, car il craint de blesser quelqu'un.[234]

Une fois le combat mené à terme, l'usage des membres se fait donc « en vérité (*bi-ḥaqq*) », en répondant au culte auquel Dieu a droit. Le redressement de l'âme est donc accompagné d'un « dressage du corps » car les normes légales s'inscrivent dans ses actes :

> Il n'y a pas de religion sans rituel, et sans « ritualité ». Or, la ritualité des actions n'est pas une propriété intellectuelle ou morale, mais la sacralisation des actes licites, recommandés ou obligatoires, la condamnation des actes interdits, au point aveugle de l'union de l'âme et du corps. Il convient de dire, avec Mohammed Hocine Benkheira, que « la religion ne peut pas ne pas être avant tout, un dressage des corps ». La norme s'inscrit dans le corps du fidèle.[235]

1.3. Le mensonge de l'ennemi : mêler l'illicite au licite

Recevoir les biens licites dans une intention illicite

Cette méthode de combat, jeûner de tout ce qui est licite, a suscité la polémique entre tenants de différents courants religieux, polémique qui apparaît dans l'*Adab*. Le Sage de Termez argumente en effet contre ceux qui pourraient l'accuser d'enfreindre la loi divine en prônant la pratique d'un jeûne qui va à l'encontre de ce que Dieu a déclaré licite. Sur ce sujet, l'analyse de Jean-Claude Vadet, qui énonce les questions que se sont posées les juristes, est très éclairante :

---

[233] *Ibid.*, p. 47.
[234] *Ibid.,* p. 45.
[235] Jambet, C., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, *op.cit.*, p. 101.

> A propos du *zuhd*, se pose une question importante qui montre à quel point les notions énoncées et édictées par le *taṣawwuf* ont été un des points de mire de l'opinion publique en islam. On sait qu'en principe le *rizq*, notre « subsistance » terrestre, nous est fixé et fourni par décret divin. Mais renoncer à ce que Dieu nous donne dans la miséricorde de son décret, n'est-ce pas une forme de rébellion contre ce même décret ? Doit-il y avoir *tark al-ḥalāl*, « abandon des biens licites », ou *ṭalab al-ḥalāl*, « recherche » de ces mêmes biens ? Toute mince et frivole qu'elle paraisse, la discussion met en jeu l'essence même du *taṣawwuf*, du paradoxe apparent […] d'un mouvement spirituel au sein d'une religion légaliste. […] Le soufisme prend l'allure d'une seconde Loi, [une] Loi intérieure […]. La Loi spirituelle est-elle une seconde Loi, tout aussi impérative que la première ? [236]

L'étude de Christopher Melchert sur la transition de l'ascétisme à la mystique en islam au milieu du 9ème siècle souligne que ces questions ont aussi émergé au sein de tensions exarcerbées entre ascètes pieux et mystiques, et se sont soldées par des accusations d'antinomisme et des mises en procès. L'antinomisme peut être jugé condamnable aussi bien lorsqu'il se présente sous la forme d'un ascétisme physique et moral sévère et extrême, que lorsqu'il se présente sous la forme d'une folie d'amour pour Dieu qui affranchirait le mystique de la Loi, de l'injonction du bien et de l'interdiction du mal. Le chercheur fait remarquer que les mises en garde contre l'antinomisme provenaient le plus souvent des premiers mystiques eux-mêmes. Il cite al-Kharrāz qui déclare nulle toute perception ésotérique contredisant une règle exotérique, ou al-Nūrī déniant toute véracité à celui qui prétendrait, de par son état de proximité avec Dieu, être poussé hors du cadre de la Loi[237]. C'est pourquoi la règle de la privation du licite peut elle-même passer pour une transgression de la loi coranique car elle revient à s'arroger le droit de juger la loi que Dieu a établie en redéfinissant soi-même ce qui relève du licite ou de l'illicite et en déclarant illicite ce qu'Il a déclaré licite au nom d'une science intérieure cachée. Cette accusation semble d'autant plus fondée qu'elle s'appuie sur des versets coraniques : « Ô vous qui croyez, ne déclarez pas illicites les excellentes nourritures que Dieu a permises. Ne soyez pas des transgresseurs, Dieu n'aime pas les transgresseurs. »[238] ; « Dis : Qui donc a déclaré illicites la parure que Dieu a

[236] Vadet, J.-C., *Les idées morales dans l'Islam*, *op.cit.*, p. 140.
[237] Melchert, C., « The Transition from Ascetism to Mysticism…», *Op. cit.*, p. 64.
[238] Sourate V (La Table servie/*Al-Mā'ida*), verset 87.

produite pour ses serviteurs et les excellentes nourritures qu'il vous a accordées ? »[239] Al-Tirmidhī s'élève contre cette accusation en la dénonçant comme une manipulation de la parole divine, parce qu'elle ignore la science cachée à l'origine de la règle de l'abstention du licite et son but réel. D'une part cette règle est transitoire, elle n'est pas une nouvelle instauration de la loi qui redéfinirait de manière permanente les domaines respectifs du licite et de l'illicite. D'autre part, son but est l'éducation de l'âme, elle est une méthode d'ascèse au terme de laquelle le croyant est à même, précisément, de respecter parfaitement dans ses actes la loi coranique :

> Et ce que nous décrivons du renoncement (*'iyās*) aux concupiscences et du fait de s'éloigner des plaisirs n'a pas [pour but] de déclarer illicite ce que Dieu a déclaré licite mais d'éduquer l'âme et de la redresser, car Dieu n'a ordonné et ne t'a permis de jouir de ces bienfaits que selon la manière qu'Il a établie [et fait connaître] dans le Livre et par la bouche de l'Envoyé. Donc, lorsque ta conduite est mauvaise du fait que s'y mêle le vice auquel [ton âme] t'incline, tu n'as pas d'autre échappatoire que de lui porter un coup afin que le cœur se dispose à l'apprentissage de la bonne conduite et que l'âme prenne le [bon] chemin. Quant au cœur attaché aux concupiscences, prisonnier des plaisirs, asservi aux objets de ses désirs, enfermé dans la prison de la passion qui est un puits ténébreux, comment donc peut-il jouir de ce qui lui est donné avec la permission de Dieu ? Certains, parmi ceux à qui cette sorte de science est cachée, gonflent la poitrine à ce sujet, au point que souvent, pour défendre [leur position], ils recourent à la parole de Dieu – exalté soit-Il : « Ô vous qui croyez, ne déclarez pas illicites les excellentes nourritures que Dieu a permises. Ne soyez pas des transgresseurs, Dieu n'aime pas les transgresseurs. » (S. V, 87). Et : « Dis : 'Qui donc a déclaré illicites la parure que Dieu a produite pour ses serviteurs et les excellentes nourritures qu'il vous a accordées ?' » (S.VII, 32). C'est faire violence à l'argumentation et distordre [le sens] du propos, car nous n'avons pas pour but de déclarer illicite [ce qui est licite] mais d'éduquer l'âme.[240]

Dans sa défense, al-Tirmidhī parle donc de la science cachée dont ses contradicteurs sont dépourvus, parce qu'ils sont en fait pris dans les filets de leur âme et gonflés d'eux-mêmes. Cette science leur est cachée car ils en restent au domaine apparent de la Loi et à son application externe stricte. Pour ce qui relève de l'illicite, l'auteur les rejoint, c'est pourquoi il

[239] Sourate VII (*Al-'A'rāf*), verset 32.
[240] *Adab,* p. 124.

ne peut être taxé d'antinomisme : il ne déclare pas licite des actes illicites ni ne se soustrait à l'accomplissement des actes obligatoires du culte. En revanche, pour ce qui est du domaine du licite, la science octroie un discernement intérieur qui permet de voir une autre frontière entre le licite et l'illicite, celle qui est cachée et qui n'apparaît pas dans les actes extérieurement licites. La frontière visible, celle entre les actes licites et illicites, doit correspondre à une frontière intérieure, celle de l'intention licite et celle de l'intention illicite. Un acte illicite aura toujours une intention illicite. Mais la science permet de voir si, pour un acte licite, l'intention est licite ou illicite. Ainsi, le Sage de Termez, se basant sur son anthropologie, expose son interprétation des versets coraniques suivants :

> Ne vois-tu pas ce que Dieu dit [ensuite] – qu'Il soit exalté et glorifié : « Mon Seigneur a seulement interdit : les turpitudes apparentes et cachées, le péché et la violence injuste » (S.VII, 33). L'iniquité en une chose licite est illicite, l'orgueil est illicite, la vantardise est illicite, l'ostentation hypocrite est illicite, faire des excès est illicite. On inflige à l'âme cette privation parce qu'elle incline à ces choses et blesse le cœur au point qu'il se corrompe. Lors donc que tu vois l'âme jouir de la parure de Dieu et de la meilleure subsistance, visant en cela à s'enrichir, se vanter ou se faire voir, tu sais qu'elle a mêlé l'illicite au licite, car elle a négligé de rendre grâce à Dieu alors qu'elle ne reçoit sa subsistance qu'afin de rendre grâce et non de se montrer ingrate. Ainsi, lorsque tu vois sa mauvaise éducation, soumets-la à la privation jusqu'à ce qu'elle s'humilie et se soumette.[241]

Le Sage de Termez montre ainsi à ses auditeurs que le pire ennemi du croyant, son âme, peut mêler le licite à l'illicite. L'orgueil humain corrompt l'acte licite, les biens de Dieu sont accaparés par le serviteur qui se les approprie sans rendre grâce au Donateur, ce qui le fait tomber dans la mécréance, le *kufr*, dont une des caractéristiques est l'ingratitude.

L'épreuve de la traversée du Pont

Dans un autre passage de l'*Adab*, on interroge al-Tirmidhī sur l'efficacité de la science sur l'action. La manière dont la question est posée montre bien que la science seule, classifiée par le *'aql*, est inefficace si le cœur ne se l'approprie pas : « Quelqu'un lui dit : 'À quoi bon écouter cette science, la comprendre, l'intelliger, s'il n'en reste rien dans le cœur ?' »[242] En guise de réponse, le Maître explique le mécanisme qui mène à cet état de fait. L'embrasement

[241] *Adab*, p. 124-125.
[242] *Ibid.*, p. 131.

des concupiscences dans la cavité abdominale, dont les flammes montent jusqu'au cœur, brûlent les lumières présentes en celui-ci qui « se vide de l'avertissement (*maw'iza*) et de la science qui sont en lui. »[243] Il montre ensuite à son interlocuteur l'impossibilité pour la seule science de vaincre ce feu. Hypothétiquement, le feu « s'éteindrait [si l'on versait] fréquemment et abondamment [sur lui] l'eau qu'est la science conduisant à la peur de la menace. »[244] Il fait d'ailleurs l'analogie entre le mouvement de repli et de rétractation du feu que l'on asperge d'eau et la peur qui contracte le cœur et fait se replier l'âme lorsque leur parvient la science de la menace de Dieu :

> Il en est de même pour l'homme concupiscent : lorsqu'il entend l'avertissement, son cœur se serre et son âme se replie du fait de la peur qui le gagne, car la menace est l'un des moyens par lesquels on brise l'âme et on étouffe les concupiscences.[245]

Or, poursuit le Maître, « une telle eau n'existe pas »[246]. C'est pourquoi la science ne reste pas dans le cœur car elle est brûlée par le feu. Elle ne peut pas non plus pénétrer dans le cœur pris dans les flammes, car il est sec et endurci, l'eau est sortie de lui. Dans ce système anthropologique spirituel, l'élément feu, le pendant en l'homme du feu de l'Enfer, représente un danger spirituel majeur parce qu'il brûle la lumière de la science que projette le *'aql* dans le cœur et paralyse ainsi la capacité d'action de l'un et de l'autre. L'élément feu retire à la lumière sa propriété première qui est la clarté, en la ternissant de sa fumée, et il annihile l'effet de l'élément eau, qui est l'humidité, le cœur est alors plongé dans l'obscurité, aveuglé, se dessèche et s'endurcit. Pour le Sage de Termez, l'élément feu ne peut être vaincu par un élément qui viendrait le contrer de l'extérieur comme l'eau que l'on verserait sur lui. Il s'agit plutôt de l'attaquer à la racine, en lui retirant ses combustibles que sont la passion et les concupiscences que le croyant satisfait. La seule méthode possible est par conséquent le jeûne des concupiscences, il faut cesser d'alimenter le feu jusqu'à ce qu'il meure, que les lumières présentes dans le cœur soient libérées, et que l'intellect et la science qu'elle contient aient une réelle efficacité :

> [On lui demande] : « Quelle est donc la solution à cela ? » Il répond : « Nous ne connaissons pas d'autre solution que d'arrêter de jeter du bois [dans le feu] car lorsqu'on y ajoute du combustible, il se rallume, s'embrase, jette des flammes et

[243] *Ibid.*
[244] *Ibid.*
[245] *Ibid.*
[246] *Ibid.*

> prend de la force. Chaque fois que tu lui retires du combustible, il décline, au point de devenir cendre et que sa lueur et sa chaleur disparaissent. De même ici, tu retires les concupiscences [du feu] jusqu'à ce qu'il décline et que son impétuosité et ses flammes disparaissent. C'est alors que les lumières du cœur sont libérées, l'intellect se fortifie et agit selon son acte propre.[247]

De ce jeûne dépend le salut ou la damnation du croyant car le passage de ce monde à l'au-delà se fait par la traversée d'un pont, véritable épreuve du feu pour le croyant : s'il a déjà ici-bas réduit en cendres le feu de sa passion et de ses concupiscences, la puissance de la lumière de son cœur, indemne de toute brûlure animique et identifiée à la lumière du Jour de la Résurrection, est telle qu'elle vainc le feu de l'Enfer et l'éteint. Dans le cas contraire, la lumière est faible et ternie par les feux obscurs de l'âme, elle est impuissante à vaincre le feu de l'Enfer :

> Le Feu appelle les croyants le Jour de la Résurrection : « Traverse, ô croyant, car ta lumière a éteint ma flamme ! » Or, c'est la lumière [même] du Jour de la Résurrection, de telle sorte que cette lumière éteint la flamme du Feu. Et celui qui ne soigne pas cela en son âme sort de ce monde avec ces feux noirs et obscurs, atténuant la lumière. Elle n'est donc pas assez forte pour éteindre la flamme du Feu [lorsqu'il passe] sur le pont, car il n'a pas de lumière sur son cœur qui éteigne les feux de ses concupiscences.[248]

La traversée du pont illustre également la question de l'acquisition des actes : quels sont les actes véritablement acquis par le croyant ? Ceux qu'il garde avec lui non seulement en ce monde, mais jusque dans l'au-delà ? Cette traversée est en elle-même un jugement qui met à jour l'illicéité ou la licéité des actes posés durant la vie terrestre, mais aussi les actes licites « mêlés d'hypocrisie », mus par la passion. En effet, la doctrine tirmidhienne du *kasb* met en exergue une réflexion centrale des courants mystiques de l'époque, des Malāmatīs notamment, qui est celle sur le statut des œuvres pies (*a'māl al-birr*). Tant qu'il est en ce monde, le croyant peut se mentir à lui-même en pensant pouvoir emporter avec lui comme un acquis tous les actes extérieurement licites qu'il a posés, sans discerner à l'intérieur de lui-même l'hypocrisie qu'ils recouvrent. Le jugement démasque ce mensonge et cette tromperie de l'âme car le croyant se trouve implacablement dépouillé des œuvres pies qu'il pensait avoir

[247] *Ibid.*, p. 131-132.
[248] *Ibid.*, p. 132.

acquises. Celles-ci sont en effet consumées par les flammes du feu de l'Enfer, il ne peut les garder en lui, tout comme la science qui n'est pas « acquise » et dont il ne reste rien dans le cœur, la rendant inefficiente :

> Les œuvres pies provenant de lui sont consumées par les flammes, mêlées d'ostentation hypocrite, car l'ensemble des œuvres d'obéissance qu'il a accomplies furent en fait [motivées] par sa passion, par ce qui ne lui pèse pas, par ce qui met l'âme de bonne humeur et qu'elle trouve bon.[249]

L'auteur aborde également ce point dans la *Riyāḍa*. Le croyant qui répond au prérequis de l'acquisition des actes, consistant au minimum à respecter extérieurement la Loi de l'islam, reçoit une avance sur sa rétribution éternelle dès ce monde. Le Jugement et la rétribution des actes étant déjà en cours ici-bas, il reçoit immédiatement une lumière comme récompense des œuvres pies qu'il accomplit. Cette lumière est reçue dans la poitrine, dépositaire de l'islam et de la science classifiée par l'intellect qui donne au croyant le discernement nécessaire pour respecter le domaine du licite dans ses actes. Mais la lumière contenue dans la poitrine est faible si elle demeure coupée du cœur parce qu'elle demeure alors dans le seul domaine de l'exotérique, privé de son fondement qui est le domaine ésotérique, celui de l'intention sincère du cœur d'accomplir l'acte de piété uniquement pour Dieu. N'ayant pas éduqué son âme, le croyant se trouve privé du pouvoir de son cœur et ne peut empêcher l'âme de lui dérober son œuvre de piété, inversant le cours du jugement divin et invalidant l'avance reçue sur sa récompense éternelle. Selon l'expression coranique plusieurs fois mentionnée par l'auteur, il est le grand « perdant » : non seulement il se trouve dépouillé de son acte mais il perd aussi la rétribution qui l'accompagnait, l'âme utilisant l'acte de piété pour satisfaire son avidité et son besoin maladif d'auto-affirmation. L'âme détourne à son profit la loi du *kasb*, elle acquiert les œuvres pies pour son propre compte et les corrompt, entraînant la condamnation du croyant. Ce qui reste dans le croyant, à défaut d'actes acquis dans une intention sincère, est donc la corruption. L'auteur dresse la liste de tous les maux qui l'affligent et qui gangrènent alors les actes du culte :

> Quant à celui qui ne redresse pas son âme selon [la règle que nous avons énoncée], qui lui accorde ce qu'elle désire de licite, qui s'empresse d'accomplir des actes de piété pour se pavaner, il reçoit par avance une lumière comme récompense des actes de piété – cette lumière se trouve dans la poitrine – [mais] il n'a pas assez de force

[249] *Ibid.*

> pour empêcher l'âme d'assouvir son avidité. En effet, il met en œuvre la partie licite des concupiscences [mais] sans intention (*bi lā niyya*). Il se trouve alors dépouillé : il ne lui reste ni bonne action ni rétribution. [Il ne lui reste que] sa corruption intérieure à cause de l'amour du monde, le désir et la crainte à l'égard des créatures, […] l'envie et la haine secrète, la recherche de la grandeur, la gloire et les honneurs, l'amour du pouvoir temporel, l'amour de l'éloge et de la louange, l'orgueil et la vanité, la vantardise, la colère et l'emportement, les mauvaises pensées, l'avarice, le mépris, le tort fait aux autres, la fatuité et le laisser-aller. Le mal qui le frappe est grand : tant d'actes mauvais transparaissent en effet sur les actes du culte à cause de ces maux ![250]

Al-Tirmidhī établit en outre dans l'*Adab al-nafs* une correspondance entre la question juridique de l'acquisition des actes et le domaine ésotérique de l'élection primordiale des saints par Dieu. Le serviteur doit confirmer son élection en choisissant les actes du culte voulus et choisis par Dieu de préférence à ce qui lui plaît, c'est-à-dire en accomplissant premièrement les actes strictement obligatoires. C'est ainsi qu'il acquiert véritablement les actes. Dans le cas contraire, c'est une acquisition frauduleuse, une prépotence, un détournement du choix de Dieu par l'âme qui porte toujours son choix sur « ce qui lui plaît ». Le Sage de Termez montre l'incohérence dans laquelle tombe alors le croyant : il pèche en ce qui concerne le domaine des œuvres obligatoires mais met en pratique des œuvres surérogatoires. Il donne en exemple le musulman qui respecte les étrangers mais pas sa parenté, qui pratique les œuvres de solidarité telles que la visite des malades et le portage du corps des défunts lors des funérailles mais fait par ailleurs « du tort » à ses correligionnaires :

> Il n'a pas regardé ce que Dieu a choisi pour lui et a agi avec prépotence (*tamalluk*) à Son égard, en usurpant Son pouvoir (*iqtidār*), choisissant [de préférence] ses états intérieurs au point d'être souvent porté à délaisser ce qui est obligatoire en faveur [des œuvres surérogatoires] accomplies de bon gré. Cela est présent chez les créatures : tu trouves un homme qui se lève pour prier la nuit tout en étant rebelle à ses parents, qui jeûne tout le jour mais se laisse aller au vice au moment de la rupture du jeûne, qui médit des gens tout en commettant des péchés qu'il dissimule derrière les œuvres pies, qui rend visite aux malades, transporte le corps des défunts lors des funérailles mais cause du tort aux musulmans et met à nu leurs défauts, qui témoigne

[250] *Riyāḍa,* p. 51-52.

de l'affection envers les étrangers mais rompt les relations avec ceux de sa parenté. [251]

De fait en islam, attenter aux droits des membres de la communauté est d'une gravité extrême et compromet le salut du croyant. Jean-Claude Vadet montre que le statut des œuvres de bien chez les juristes est étroitement lié à la notion de « devoir communautaire ». Ainsi, au moment suprême où le musulman doit franchir l'obstacle du pont, soit pour entrer au paradis, soit pour tomber en enfer, le Prophète se présentera « avec la permission de Dieu » mais pas « seul » : l'*amāna* (dépôt sacré) et le *raḥim* (matrice, lien du sang, liens familiaux), deux expressions qui expriment le devoir communautaire, se présentent elles aussi et se placent l'une à droite et l'autre à gauche du pont, telles des tenailles acérées, prêtes à s'emparer de ceux dont les œuvres sont sans force pour les pousser sur le pont. Autrement dit, « la communauté sera juge, à côté du prophète, de la valeur des actions qu'auront accomplies les hommes. »[252]

Mais ce que dénonce par-dessus tout al-Tirmidhī, c'est la dissimulation dont fait preuve celui qui ne redresse pas son âme, la dissimulation étant par ailleurs l'un des sens du terme *kufr*. En effet, il met à nu les péchés des autres mais dissimule les siens derrière les œuvres surérogatoires. Privées de leur fondement que sont les œuvres obligatoires, les œuvres surérogatoires sont vidées de leur sens et deviennent un vernis superficiel que le croyant utilise pour couvrir son péché et ses propres intérêts, pervertissant le culte rendu à Dieu et les relations sociales régulées par la loi divine.

Cette duplicité conduit le croyant à se mentir à lui-même : le culte qu'il croit rendre à Dieu est inspiré par sa passion et par son âme, que le diable utilise pour le tromper, mais il s'auto-convainc qu'il « ne vise que Dieu en cela ». Ce mensonge n'est possible que parce qu'il est ignorant, aveugle sur lui-même et aveugle sur Dieu. Al-Tirmidhī oppose l'ignorant (*al-jāhil*) à l'homme qui possède la science de Dieu (*al-ʿālim bi-llāh*) et la connaissance de l'âme (*al-ʿārif bi-l-nafs*). Cette connaissance et cette science sont curatives, elles ont la vertu de guérir le croyant de la maladie du mensonge, de la tromperie de l'âme (*khadʿ al-nafs*) :

C'est un homme ignorant de son Seigneur. Il Lui rend un culte avec sa passion. Chaque fois que la passion lui inspire quelque chose, il l'accomplit et ment en disant « Je ne vise que Dieu en cela ». […] Si en effet les créatures Le connaissaient, elles

[251] *Adab*, p. 132.
[252] Vadet, J.-C., *Les idées morales dans l'Islam*, *op. cit.,* p. 158.

> seraient guéries de la tromperie de l'âme et de ses calamités, car l'âme n'a pour [seule] ambition que de tromper celui qui ignore son Seigneur. Quant à ceux qui possèdent la science de Dieu (*al-'ulamā' bi-llāh*) et qui connaissent l'âme (*al-'ārifūn bi-l-nafs*), [ils savent que] Satan est dédaigneux et avilissant, qu'il inspire à l'âme le violent désir de tromper les hommes, car l'âme obscurcit et suggère [de mauvaises actions] au cœur concupiscent que la passion a préalablement fait prisonnier.[253]

La connaissance ici appliquée à l'âme (*ma'rifat al-nafs*) sert à décrire aux aspirants sa complexité, pour s'en libérer et non pour rester focalisés sur elle, ce qui serait encore un piège. C'est pourquoi l'auteur leur demande d'être sagaces et fins connaisseurs de ses méandres (*'ārifūn bi-l-nafs*). L'éducation et le redressement de l'âme ne sont pas un but en eux-mêmes, ils servent un cheminement spirituel qui recentre le croyant sur Dieu et non sur lui-même. En cela, il se distingue des Malāmatīs, comme le souligne Sara Sviri en se fondant sur la correspondance du Sage de Termez avec Abū 'Uthmān :

> La méthode d'al-Tirmidhī, comme il le répète dans sa lettre, est basée sur la science de Dieu (*al-'ilm bi-llāh*), tandis que la méthode d'Abū 'Uthmān et de l'école de Nishapur – qui ne sont pas explicitement nommés mais auxquels il fait sans aucun doute référence – est basée sur la science de l'âme (*al-'ilm bi al-nafs*). Si l'on focalise son attention sur l'âme (le soi), dit al-Tirmidhī, on n'en sera jamais délivré : « Si le serviteur est occupé par la connaissance des défauts, il passera toute sa vie à chercher à s'en délivrer *('in ishtaghala al-'abd bi ma'rifat al-'uyūb baqiya 'umra-hu fīhā wa fī l-takhalluṣ min-ha*). » À l'inverse, si on focalise son attention sur la science de Dieu, le cœur devient plus fort et sa vision des révélations divines devient plus claire.[254]

Le Sage de Termez insiste ici plus particulièrement sur le lien entre connaissance et science, le lien entre le cœur et l'intellect (*'aql*) puisque c'est le rôle de ce dernier de discerner grâce au *'ilm* le licite de l'illicite. En droit islamique, être en pleine possession de sa raison, le *'aql*, est par ailleurs l'un des critères qui fonde la responsabilité de l'individu devant la Loi. C'est en vertu du *'aql* qu'il peut être mené devant un tribunal pour répondre d'éventuelles infractions. Mais agir droitement aux yeux de la loi islamique a une perspective eschatologique, celle du passage par le tribunal divin. Dans la pensée du Sage de Termez,

---

[253] *Adab*, p. 133.

[254] Sviri, S., « Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism », *Classical persian sufism from the origin to Rumi*, London, Éditions L. Lewisohn, 1993, p. 583-613.

mettre en pratique ce que la foi fait connaître a une connotation centrale qui est celle de se préparer à la mort et au Jugement.

L'auteur rapporte ainsi un dialogue entre le Prophète et un musulman, qui met à jour l'incohérence produite par la séparation entre une connaissance sans effet sur l'action, qui serait purement théorique, et une connaissance qui comporte une mise en pratique de ses devoirs envers Dieu. La pratique de ce que l'on connaît est donc l'un des « signes indiquant que l'on se repent en vue du retour à la maison éternelle (*dār al-khulūd*) »[255] :

> Et [voici] ce qui nous est parvenu de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui : « Un homme lui demanda : 'Enseigne-moi les mystères de la science (*gharā'ib al-'ilm*).' 'Qu'as-tu fait de la base de la science (*ra's al-'ilm*) ? As-tu connu le Seigneur ?' 'Oui'. 'Et qu'as-tu fait en faveur de Son droit ?' 'Ce que Dieu veut.' 'As-tu connu la mort ?' 'Oui.' 'Et en quoi t'y es-tu préparé ?' 'En ce que Dieu veut.' 'Va et apprends la base de la science puis reviens, et je t'enseignerai les mystères de la science.' » Ne vois-tu pas que l'Envoyé lui a ordonné d'apprendre la connaissance (*ta'allum al-ma'rifa*) et l'a appelée « bases de la science » ? Son interlocuteur était en effet déjà musulman car il a demandé [au Prophète] qu'il lui enseigne les mystères de la science et il était informé de cette connaissance. Aussi, lorsque l'Envoyé lui a demandé s'il connaissait le Seigneur, la réponse que lui a faite son interlocuteur concernait sa connaissance. Mais lorsqu'il l'a interrogé et examiné sur ce qu'il accomplissait effectivement de ses devoirs envers Dieu, il s'est trouvé à court et il a dit : « Ce que Dieu veut. »[256]

La progression spirituelle conçue de cette manière implique donc une base, un point de départ incontournable pour celui qui prétendrait pénétrer plus avant dans les mystères de la science divine. Ce point de départ est tout simplement d'accomplir les actes correspondants au droit divin que la foi, accompagnée de la science, fait connaître. Le croyant ne peut se défausser de l'action droite en faveur du droit divin en l'évacuant de sa recherche d'une plus grande connaissance de Dieu, pas plus qu'il ne peut se défausser de la nécessaire introspection de ses réelles intentions lorsqu'il pose de bonnes actions, conforme à ses devoirs envers Dieu.

Pour le Sage de Termez, l'un des critères de l'illumination du cœur par la foi et du rayonnement effectif de la foi, est donc de la mettre en pratique. C'est à cette condition qu'elle peut être dite parfaite, « achevée » (*'īmān kāmil*) parce qu'elle englobe l'intérieur

---

[255] *Ibid.*

[256] *Ibid.*, p. 133-134.

(l'intention droite de se conformer à la volonté de Dieu) et l'extérieur (l'action qui y correspond). C'est le regard de Dieu qui peut pénétrer jusque dans cette intériorité : « Je fais sortir les secrets de leurs consciences »[257], dit-il dans un hadith *qudsī* cité dans l'*Adab al-nafs.* Le secret peut cacher une intention droite, ou être une dissimulation mensongère. Seul Dieu possède ce pouvoir de pénétration, cette omniscience, et donc le pouvoir de juger les hommes. Il n'en reste pas moins que le Prophète possède ce même pouvoir divin de pénétration des consciences : « L'un des secrets du Prophète est de [pouvoir] observer que Dieu a fait briller la foi dans le cœur d'un serviteur ; il contemple cela. »[258] L'auteur se réfère ainsi au hadith de Ḥāritha où le Prophète, en dialoguant avec le jeune homme, peut vérifier qu'il est « un serviteur dont Dieu a illuminé le cœur par la foi » puis l'exhorter à « mettre en pratique ce qu'il a connu ».

C'est l'interaction entre science et connaissance qui permet l'approfondissement et l'appropriation des réalités de foi produisant l'illumination du cœur, cette même illumination qui brûle les feux infernaux de l'âme tout comme le Feu du Pont de la Résurrection au moment de la mort. Le croyant se prépare ainsi à la mort en s'étant déjà purifié ici-bas, grâce au contre-feu qu'est la lumière du cœur, à condition d'avoir mené la foi à son achèvement :

> On a donc appelé cette lumière foi, ce qui est admis dans la langue. C'est sur cela que se fonde l'interprétation (*ta'wīl*) d'Al-Ḥasan – que Dieu le tienne en Sa miséricorde – lorsqu'il dit que « la foi n'est pas parfaite (*ghayr mustakmil al-'īmān*) », c'est-à-dire que la lumière n'a pas atteint sa perfection. Nous avons en effet constaté qu'un approfondissement de la science de Dieu par la bonne connaissance emplit le cœur d'une lumière. Cette lumière brûle l'ensemble des feux de l'âme, depuis [ceux] des concupiscences passionnelles [présentes] dans le cœur jusqu'à [ceux] de la Demeure (*'ikhlād*) et du Séjour (*tamakkuth*). C'est pourquoi tu vois la lumière [du croyant] éteindre les feux du Jour Dernier et du Séjour sur le pont. Ainsi se caractérise le croyant ce Jour-là sur le pont.[259]

[257] *Ibid.*, p. 141.
[258] *Ibid.*, p. 133.
[259] *Ibid.*, p. 140.

2. LE DÉTACHEMENT DE L'ACTE

2.1. Le désenivrement du monde

Le poison de la joie blâmable (*farḥ madhmūm*), la thériaque de la joie louable (*farḥ maḥmūd*)

Dans la *Riyāḍat al-nafs*, la concupiscence est spécifiquement associée à la joie, à la réjouissance : l'auteur rapproche ainsi les verbes se réjouir (*ihtashsha*) et désirer (*ishtahā*) dont le nom *shahwā* (concupiscence) est dérivé[260]. Le propre de l'âme est donc de désirer, mouvement qui la porte à l'extérieur d'elle-même pour s'accaparer les choses de ce monde, et de se réjouir, mouvement interne où elle jouit de la satisfaction de ses désirs et de ses états intérieurs. Cette joie se mue en une force et un pouvoir qui vont s'amplifiant en elle et font la guerre au cœur. Sa caractéristique est l'excès et l'absence de limites, contrairement à la Loi divine qui, elle, fixe des limites. Al-Tirmidhī multiplie les adjectifs signifiant son caractère incontrôlable :

> La corruption du cœur et la dévastation de la poitrine proviennent de la joie pour le monde et des états de l'âme. Chaque fois que la joie due aux choses croît dans l'âme, cette dernière se fortifie et se déchaîne, son pouvoir s'intensifie au point qu'elle devient vorace, absorbante et se livre à une joie exubérante et immodérée. Lorsqu'elle désire quelque chose [auquel l'incitent] les concupiscences, le cœur n'a pas la moindre emprise sur elle et ne [peut] s'abstenir de ce qui est illicite.[261]

Cette joie est blâmable car elle se nourrit de toutes les choses que lui offre le monde, et, tout comme la bêtise de l'âme, ne fait aucune distinction entre celles qui sont licites et celles qui sont illicites. Le poison de la joie blâmable est d'autant plus subtil que, tout comme le vin, il a le goût de la douceur. La mort du cœur consiste à être pris d'une joie immodérée, semblable à l'ivresse, qui le plonge dans l'oubli du Jugement, l'oubli du message coranique qui rappelle la fugacité de la vie en ce monde, et surtout, l'oubli de Dieu :

> Cette joie est blâmable et Dieu – qu'Il est puissant et grand – blâme cette joie lorsqu'Il dit dans le Livre : « Ils ont joui (*fariḥū*) de la vie de ce monde. Qu'est donc la vie de ce monde en comparaison de la vie dernière, sinon une jouissance

[260] *Riyāḍa*, p. 36.
[261] *Ibid.*, p. 52.

éphémère ? » (S. XIII, 26). Il dit aussi – exalté soit-Il : « Ne te réjouis pas ! Dieu n'aime pas ceux qui se réjouissent ! » (S. XXVIII, 76).[262]

La joie blâmable, à cause de l'insensibilité et de l'oubli qu'elle provoque, rend inefficace l'action de la connaissance et de la science sur les actes. Lorsqu'il est sous l'emprise de la joie blâmable, le croyant est absorbé par l'éclat attirant des biens de ce monde et devient incapable de mener à bien les piliers du culte, en particulier la prière, et se distrait de Dieu au point de l'oublier :

> Cette joie-là est un poison car elle est revêtue d'un éclat trompeur, elle est faite du feu de la porte de l'enfer – et elle est le lot d'Iblīs. La passion avec l'ennemi se transmet à l'homme au moyen de ces choses mondaines afin de le soumettre à la tentation […]. Dans Sa Révélation, Il dit en effet – qu'Il est puissant et grand : « L'amour des biens convoités est présenté aux hommes sous des apparences belles et trompeuses » avant de mentionner les femmes, les enfants, les lourds amoncellements d'or et d'argent, les chevaux racés, le bétail et les terres cultivées. Puis Il dit – exalté soit-Il : « C'est là une jouissance éphémère de la vie de ce monde, mais le meilleur lieu de retour sera auprès de Dieu. » (S.III, 14) […] Celui qui est occupé par la joie et son éclat attirant, dont le cœur est dominé par l'amour de ces concupiscences, est distrait du souvenir de Dieu – qu'Il est puissant et grand. Il manque à la piété (*taqwā*), à la patience, à la sincérité et à l'assiduité dans la prière, cela le rend incapable de s'éveiller de son sommeil et d'implorer le pardon de Dieu dès l'aube.[263]

Pour al-Tirmidhī, la joie blâmable et le transport violent que provoque la passion (*walah*) vont de pair parce qu'ils manifestent la tendance naturelle de l'âme à tout ramener à elle au lieu de tout ramener à Dieu. Ainsi distingue-t-il clairement les biens de ce monde qui en eux-mêmes sont des dons de Dieu et l'attachement vicié que l'homme y met. Pour un cœur qui n'est pas transporté d'amour pour Dieu, tout devient objet de tentation, de division, de séduction (*fitna*) :

> L'argent et les enfants ne sont pas dégradants, mais être transporté par l'amour de l'argent et des enfants est dégradant. En effet, se réjouir et être transporté d'amour pour l'argent et les enfants distraient du souvenir de Dieu – qu'Il est puissant et

[262] *Ibid.*, p. 49.
[263] *Ibid.*, p. 50-51.

> grand. Si [le serviteur] n'a pas en lui la joie pour la grâce et la miséricorde de Dieu tandis que la passion l'appelle à se réjouir de l'argent – à cause de l'éclat attirant du monde, de son charme et du plaisir [qu'il procure] – et à se réjouir des enfants pour s'amuser, se distraire, briller, se pavaner et monter sur ses grands chevaux, alors l'argent et les enfants deviennent une tentation, à cause de son amour pour eux. En effet, il n'aime pas l'argent parce qu'il est pour lui une aide afin d'obéir à Dieu – qu'Il est puissant et grand – et il n'aime pas les enfants parce qu'ils sont une branche issue de sa lignée, sortie afin d'adorer son Maître, ni parce qu'ils sont pour lui un honneur auprès de Dieu – qu'Il est puissant et grand – du fait qu'ils L'ont adoré, mais il aime l'argent et les enfants pour accroître son prestige […] La joie de celui qui aime l'argent et les enfants à cause de l'éclat attirant et de la joie [qu'ils procurent] provient donc du monde et son cœur est transporté par la passion et non par Dieu – qu'Il est puissant et grand. [264]

Quant à la joie louable, elle a pour objet la grâce de Dieu, incomparable à toutes les richesses que les hommes cherchent à accumuler. Tout comme la joie blâmable, la joie louable a un fondement coranique sur lequel l'auteur s'appuie[265] : « Voilà une grâce (*faḍl*) et une miséricorde de Dieu, que les hommes s'en réjouissent ! C'est un bien beaucoup plus précieux que ce qu'ils amassent[266] ! » Cette joie n'est octroyée au serviteur qu'au terme du redressement de son âme, par l'illumination du cœur. Il ne peut l'atteindre de ses propres forces, c'est une grâce qui constitue le remède aux maux de l'âme. Elle est une avance de la rétribution finale et elle consiste en une vision, une contemplation de la grandeur et du Royaume de Dieu :

> Mais lorsque les lumières entrent dans le cœur du fait du redressement de l'âme selon l'ascèse que nous venons de rappeler, Dieu lui offre par avance la récompense de son ascèse, la poitrine se dilate et s'élargit, et l'au-delà devient alors visible pour le serviteur, comme s'il le voyait de ses propres yeux. Il contemple (*lāḥatha*) le Royaume avec cet œil, l'œil du cœur externe, dans cet espace élargi [où se déploie] et brille la lumière, dans la poitrine. Il voit quelque chose d'étonnant de la grandeur de Dieu – qu'Il est puissant et grand – et de Sa majesté, il voit la bonté de Dieu – qu'Il est puissant et grand – envers Ses serviteurs, Sa munificence à leur égard, Sa

[264] *Ibid.*, p. 55.
[265] *Ibid.*, p. 49.
[266] Sourate X (Jonas/*Yūnus*), verset 58.

> bienfaisance envers eux et les dons qu'Il leur fait. Le cœur en est rempli de joie si bien que cette joie a le pouvoir de s'emparer de lui et de le retenir captif.[267]

La contemplation de la grandeur de Dieu ne peut advenir qu'au terme du cheminement mystique, lorsque le cœur se place à l'endroit que Dieu lui a préparé, dans le Royaume de sa Grandeur. Il y séjourne de manière permanente et tire de la contemplation la force d'agir conformément à ce qu'il voit :

> L'homme sagace observe ce dont Dieu – exalté soit-Il – disposa (*tadbīr Allāh*) pour l'homme, comment Il le créa et lui fit un cœur et une âme. Puis comment Il prépara pour les cœurs une place dans Sa grandeur afin qu'ils marchent jusqu'à cette place. Là est le lieu de leur séjour, si bien que le cœur, lorsqu'il use de ses membres, le fait en faisant mémoire de Dieu, honorant Sa grandeur, gardant, dans l'ensemble des mouvements de ses membres, les limites [qu'Il fixa], […] observant soigneusement Ses dispositions, se conformant à Son arrêt, et tout cela grâce à la force [qu'il tire] de la contemplation de la grandeur et de la majesté de Dieu devant lui. Alors il redoute Dieu, Le craint, éprouve de la peur à Son égard, met son espoir en Lui, est rempli de pudeur devant Lui, Le révère et honore Sa grandeur.[268]

Le serviteur n'use de ses membres qu'en référence à Dieu, qu'en demeurant dans la remémoration permanente de son Créateur (*dhikr*) que l'on pourrait définir comme le recueillement du croyant qui rappelle constammant à lui le souvenir de Dieu et le souvenir de ses dons. Le Sage de Termez a une conception du *dhikr* très proche de celle dont Böwering fait la description à partir de l'œuvre de Sahl al-Tustarī (n. 203/818 à Tustar, Khuzistan, m. 283/896 à Basra) :

> La remémoration de Dieu, qui constitue la force vitale de l'être le plus intérieur de l'homme, est décrite de manière originale par Tustarī. Elle n'est pas simplement comprise comme une formule de prière, ni comme une parole extatique, ni comme une réflexion sur l'existence de Dieu, ni comme un état permanent d'extase, mais elle est conçue par Tustarī comme un état d'esprit qui centre totalement l'homme en Dieu […]. En tant qu'il est un acte de nature cognitive plus que volitive, *dhikr* rappelle la mémoire de la divine présence dans l'intimité profonde du cœur. […] Le

[267] *Riyāḍa*, p. 63-64.
[268] *Ibid.*, p. 54.

> cœur garde comme un trésor la mémoire et la conscience de Dieu seul, à l'exclusion de toute chose.[269]

Chez al-Tirmidhī, le *dhikr* est une conséquence de la vision de la grandeur de Dieu et fait jaillir la joie louable dans le cœur. Mais la joie louable elle-même se divise en deux catégories, l'une supérieure à l'autre : dans la première, quelque chose de l'âme demeure, le cœur n'est pas totalement purifié de la présence de l'âme ; dans la seconde, le cœur est tout à la remémoration de son maître, il ne se souvient plus de l'âme car elle disparaît dans le souvenir de Dieu :

> La joie louable en effet se divise en deux catégories : la joie pour Dieu – qu'Il est puissant et grand – et la joie pour la grâce de Dieu et Sa miséricorde. Dans la joie pour la grâce et la miséricorde de Dieu, le souvenir de l'âme est présent, et dans la joie pour Dieu, le souvenir de l'âme est absent car il disparaît dans le souvenir de son Maître. Dieu dit en effet dans Sa Révélation : « Voilà une grâce et une miséricorde de Dieu, que les hommes s'en réjouissent ! » (S. X, 58). Il dit aussi d'après ce qui a été rapporté : « Dis aux véridiques : 'De Moi, réjouissez-vous ! À Mon souvenir, jubilez !' ». Or, on [ne] se réjouit au souvenir de Dieu – qu'Il est puissant et grand – [que] lorsque l'on voit la faveur dont Il nous oblige. [Ne] se réjouit en Dieu – qu'Il est puissant et grand – [que] celui qui parvient à Dieu – qu'Il est puissant et grand.[270]

De la même manière, le droit usage des biens de ce monde et la rectitude du comportement ne se produisent qu'au terme d'une ascèse qui ôte l'une après l'autre les épaisseurs du voile de la joie « de tout ce qui n'est pas Dieu ». Al-Tirmidhī dépeint la progression par degrés qui devrait faire passer l'aspirant de la satisfaction sans limite de ses concupiscences au respect des limites de la Loi, puis, à l'intérieur des limites de la Loi, de la satisfaction du superflu à la satisfaction du nécessaire, puis de la satisfaction du nécessaire avec inadvertance à la satisfaction du nécessaire en ayant conscience du Jugement divin sur chacun de ses actes, puis en faisant également mémoire du don, ce qui revient à rendre grâce à Dieu, et enfin en arrivant à la vision que tout ce dont il a la jouissance est don de Dieu. Autrement dit, en passant d'une attitude de mainmise et d'emprise sur le monde à une attitude de gratitude et d'accueil d'un don divin, en passant de la logique de l'appropriation à la logique du don reçu :

---

[269] Böwering, *The mystical Vision of Existence in Classical Islam*, *op.cit*, p. 200-201.
[270] *Riyāḍa*, p. 52-53.

> Et s'il s'abstient [de l'illicite], il n'évite pas [pour autant] le superflu. S'il évite le superflu en ne prenant que ce qui lui est nécessaire, il le fait par inadvertance, sans intention, ni [conscience qu'il devra en] rendre des comptes. Et s'il prend [ce qui lui est nécessaire] intentionnellement et [en pleine conscience qu'il devra] en rendre des comptes, il le fait sans faire mémoire du don (*mana*). Et s'il fait mémoire du don, il le fait sans avoir la vision (*ru'ya*) du don, de la bonté et de la munificence [de Dieu]. [Ainsi] manque-t-il perpétuellement à quelque chose, à quelque degré qu'il se trouve, car il est séparé de Dieu – qu'Il est puissant et grand – par un voile (*maḥjūb 'an Allāh*). Or, ce voile qui dérobe Dieu à son regard n'est autre que la joie pour ce qui n'est pas Lui – qu'Il est puissant et grand.[271]

Le manque et la distance qui séparent le croyant de Dieu, « matérialisés » par le voile de la joie animique, ne peuvent être comblés. Seule une lumière nouvelle peut permettre au serviteur de voir derrière l'apparence attirante des biens mondains (la famille, les richesses matérielles) la providence et l'ordre divins ainsi qu'une occasion de faire mémoire de Dieu et de le louer. Sans cette vision, les biens de ce monde sont comme le « fruit défendu » de la Genèse, ils sont attirants mais donnent la mort à celui qui les consomme. Ils sont comparables au serpent ou au scorpion venimeux : leur morsure et leur piqûre font mourir l'homme car c'est le monde qui s'empare alors de l'homme et lui fait perdre le contrôle de lui-même. La joie louable est une thériaque qui fait barrage à l'empoisonnement du monde. Le cœur rempli de la thériaque de la joie pour Dieu, le poison des joies mondaines n'a plus d'espace pour pénétrer dans les veines et aller jusqu'au cœur :

> Ainsi le serviteur ne trahit pas le dépôt (*'amāna*) [que Dieu lui a confié], […] il use de ses membres comme un homme qui boit de la thériaque : ses veines s'en remplissent et s'il met la main sur un serpent ou un scorpion, leur venin ne lui fait aucun mal, car le venin ne peut se frayer un passage dans ses veines. Mais si le venin ne trouve pas de thériaque, il se fraie un chemin dans les veines, le sang se fige et l'homme meurt. Il en est de même pour les joies de ce monde : si elles passent dans les veines en suivant le circuit du sang et embrassent l'ensemble des membres, elles prennent le cœur et le font prisonnier.[272]

[271] *Ibid.*, p. 52.
[272] *Ibid.*, p. 63.

En revanche le monde cesse d'être un poison mortel lorsqu'il est perçu comme un don de Dieu. Le serviteur dont le cœur est rempli de thériaque étend la main pour se saisir des biens de ce monde « en vérité », selon le droit et les dispositions établies par Dieu :

> Alors, lorsque [le serviteur] étend la main [pour prendre] ce qui lui est licite comme nourriture, boisson, vêtement, relations sexuelles, [lorsqu'il] s'empare de ce qui lui a été assigné [des choses] de ce monde, il l'agrée comme venant de son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – selon l'ordonnancement qu'Il a établi. Et s'il prend, il prend en vérité, s'il saisit, il saisit en vérité, s'il donne, il donne en vérité, le cœur affranchi de l'esclavage de l'âme et de ses tentations.[273]

Le Sage de Termez montre également que le croyant parvenant au terme de son chemin spirituel, parachevant sa foi, s'unit à Dieu et voit se dissoudre tout son attachement aux richesses et aux biens terrestres. Le cœur qui atteint Dieu entraîne l'âme avec lui, déversant en elle sa véritable richesse, Dieu lui-même. Le don divin de la vie fait apparaître comme néant le monde et les biens qu'il peut offrir :

> La richesse ne provient pas de la quantité de biens. La [véritable] richesse est celle de l'âme. L'âme en effet s'enrichit au moyen de la richesse du cœur dont la lumière brille dans la poitrine. Lorsque l'âme s'apaise du fait de la lumière de Dieu (*al-nūr bi-llāh*) – qu'Il est puissant et grand – qui brille en elle, et lorsque cette lumière brille dans le cœur en direction de Dieu – qu'Il est puissant et grand –, alors tout ce que le monde [peut] offrir (*nawāl al-dunyā*), du premier au dernier [de ses dons], apparaît comme néant en comparaison de ce que voit (*'āyana*) le cœur, qui transmet la vie à l'âme. Ceci est donc la situation de l'âme lorsqu'elle s'unit (*waṣala ilā*) à son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – au moyen de l'union du cœur (*wuṣūl al-qalb*).[274]

Distinguer le diable de son ombre : séparer la passion de la concupiscence

L'intellect, à la lumière de la science, permet déjà de distinguer le bien du mal à l'intérieur d'une unique concupiscence. Al-Tirmidhī va plus loin encore en enseignant comment distinguer la passion de la concupiscence, comment distinguer « le diable de son ombre ». La concupiscence qui est en l'homme est moralement neutre (tout comme les biens de ce monde), elle n'est pas en soi blâmable. Mais conduite par la passion – dont l'origine est

---

[273] *Ibid.*, p. 63-64.
[274] *Ibid.,* p. 64-65.

diabolique – elle la « suit comme son ombre » et devient une force qui l'entraîne au péché. C'est la science de la certitude et la maîtrise de soi qui permettent au serviteur d'opérer cette séparation (*faraqa*) de la passion et de la concupiscence. Ce faisant, il « démêle » ce que le diable mêle et rend confus. Il détache sa nature de l'action du diable à l'intérieur de sa nature concupiscente :

> On rapporte que Mālik b. Dīnār – que Dieu le prenne en Sa miséricorde – a dit : « Il est écrit dans certains livres : 'Ton secret (*sirru-ka*) est de faire revivre et d'atteindre la science de la certitude (*'ilm al-yaqīn*). Il t'incombe de dominer à chaque instant les concupiscences de ce monde car celui qui domine les concupiscences de ce monde distingue et sépare (*yafruqu*) Satan de son ombre. » [Or l'ombre de Satan], ce sont les concupiscences de ce monde lorsqu'elles sont accompagnées de la passion.[275]

Le serviteur peut jouir des biens de ce monde sans pour autant y mettre sa passion et son attachement au point de se détourner de Dieu. C'est le prophète Salomon qui est donné en exemple : bien que sa souveraineté s'étendît sur le monde entier, « de l'Orient à l'Occident », son cœur se tenait abaissé devant Dieu. Il est la figure de royauté exactement opposée à celle de Pharaon ou Nemrod :

> Mais si [le serviteur] contente ses concupiscences tandis que son cœur se trouve transporté en Dieu – exalté soit-Il –, dans le royaume de la grandeur (*mulk al-'aẓma*), il est semblable au prophète Sulaymān – la paix soit sur lui. [Bien que] souverain du monde de l'Orient à l'Occident, son cœur était, de tous les cœurs, le plus soumis à Dieu (*'akhsha' al-qulūb*) – qu'Il est puissant et grand – et Dieu – exalté soit-Il – ne lui imposa pas de restriction, car Il lui dit : « Voici Notre don, dispense-le et garde-le sans compter ! » (S. XXXVIII, 39). Puis Il ajouta : « Oui, Sulaymān a près de nous une place et un beau lieu de retour. » (S. XXXVIII, 40). Ainsi, [la charge de] compter fut ôtée à Sulaymān car il assouvit [ses concupiscences] tandis que son cœur était transporté d'amour pour Dieu.[276]

Celui qui a combattu son âme à mort, c'est-à-dire en s'imposant continuellement des limites, aussi bien dans le domaine de l'illicite que du licite, se voit ouvrir par Dieu une jouissance sans aucune restriction des biens de ce monde car ils ne les séparent plus de Lui (il

---

[275] *Ibid.*, p. 56.
[276] *Ibid.*, p. 56-57.

est bien sûr implicite que le serviteur respectera les lois divines). De même, celui dont l'âme redressée s'allie au cœur pour rendre grâce à Dieu des dons reçus s'attire un surcroît et une abondance de bienfaits de la part de Dieu. Cet exemple montre combien, dans la pensée du Sage de Termez, l'ascèse n'est que transitoire :

> Lorsque le serviteur se réjouit de ce dont Dieu – qu'Il est puissant et grand – l'a gratifié de préférence aux autres serviteurs, puisqu'Il lui a fait don de la connaissance et de l'intellect, son cœur est illuminé, son âme s'adoucit, et tous deux s'allient pour rendre grâce à Dieu et Le louer. Le serviteur mérite alors encore plus [de bienfaits], ainsi que le dit Dieu – qu'Il est puissant et grand : « Si vous êtes reconnaissants, Je multiplierai pour vous Mes bienfaits. » (S. XIV, 7). Qu'il trouve de la joie en cela attire à lui un surcroît [de bienfaits].[277]

2.2. La sincérité de l'acte : le degré des sincères (*ṣādiqūn*) et le degré des véridiques (*ṣiddīqūn*)

Le cœur maître et propriétaire de l'action (*ṣāḥib al-'amal*)

Le croyant se doit donc de préserver son cœur du poison, de l'enivrement, des tentations que représentent le monde et ses joies, licites ou illicites. Ce « bouclier » qui le protège et le préserve est la crainte de Dieu (*taqwā*), la joie louable et le transport d'amour pour Dieu (*walah*). Ainsi, il garde son cœur pur de toute souillure et de tout mensonge parce qu'il agit selon le droit divin, en vérité (*bi-ḥaqq*), toutes ses actions sont dirigées vers Dieu, lui prouvant ainsi sa reconnaissance et sa fidélité au Pacte. C'est cette véracité, cette honnêteté dans l'accomplissement des actes qui permet au croyant de les acquérir et de cheminer jusque dans la plus grande proximité possible avec Dieu :

> Les hommes sagaces marchent jusqu'à Dieu – qu'Il est puissant et grand – sur ce chemin et se préservent de toute joie. Ils ne se réjouissent de rien de ce monde ni des œuvres pies (*a'māl al-birr*) sans qu'ils ne se disent : « Assurément, la corruption de nos cœurs provient de la joie de l'âme car celle-ci, lorsqu'elle se réjouit de quelque chose, maîtrise le cœur qui ne peut plus rien faire. Il ne nous revient pas d'établir une distinction entre les actes car nous ne marchons pas vers Dieu – exalté soit-Il – par des actes, mais par des cœurs qui se gardent de toute souillure et se purifient. »[278]

---

[277] *Ibid.*, p. 50.
[278] *Ibid.*, p. 53.

Dans une phrase concise, al-Tirmidhī pose donc l'un des axiomes de la gnose, qui prône le salut par la connaissance de Dieu, non le salut par les actes : « En effet, il ne nous revient pas d'établir une distinction entre les actes car nous ne cheminons pas vers Dieu – exalté soit-Il – par des actes mais par des cœurs qui se gardent de toute souillure et se purifient. » Al-Tirmidhī, en musulman hanéfite, établit bien une distinction entre les actes licites et illicites, et il réaffirme toujours le devoir fait au croyant d'accomplir les prescriptions légales et cultuelles qui lui incombent, mais cela ne suffit pas à prouver la fidélité à Dieu. La foi parfaite doit certes se traduire en actes, mais c'est l'intention qui prime parce que c'est elle qui garantit l'exacte coïncidence entre l'extériorité des actes et l'intériorité du cœur, qui est son domaine propre. Un acte mauvais, un péché, souille le cœur et coïncide forcément avec une intention viciée ou déviée par l'âme qui a préalablement asservi le cœur. Mais un acte moralement bon et licite ne purifie pas en soi le cœur car il n'émane pas systématiquement d'une intention désintéressée. Au contraire, c'est le cœur purifié de toute intention égotique qui garantit la réelle acquisition et validité des actes bons. L'épreuve du monde, tout comme l'épreuve de la traversée du Pont de la Résurrection, sert aussi à révéler ou démasquer la pureté d'intention, le choix originel de chacun vis-à-vis de Dieu :

> On rejoint par-là directement la question des Décrets : les actes jouent en fait pour le croyant lui-même un rôle de « révélateur ». En effet, par la simple mise en œuvre d'une analyse introspective portant sur les motivations de ses actes, chacun peut « réaliser » plus clairement quelle est sa position face à Dieu et c'est en ce sens que les actes constituent une « préparation » à la Rencontre ultime du Jour du Jugement. […] Toute « acquisition » va donc dans le sens du retour au choix primordial dont les actes doivent être considérés comme une « illustration » puisque ce qu'ils incarnent au fond est, non pas la liberté d'agir mais la liberté d'être. Ainsi, par son « agir » en ce bas-monde, chacun peut prendre conscience de l'être qu'il présentera à Dieu lorsqu'il se trouvera face à face avec Lui.[279]

Comme dans le néoplatonisme, il est nécessaire d'opérer une « remontée » vers l'origine. Ceux qui dès le départ se sont détournés de Dieu ne pourront rien acquérir. Quant aux saints des différents degrés, il leur est demandé « d'actualiser » en cette vie leur élection primordiale. Et dans ce domaine, rien n'est acquis d'avance puisqu'ils doivent préserver leur

[279] Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op.cit.*, p. 103.

élection des souillures de l'âme. L'âme en effet, si elle n'est pas éduquée, peut conduire même le croyant à la mécréance.

L'aspirant doit donc dans un premier temps lutter contre ses concupiscences animiques afin que leur satisfaction et la joie qu'elles procurent ne l'entraînent pas à dépasser les limites fixées par Dieu, c'est-à-dire à pécher. Mais une fois une certaine maîtrise de lui-même acquise, son ego continue de s'alimenter de la satisfaction d'avoir accompli les œuvres pies :

> Lorsqu'il a entrepris de redresser son âme, il l'a fait avec sincérité et il ne s'arrête pas en chemin à ce qui [pourrait] lui procurer de la joie, même s'il s'agissait de la plus belle des actions. En effet, lorsqu'il se préserve de la joie des plaisirs de ce monde et de ses concupiscences, le cœur reçoit une lumière. Il lui devient alors facile de rejeter les concupiscences. Mais lorsqu'il s'empresse [d'accomplir] des œuvres pies, le cœur se réjouit de telles actions. Or, il lui incombe de se préserver aussi de cette joie.[280]

Cette joie est « blâmable ». Le Sage de Termez reprend ainsi l'enseignement malāmatī qui met en garde contre l'inflation de l'ego qui peut accompagner la réalisation spirituelle. Cette attitude est sujette au blâme, même si le croyant se trouve alors dans le domaine du licite et sur le chemin d'une avancée spirituelle. Dans son épître sur les Malāmatīs, Sulamī présente l'importance de cette doctrine pour eux. Il cite Hamdūn al-Qassār (m. 71/884), qu'il considère comme le fondateur de l'école malāmatī de Nishapur :

> La plupart des maîtres malāmatīs mettent en garde leurs disciples contre le fait de se délecter de la saveur des actes de dévotion. Ils considèrent cela comme une grave offense. Cela est dû au fait que toute chose que l'homme trouve désirable et en laquelle il trouve de la douceur prend de l'importance à ses yeux. Qui regarde ses actes comme bons et désirables ou qui les regarde avec satisfaction est déchu de la station des hommes éminents […] : « On demanda à Hamdūn al-Qassār : 'Quel est la voie du blâme ?' Il répondit : 'C'est abandonner en toutes situations le désir de se faire remarquer des gens, renoncer en tout état ou action au besoin de plaire aux gens, et être toujours irréprochable dans l'accomplissement de ses devoirs envers Dieu.' »[281]

---

[280] *Riyāḍa*, p. 60.

[281] Sviri, S., « Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism. », *op. cit.*

On retrouve dans la pensée d'al-Tirmidhī le rejet de la notion de mérite personnel. Comme les Malāmatīs, il enseigne l'accomplissement gratuit de l'acte, c'est-à-dire l'accomplissement des devoirs imposés par Dieu sans chercher d'autres satisfactions que celle de Dieu[282]. On retrouve aussi chez lui la distinction entre une catégorie d'hommes « éminents », qui pour le Sage de Termez sont les véridiques (*ṣiddīqūn*) dont la sincérité est exempte de toute égotisation, et les sincères qui sont dans un état mélangé. Pour al-Tirmidhī, le manque de sincérité est une appropriation d'une part de l'acte par l'âme. Tout comme Iblīs qui vola le raisin sur l'arche de Noé et à qui fut octroyé une part de ce raisin (assimilé à la joie blâmable) au terme d'un procès mené par les anges, tout comme Iblīs à qui Dieu octroya un lot de joie issue de la porte du feu de l'Enfer, l'âme prélève son lot sur l'acte, elle prend sa part de joie et de douceur, semblable à la joie et à la douceur du vin :

> La sincérité dans l'acte est exigée du serviteur. Or, la sincérité ne se trouve pas en lui parce que l'âme prend sa part sur cet acte, cette part étant la douceur qu'elle retire de l'amour de l'éloge et de la louange pour un tel acte. En effet, quand bien même le serviteur [chercherait à] agir de façon cachée et discrète, l'âme sait que les gens pressentent et s'aperçoivent qu'il agit ainsi, si bien que le serviteur s'habitue à ce que les gens connaissent [ses bonnes actions] et à ce que leurs yeux l'observent. Chez lui, aucun acte n'est limpide (*lā yaṣfū la-hu 'amal*) et il est incapable de se purifier (*yakhlaṣ*). Il reçoit donc […] l'agrément des sincères (*ṣādiqūn*), non celui des véridiques (*ṣiddīqūn*).[283]

La mystique musulmane a toujours dénoncé la satisfaction des passions comme un associationnisme intérieur caché parce qu'il consiste finalement en une adoration de soi-même. L'exemple récurrent qui est donné est celui de l'homme qui accomplit extérieurement toutes les prescriptions religieuses mais dans l'intention viciée que cela lui rapporte éloges et considération, détournant ainsi à son profit le culte qui ne peut être rendu qu'au Dieu unique. Ce détournement passe par le regard. Rendre un culte à Dieu « comme s'Il te voyait » ou « comme si tu Le voyais » fait partie de l'enseignement classique de la mystique musulmane qui se propose de rétablir un regard juste sur soi-même, sur le monde et sur Dieu. Dans l'enseignement du Sage de Termez et sa conception des étapes de la préexistence, lorsque Dieu a déversé sa lumière sur les entités humaines, certaines ont répondu à l'attention qu'il leur portait, d'autres se sont détournées de lui. De la même manière, le degré de foi vécue par

---

[282] *Cf.* Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 41.
[283] *Riyāḍa*, p. 60-61.

le croyant en ce monde passe par le regard qu'il dirige vers ou détourne de Dieu, altérant en lui la profession de foi monothéiste ou la confirmant. Le véridique tient toujours son regard fixé sur Dieu et se sait regardé par Dieu qui juge de ses actes et de ses intentions. L'hypocrite, ou même le sincère, détourne son regard de Dieu pour se regarder lui-même et rechercher le regard des autres sur lui. Il est alors centré sur lui-même et « vole » ou « prélève son lot » sur l'adoration qui est due au Dieu unique, pour s'idolâtrer lui-même. C'est pourquoi l'auteur dit que chez lui, aucun acte n'est limpide, car la pureté de la foi au Dieu unique est altérée.

On voit comment, dans la pensée du Sage de Termez, l'enseignement malāmatī et les traditions islamiques relatives à Iblīs, dépositaire de la joie blâmable, se combinent parfaitement avec le principe bouddhiste selon lequel un même acte peut avoir une motivation désintéressée ou une motivation égoïste :

> Il s'agit de prendre conscience qu'en réalité tous les actes (sauf, bien entendu, les crimes et les délits avérés), à l'origine, émanent du cœur, lequel sait par nature ce qui est bon et droit dans la mesure où il agit toujours, non pour lui-même, mais par amour pour un « autre », c'est-à-dire de manière totalement désintéressée. Le problème vient du fait que, dès qu'un tel acte est posé, le moi égoïste tente de s'en emparer pour servir ses propres desseins, lesquels visent invariablement sa propre conservation à travers son auto-inflation. Il s'agit donc d'empêcher ce processus en faisant que l'acte reste sous la domination du cœur, c'est-à-dire que, psychologiquement parlant, celui qui l'accomplit s'en détache immédiatement et complètement.[284]

N'est véritablement acquis que l'acte motivé par le cœur et sur lequel l'âme ne prend aucune part. Ainsi, l'homme qui, à sa mort, doit passer par le pont de la résurrection est dépouillé de tous les actes pieux qu'il a accomplis parce qu'à travers eux, il a cherché de façon maladive à attirer le regard des autres sur lui. Tout ce qui est orgueil, vanité, envie, etc., est lié à une surestimation du regard que l'on porte sur soi.

L'acquisition des actes revient au détachement de l'acte. Dans la vie spirituelle conçue comme un chemin ascendant par étapes, stations ou degrés, accomplir un acte de piété en s'y attachant, en recherchant une satisfaction personnelle ou en s'octroyant un mérite, revient à arrêter son ascension spirituelle vers la proximité de Dieu car le croyant s'arrête à l'acte et le détourne de sa finalité, qui est Dieu lui-même. Il existe donc le danger de se « se prévaloir […]

---

[284] Gobillot, G., « Éthique et spiritualité… », *op.cit.*, p. 45.

d'une grâce divine en croyant qu'elle est un aboutissement dans la voie »[285]. Si le croyant s'arrête à l'acte, son âme y trouve un apaisement, certes, mais éphémère, voire mensonger, parce ce qu'il le détourne de son ultime destinée, le paradis. Son âme n'atteint donc pas l'apaisement dont parle le Coran : « Ô toi âme apaisée ! Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée, entre donc avec Mes serviteurs, entre dans Mon Paradis »[286]. Le détachement de l'acte consiste donc pour al-Tirmidhī à passer d'acte en acte sans s'arrêter ni s'attacher à aucun, afin de séparer, couper (*qaṭa'a*) l'acte de la joie blâmable.

> Il passe d'acte en acte afin de séparer (*qaṭa'a*) l'âme de la joie que lui procure cet acte, car lorsqu'elle se réjouit d'une œuvre pie, elle s'apaise dans cet acte, et lorsqu'elle s'apaise en quelque chose qui n'est pas Dieu – qu'Il est puissant et grand –, elle cesse de marcher vers Lui et s'arrête à cet acte.[287]

Dans le cas contraire, ce sont les joies qui constituent un voile séparant le croyant de Dieu. Ces joies viennent de l'ennemi, elles sont nocives et souillent le cœur de la même manière que la main d'Iblīs souille tout ce qu'elle touche :

> Ce sont les joies de l'âme qui souillent le cœur. Il est alors séparé de Dieu – qu'Il est puissant et grand – par un voile. [Les sagaces] prémunissent leurs cœurs de toute chose, petite ou grande, qui lui procure de la joie, à cause du dommage que cette joie provoque. Qui ignore ce chapitre se préserve de l'illicite et de la faute, il s'empresse [d'accomplir] les actes de piété, il est extérieurement bien entretenu mais intérieurement, il est en ruine, car l'âme participe avec le cœur à l'ordonnancement de l'acte. Or, lorsqu'elle y participe, elle prend sa part, la passion allant toujours de pair avec l'âme, l'acte ne peut donc jamais échapper à celui qui en est le propriétaire (*ṣāḥib al-'amal*).[288]

En islam comme dans les autres religions monothéistes, l'une des caractéristiques du diable, de l'Ennemi, est le mensonge. Il cherche à falsifier la vérité divine. Pour arriver à ses fins, il ne s'oppose par frontalement à la vérité – il serait aussitôt démasqué –, mais sème la confusion et mêle le bien au mal pour qu'on ne puisse plus les distinguer l'un de l'autre et qu'on les confonde. Là résident sa tromperie et sa ruse. L'homme ignorant, qui n'est pas

---

[285] Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op.cit.*, p. 43.
[286] Sourate LXXXIX (L'aube/*al-Fajr*), versets 27-30.
[287] *Riyāḍa*, p. 60-61.
[288] *Riyāḍa*, p. 53.

éclairé par la science de son intellect, tombe dans le piège : il a assez de science pour ne pas pécher mais il s'empresse d'accomplir des œuvres pies dont il ne voit pas qu'elles sont motivées par une intention viciée. Les actes extérieurement bons sont finalement une façade qui paraît belle et qui trompe y compris celui qui en est l'auteur, car il ne se rend pas compte que l'intérieur est « en ruine ».

Ces différents thèmes ne sont pas sans rappeler certains passages de l'Évangile. Le premier est la parabole du bon grain et de l'ivraie (*cf.* Mt 13,25-43) dans le champ qui représente le monde mais aussi l'intériorité du croyant. L'Ennemi profite de la nuit pour semer la zizanie au milieu du blé. La distinction entre le bon grain et l'ivraie ne peut se faire que si on les laisse pousser ensemble, l'ivraie étant découverte au moment du Jugement et jetée au feu. Un second est le discours de Jésus contre les scribes et les pharisiens, exemples d'application scrupuleuse de la loi, mais dont il condamne l'hypocrisie :

> Malheureux êtes-vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous ressemblez à des sépulcres blanchis à la chaux : à l'extérieur ils ont une belle apparence, mais l'intérieur est rempli d'ossements et de toutes sortes de choses impures. C'est ainsi que vous, à l'extérieur, pour les gens, vous avez l'apparence d'hommes justes, mais à l'intérieur vous êtes pleins d'hypocrisie et de mal.[289]

Le détachement passe donc par une réappropriation de l'acte par le cœur, prince des membres car lui seul peut agir avec une intention pure. Le cœur n'est propriétaire de l'action (*ṣāḥib al-ʿamal*) que lorsqu'il est détaché de la joie et de la satisfaction qu'il procure. N'est vraiment acquis qu'un acte motivé par le cœur parce qu'il est alors un pur acte de culte au Dieu unique, sans aucun mélange d'associationnisme. Dès que l'âme participe à l'œuvre pie, elle s'en approprie une part, au détriment de Dieu à qui elle est normalement destinée. Elle la corrompt immédiatement en en faisant un acte d'associationnisme, ce qui est exprimé par les termes employés par l'auteur : le verbe « participer » (*shāraka*) et le substantif « associationnisme » (*shirk*) sont de la même racine. L'âme rend finalement un culte à la passion « qui va de pair » avec elle.

Être le berger de ses membres, le degré des sincères (*ṣādiqūn*)

L'image du berger rassemblant son troupeau et assurant sa protection comme le gouvernant le fait avec son peuple est classiquement rapportée à Dieu, modèle divin appliqué

[289] Mt 23,27-28, *La Bible*, traduction AELF, Paris, Éd. Mame, 2013.

à celui qui se voit confier la charge de gouverner. Celui qui est souverain sur son âme et prince de ses membres unit ce qui est dispersé et rassemble autour d'un point focal toutes ses facultés, tout son être, sous la houlette du cœur : ce point focal est le Dieu un. Les sept membres et sens confiés en dépôt par Dieu à l'homme sont identifié par al-Tirmidhī aux moutons que l'on confie au berger et qu'il doit surveiller. La polysémie du terme arabe *jāriḥa/jawāriḥ* permet une telle identification puisqu'il signifie aussi bien les membres du corps que « moutons », « troupeaux ». Le serviteur doit donc surveiller ses membres afin qu'ils ne transgressent pas la Loi :

> Dieu en effet confia (*wakala bi*) les sept membres au serviteur afin qu'il les surveille et [les empêche de] dépasser les limites [du licite]. Si le serviteur transgresse [ces limites], il désobéit à Dieu – qu'Il est puissant et grand –, trahit le dépôt, commet une injustice envers lui-même, tombe à un rang [inférieur] et s'éloigne de Dieu – qu'Il est puissant et grand. […] Voici donc quelle est la position du serviteur quant [au devoir de] surveiller ses membres : Dieu dit – exalté soit-Il : « Ceux qui gardent fidèlement les dépôts (*'amānāt*) qu'on leur a confiés et qui remplissent leurs engagements. » Puis Il dit – exalté soit-Il : « Voilà ceux qui seront honorés dans les Jardins ! »[290]

Mais al-Tirmidhī donne l'exemple du berger pour représenter un groupe de combattants d'une catégorie inférieure, celle des sincères (*ṣādiqūn*). Ils mènent le combat avec effort mais ne sont pas exempts de chutes, ils sont sans cesse aux aguets pour soigner leurs membres et guérir les blessures que leur inflige ce monde :

> Ceux qui combattent se divisent en deux groupes. Ceux [qui appartiennent] au premier gardent leurs membres, s'acquittent de leurs obligations, marchent vers Dieu – qu'Il est puissant et grand – par le cœur et ne s'adonnent à rien d'autre jusqu'à arriver à Lui – qu'Il est puissant et grand. Ceux [qui appartiennent] au deuxième groupe gardent leurs membres et s'acquittent de leurs obligations, dans la peine et l'effort, veillant et se tenant péniblement sur leurs gardes. Malgré cela, des fautes se mêlent [à leur effort] et s'amassent, ainsi que des souillures dont ils ne peuvent réchapper sains et saufs. C'est comme un berger à qui l'on confie sept brebis afin qu'il aille les faire paître dans sept vallées. Or, ces vallées regorgent de poisons mortels, de berges délabrées et de bêtes féroces. Il se tient [donc] debout sur une colline, surveillant ses brebis. Lorsqu'elles mangent [une herbe] empoisonnée, il

[290] *Ibid.*, p. 58.

> s'empresse de leur donner du bézoard, de la crème et du lait afin qu'elles recouvrent la santé. Lorsque l'une glisse et tombe du haut d'une berge et se rompt un membre, il consolide et bande la patte cassée pour qu'elle se rétablisse. Lorsque [ses brebis] sont exposées aux bêtes sauvages, il repousse ces dernières et les chasse. Quant à celle que les bêtes [ont commencé] à lacérer, il l'arrache à leurs griffes et leurs crocs et la soigne jusqu'à ce qu'elle soit guérie.[291]

Le Coran promet la récompense du paradis pour ceux qui auront veillé comme des bergers sur leurs membres, restaurant leurs manquements et revenant à Dieu chaque fois qu'ils ont péché, mais il s'agit là d'une catégorie inférieure de saints. La vie spirituelle étant conçue comme un chemin dont le terme est différent selon les catégories de saints, les sincères (*ṣādiqūn*) ne peuvent prétendre aller plus loin que la « Demeure de la paix (*dār al-salām*) ». En effet, le fait même de chuter, de devoir soigner et protéger les membres avec effort indique que la sincérité vis-à-vis de Dieu n'est pas totalement pure car elle ne se donne pas pour but de combattre l'âme « à mort ». Le sincère arrête de combattre à un moment donné et demeure de ce fait dans un état « mélangé », suffisant cependant pour obtenir le salut :

> Ainsi le berger prend-il soin de ses brebis jusqu'à ce qu'il ait restauré ce qui est corrompu en elles, comme nous l'avons précédemment dit. Il en est de même pour celui qui arrête de combattre son âme : il garde ses membres dans les limites fixées par Dieu [dans l'usage] du regard, de la parole, de l'ouïe, de la main qui saisit ou donne, du ventre, du sexe. Et lorsqu'il est dominé, qu'il trébuche, qu'il est oublieux et inadvertant, il revient s'établir dans l'obéissance à Dieu – qu'Il est puissant et grand – en implorant Son pardon et en se repentant. C'est un serviteur qui s'efforce de demeurer dans la rectitude. Il n'est pas droit intérieurement car les concupiscences de son âme se dressent devant lui : il les repousse avec effort et lorsqu'il est inadvertant, il trébuche et tombe. Le chemin de ce serviteur aboutit à la demeure de la Paix, il n'y a pas de passage [qui s'ouvre à lui] plus loin que cela.[292]

Rejoindre Dieu par la peine (*hamm*) et l'affliction (*ghamm*), le degré des véridiques

« Ô vous qui croyez ! Craignez Dieu (*ittaqū*) ! Recherchez les moyens (*al-wasīla*) d'aller à Lui ! ». Ce verset coranique illustre pour al-Tirmidhī l'aspiration des véridiques

[291] *Ibid.*, p. 57-58.
[292] *Ibid.*, p. 60.

(*ṣiddīqūn*), ceux qui ont la sincère intention de cheminer jusqu'à Dieu. « Les moyens » dont il est question se réfèrent pour lui à la règle du redressement de l'âme déjà exposée à ses auditeurs : se prémunir grâce à la crainte (*taqwā*) de la joie blâmable, en n'accomplissant que les devoirs et les actes indispensables et en se privant de tout le reste. Accompli selon ces conditions, l'acte est pur. L'âme n'y prend aucune part car la crainte comme ascèse psychologique produit un fruit sur lequel l'auteur insiste particulièrement dans le passage qui suit, à savoir la peine (*hamm*) et l'affliction (*ghamm*). Ce sont elles qui empêchent l'âme de retirer de l'acte une quelconque compensation, ou une quelconque joie. De plus, al-Tirmidhī inclut le terme *wasīla* (moyen) au sein d'une paire dont l'autre terme est *waṣīla* (jonction d'une chose avec une autre). Ainsi, le redressement de l'âme, le moyen d'aller à Dieu, produit un cheminement spirituel qui est une jonction, une union progressive du croyant avec Dieu :

> Dieu – exalté soit-Il – a dit : « Ô vous qui croyez ! Craignez Dieu (*ittaqū*) ! Recherchez les moyens (*al-wasīla*) d'aller à lui ! » [Les termes] *wasīla* et *waṣīla* ont le même sens, la *waṣīla* cependant consiste à unir une chose à une autre, et lorsqu'on a appliqué [ce terme] à la remémoration de Dieu – qu'Il est puissant et grand –, on en a tiré le [sens] de proximité en disant *wasīla*. On a remplacé la lettre *ṣād* par la lettre *sīn,* et la lettre *sīn* par la lettre *ṣād,* afin que ce mot soit le plus noble, le plus élevé et le plus pur des mots. Dieu leur ordonne de chercher le moyen d'aller à Lui au moyen de la crainte (*taqwā*). Et l'ensemble de ce qui a trait à la crainte [se trouve dans] ce que nous avons [précédemment] exposé, à savoir se prémunir – sauf en ce qui est indispensable – de toute chose de laquelle l'âme retire une joie : que ce soit parler ou garder le silence, se lever ou s'asseoir, aller, marcher, se vêtir, manger ou boire, ou que ce soit un ami, la famille ou les enfants. Et lorsqu'il agit avec cette disposition (*hay'a*), tu constates que son acte [accompli] pour Dieu – qu'Il est puissant et grand – est pur, car il agit avec peine et affliction, ou tristesse, et l'âme ne prend pas de part sur cet acte accompli pour Dieu. En effet, lorsque tu accomplis ce qui est indispensable, tu brises la joie de l'âme et son empressement à [semer] la confusion que tu constates en toi, de telle sorte que la peine et l'affliction lui opposent [une résistance] durable.[293]

Pour corroborer son propos, al-Tirmidhī rapporte un dialogue tiré de la tradition entre le roi David et Dieu qui fait état de deux sortes de purifications. La première permet de se purifier des fautes externes, les actes de désobéissance des membres, mais la seconde va plus

[293] *Ibid.*, p. 66-67.

en profondeur, en lavant le cœur de toute souillure de la joie blâmable grâce à l'affliction et la peine, ouvrant la voie à son illumination. Ce sont finalement les lumières qui purifient définitivement le cœur, le préparant à entrer dans la proximité de Dieu :

> On rapporte que Dāwūd – la paix soit sur lui – dit : « Ô Seigneur, tu m'as ordonné de purifier mon ventre par le jeûne et la prière, et par quoi purifierai-je mon cœur ? » Dieu répondit : « Par les peines et les afflictions, ô Dāwūd. » Le cœur en effet est souillé par les joies de l'âme et il ne se purifie pas comme 'Umar Nūḥ – la paix soit sur lui – en jeûnant et en priant, car le jeûne et la prière purifient [seulement] les piliers du culte de tout ce qui est désobéissance. Il est bien plutôt purifié par ce qui fait partir les souillures de la joie, c'est-à-dire les peines et les afflictions. Lorsque tu prives l'âme de ses concupiscences […] les souillures de la joie disparaissent du cœur[…] et le cœur est purifié par les lumières qui y pénètrent. C'est comme des nuages noirs et poussiéreux qui, de ce fait, t'empêchent de voir le soleil : lorsqu'ils se dissipent et se dispersent, le soleil brille de tout son éclat. C'est alors que le cœur est prêt [à entrer dans] la proximité de Dieu – qu'Il est puissant et grand.[294]

Comme nous l'avons dit plus haut, les actes, dans la pensée gnostique qui est celle du Sage de Termez, ne purifient pas le cœur, pas plus qu'ils ne l'illuminent. C'est au contraire le cœur qui rend pur l'acte, lorsque ce dernier émane d'une disposition intérieure (*hay'a*) régie par la peine et l'affliction. Elles seules, rappelant les larmes de la repentance, le lavent de la joie mondaine et animique, voile ou nuage l'obscurcissant, et le préparent à l'illumination divine. De plus, le chemin mystique n'est pas parcouru par les membres, mais par le cœur. C'est lui qui se déplace vers Dieu et non les membres. C'est pourquoi l'auteur peut affirmer : « Nous ne cheminons pas vers Dieu par des actes mais par des cœurs qui se gardent de toute souillure et se purifient. »[295].

Ascèse et redressement de l'âme s'entrelacent avec la progression mystique du cœur puisque l'un et l'autre sont des vases communicants et le pendant l'un de l'autre. Le Sage de Termez détaille ainsi plusieurs étapes. La première est celle de l'ascèse par la privation : l'âme est mise en prison, privée de sa liberté de jouissance, ce qui la remplit de peine et d'affliction. Un exemple récurrent chez l'auteur est celui qui consiste à se priver d'eau, à

[294] *Ibid.*, p. 66.
[295] *Ibid.*, p. 53.

éprouver la soif sans l'étancher. Cet exemple peut tout à fait s'entendre en un sens figuré qui est la soif inextinguible de l'âme pour les choses et les états qui lui procurent joie et plaisir :

> Chaque fois que l'âme s'enflamme pour quelque chose et qu'il le lui donne, elle y trouve sa joie. Il lui incombe donc de l'en priver, quand bien même il s'agirait d'une gorgée d'eau fraîche qu'elle voudrait boire. Il empêche [l'âme] de boire jusqu'à ce que son impétuosité se calme. Ce n'est qu'après seulement qu'il la désaltère. De cette manière, il l'emplit d'affliction (*ghamm*) et l'accable de peine (*hamm*), car l'âme est telle que si [le serviteur] la retient [loin] des joies de ces choses et de ces états, c'est comme s'il la mettait en prison.[296]

La deuxième étape est la purification du cœur, lavé de toute joie animique blâmable par la peine et l'affliction et par conséquent débarrassé du voile qui empêche son illumination. La lumière en effet contient la connaissance des attributs divins et produit dans le cœur la joie pour Dieu parce que ces attributs appartiennent au pôle bienveillant et rassurant de Dieu. C'est à cette joie perdurable, contrairement à l'instabilité des joies de l'âme, que le Maître de Termez recommande de s'attacher :

> Dans cette lumière apparaît la joie pour Dieu – qu'Il est puissant et grand – car cette lumière conduit [le serviteur] aux attributs de Dieu – qu'Il est puissant et grand : à Sa grandeur et Sa majesté, à Sa beauté et Sa magnificence, à Sa splendeur […]. Il est nécessaire que son cœur s'attache fermement à la joie [pour Dieu] pour que les joies de l'âme le quittent et que cette joie perdure. [297]

Ce sont ces deux premières étapes qui permettent à l'aspirant de sortir de la sphère infernale de son ego et du monde d'ici-bas pour entrer dans la sphère spirituelle du cœur, ouverte sur un chemin menant à l'au-delà, parce qu'il prend alors comme point d'appui et de référence la joie pour Dieu. Il existe un parallèle et une interaction entre les privations infligées à l'âme et les différentes étapes par lesquelles passe le cœur. L'âme passe de la joie d'étancher sa soif de désirs mondains à la peine et l'affliction de s'en voir privée, parce qu'elle est emprisonnée et tenue à l'écart de l'objet de ses désirs. Les états de l'âme sont transposés dans le domaine du cœur : celui-ci passe de la joie pour Dieu à la tristesse (*ḥuzn*) d'être encore tenu à l'écart de lui. Il est en effet encore captif de ce monde converti pour lui en une prison, et ne peut étancher sa soif de Dieu :

---

[296] *Ibid.*, p. 62.
[297] *Ibid.*, p. 74.

> Puis il passe de la joie pour Dieu à la tristesse, car il est retenu prisonnier loin de Lui par le peu qu'il lui reste à vivre en ce monde, il désire ardemment son Seigneur (*mishtāq ilā rabbi-hi*) – qu'Il est puissant et grand –, il voudrait être déjà dans Son intimité et Le rencontrer, il se méfie du monde et de ses habitants ; sa préoccupation est de se remémorer Dieu, de réduire en esclavage sa concupiscence. La mort est son repos et un jour de fête.[298]

La joie à laquelle succède la tristesse produit le désir ardent de Dieu et la nostalgie de Dieu, qui est la troisième étape de la progression spirituelle. C'est dans la nostalgie de Dieu que se résoud le conflit originel de la peur de la mort qui fait osciller l'homme entre joie d'assouvir ses besoins vitaux et tristesse de s'en voir privé, lui rappelant sa condition mortelle. Ici, la terreur de la mort a disparu. Bien plus, le croyant désire la mort comme le jour de fête où il sera libéré de la prison du monde pour trouver le repos en Dieu.

Contrairement à l'homme attaché au monde, dont l'avidité est insatiable et incontrôlable, le véridique voit s'élever en lui un désir insatiable et indomptable de Dieu, désir attisé par Dieu lui-même au moyen de la joie et de la tristesse. L'ardeur de son désir croît au fur et à mesure qu'il se rapproche de Dieu car il en éprouve de la joie, mais sans jamais être comblé, ce qui le remplit de tristesse. Chaque fois que Dieu l'unit un peu plus à lui, sa soif de lui se creuse, jusqu'à la jonction définitive trouvant son apothéose dans l'amour qu'il reçoit de Dieu et dans la vision de Dieu au Paradis :

> Le combat (*jihād*) des véridiques consiste en ceci : porter un coup à la joie avec son contraire jusqu'à ce que Dieu les unisse à Lui (*'awṣala-hum*), une fois leurs poitrines remplies de peines et d'afflictions. Et lorsque Dieu les unit à Lui, Il les fait s'approcher de Lui, Il leur accorde une place devant Lui et Il les remplit de joie. Ils désirent Dieu ardemment (*ishtāqū ilay-hi*) et Dieu les rapproche de Lui. Plus Il les rapproche de Lui, plus ils Le désirent. L'ardeur de leur désir croît au point que leurs cœurs sont assoiffés. Leurs cœurs s'emplissent de tristesse au point d'en briser leurs vies et leurs jours. La tradition rapporte ceci : « L'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – était continuellement triste et méditatif. » Et l'on rapporte de lui – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – ce propos : « Il n'y pas de [meilleur] culte rendu à Dieu qu'une tristesse permanente. » Il est absolument nécessaire de faire ainsi et de s'attrister car le serviteur parvient (*waṣala ilā al-rabb*)

[298] *Ibid.*, p. 74.

> [alors], au moyen du cœur, jusqu'à un Seigneur Glorieux, Généreux, il voit Sa grandeur et Sa majesté, Sa bienveillance et Sa munificence, et il reçoit de Lui l'amour. Et l'imminence de l'union à Dieu (*al-wuṣūl ilay-hi*) par cette proximité et cette joie en Lui ne va pas sans la vision (*ru'ya*) de Dieu en Paradis.[299]

La vision de Dieu en paradis est rendue possible par la mort naturelle, qui dégage le croyant de l'opacité du monde, de son corps et, dans l'anthropologie tirmidhienne, de son âme. Mais le croyant peut pratiquer une mort volontaire d'ordre spirituel, une mort à soi-même, un anéantissement de l'ego, ce dernier étant par excellence le voile empêchant la vision de Dieu. Si cette mort d'ordre spirituel peut être expérimentée, elle aboutit logiquement à une « certaine » vision de Dieu dès ici-bas et elle est même considérée comme étant essentielle pour que le croyant réalise effectivement sa condition de serviteur. M.-A. Amir-Moezzi, dans le *Guide divin dans le shi'isme originel*, rappelle que, aussi bien en monde shi'ite que sunnite (à travers les mystiques), la question de la vision par le cœur ou dans le cœur comporte une dimension pratique et concrète de la spiritualité[300]. C'est ce que le Sage de Termez signifie à ses auditeurs lorsqu'il a recours au « hadith de Ḥāritha », qui appartient aussi au corpus shi'ite (*cf. supra*) : la réalité de la foi professé par Ḥāritha (« Je suis devenu un vrai croyant ») doit correspondre à des réalités spirituelles vues par le coeur, ce que lui rappelle le Prophète (« Prête attention à ce que tu dis, car toute parole [renvoie] à une réalité (*ḥaqīqa*) »), et qui débouchent sur des actes concrets (« Mets en pratique ce que tu as vu »). Dans l'imamisme ancien, l'impossibilité de la vision de Dieu en son Essence étant posée, c'est la vision par le cœur qui s'impose comme modalité possible de communication entre Dieu et sa créature, comme « condition indispensable de la vraie foi » ainsi que l'atteste cette tradition citée par al-Kulaynī et Ibn Bābūye : « Un savant religieux demanda à 'Alī b. Abī Ṭālib : « Ô prince des croyants ! Vois-tu ton Seigneur lorsque tu t'adonnes à l'adoration ? » 'Alī : « Prends garde ! Je n'adorerais pas un Dieu que je ne verrai pas. » Le savant : « Alors, comment L'as-tu vu ? » 'Alī : « Prends garde ! Les yeux ne peuvent le voir par le regard des yeux mais ce sont les cœurs qui Le voient par les réalités de foi. »[301] Sans voir Dieu au moins de façon médiate et donc sans le connaître, c'est tout le domaine de l'agir et de la pratique du culte à rendre à Dieu qui s'en trouve paralysé ou vicié. Dans son livre *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, C. Jambet cite une phrase attribuée à l'imam 'Alī à laquelle la pensée

---

[299] *Ibid.*, p. 67-68.
[300] *Cf.* Amir-Moezzi, M.-A., *Le guide divin dans le shi'isme originel*, *op.cit.*, p. 113.
[301] *Ibid*., p. 123.

tirmidhienne « souscrit » parfaitement : « Je ne pourrais pas servir un seigneur que je ne verrais pas »[302].

CHAPITRE II – LE CULTE RENDU À DIEU EST UN SERVICE

1. SERVIR DIEU « COMME SI TU LE VOYAIS »

1.1. Dieu se manifeste et se révèle (*tajallī*)

L'illumination du cœur est une théophanie, une auto-manifestation ou auto-révélation divine (*tajallī*) qui provoque la mort de l'âme et de tout ce qu'elle entraîne d'atteintes à la pureté du monothéisme. Dans l'anthropologie tirmidhienne, l'illumination totale du cœur se produit par la jonction de deux lumières, celle contenue dans le cœur depuis sa création, la *fiṭra*, connaissance innée de l'unicité et de la Seigneurie de Dieu, et celle que Dieu lui fait parvenir, la lumière de sa Majesté et de sa Grandeur. Lorsqu'un miroir, explique al-Tirmidhī, est orienté en plein soleil, il se produit un tel excès de lumière que le reflet de la personne qui se regardait dans le miroir ainsi que celui des objets qui l'entourent disparaissent dans cette lumière éblouissante. De même, lorsque se produit la jonction entre la lumière du miroir – lumière de la connaissance de la *fiṭra*, déjà présente dans le cœur – et la lumière du soleil – celle provenant de Dieu –, tout ce qui n'est pas Dieu (le reflet que l'homme voit de lui-même dans le miroir et le reflet des objets qui l'environnent) disparaît. Cela correspond à la disparition, à la mort de l'âme et de son attachement aux choses mondaines, et à l'abaissement, la prosternation du cœur devant le Dieu unique (*khushū'al-qalb*) :

> En effet, c'est seulement par les lumières qu'il est poli jusqu'à briller comme un miroir lustré dans lequel se reflètent tels qu'ils sont le monde d'ici-bas (*al-dunyā*) et l'au-delà (*al-'ākhira*), ainsi que le Royaume (*al-malakūt*). Et lorsqu'il contemple (*lāḥatha*) la grandeur de Dieu – qu'Il est puissant, et que Sa majesté est grande ! – dans le Royaume, les lumières ne forment plus qu'une unique lumière dont le rayonnement emplit la poitrine. C'est comme un homme qui se regarde dans un miroir et voit son image s'y refléter ainsi que [l'image de] ce qui se trouve devant et derrière lui. S'il oriente le miroir en plein soleil, son rayon [se projette] dans la maison. La maison est illuminée par la rencontre de deux lumières, celle du soleil et celle du miroir. Il en est de même pour le cœur : s'il est poli, il brille de tout son

[302] Jambet, C., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, *op. cit.*, p. 310.

> lustre. Il contemple la grandeur et la majesté [de Dieu]. La grandeur [de Dieu] se manifeste dans toute sa majesté, transperçant le voile (*ḥijāb*), à ce cœur lustré car purifié des souillures des désobéissances, des concupiscences et de la passion. Les deux lumières se rencontrent et emplissent le cœur de leur rayonnement. C'est alors que l'âme meurt et que le cœur s'abaisse [devant Dieu].[303]

Puis l'auteur poursuit sa réflexion sur la signification de l'abaissement (*khushū'*) par une analogie implicite entre microcosme et macracosme. Il s'appuie pour cela sur un hadith qui commence par réfuter les interprétations païennes ou superstitieuses du phénomène des éclipses, communément perçu comme un signe annonçant la mort ou la naissance d'une personnalité connue. L'unique cause des éclipses de lune ou de soleil est la manifestation resplendissante du Créateur, devant lequel toute créature s'incline, décline et s'efface. Les auditeurs du Sage de Termez peuvent tout de suite en déduire que l'abaissement du cœur, miroir purifié où se reflètent le macrocosme et les royaumes célestes, est la reproduction microcosmique de la prosternation des astres devant Dieu. Puis le hadith fait référence à un célèbre épisode coranique relatant une manifestation divine, celui de la théophanie du Mont Sinaï, qui a servi de fondement scripturaire pour énoncer en islam « l'impossibilité, pour l'être humain, de voir Dieu en ce monde, du moins sous une forme déterminée »[304] : « Lorsque Moïse vint à Notre rencontre et que son Seigneur lui parla, il dit : 'Mon Seigneur, montre-Toi à moi pour que je te voie !' Le Seigneur lui dit : 'Tu ne Me verras pas, mais regarde vers le Mont : s'il reste immobile à sa place, tu Me verras.' Mais lorsque son Seigneur se manifesta sur le Mont (*yatajallā rabbu-hu*), Il le mit en miettes et Moïse tomba foudroyé. Lorsqu'il se fut ressaisi, il dit : 'Gloire à Toi ! Je reviens à Toi ! Je suis le premier des croyants !' (S. VII, 143) ». L'évanouissement de Moïse a ainsi été interprété comme un anéantissement de sa prétention à voir Dieu face à face, d'égal à égal, considéré par certains théologiens comme un péché, d'où son repentir et son retour à Dieu exprimé par la racine *ta-wa-ba* (Je reviens à toi !). Mais il existe aussi une autre lecture, défendue par la mystique musulmane, selon laquelle le prophète revient à Dieu une fois anéanti son moi, représenté par le Mont Sinaï. L'auteur voit donc dans la théophanie du Mont Sinaï, reprise à l'intérieur du fil narratif du hadith qu'il transmet, une image de la 'pulvérisation' de tout ce qui en l'homme résiste à la reconnaissance de l'unicité de Dieu et qui est incarné par l'âme :

---

[303] *Ibid.*, p. 71.

[304] Geoffroy, E., « Vision et songe », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 917-918.

> Sufyān b. Wakī‘ et Qutayba b. Sa‘īd nous ont dit ceci : ‘Abd al-Wahāb al-Thaqafī nous a rapporté ceci qu’il tenait de Khālid al-Ḥadhā’, d’après Abū Qalāba, d’après Al-Nu‘mān b. Bashīr – que Dieu soit satisfait de lui : « Le soleil et la lune ne s’éclipsent pas à cause de la mort ou de la naissance de quelqu’un. Mais lorsque Dieu – qu’Il est puissant et grand – se manifeste dans toute Sa Splendeur à l’une de Ses créatures, celle-ci s’abaisse (*khasha’a*) devant Lui. C’est pourquoi lorsque Sa Splendeur se manifesta au Mont Sinaï, elle réduisit en poussière l’endroit où elle tomba. L’endroit ne [put] résister et devint semblable à un nuage voltigeant dans les airs, tandis qu’alentour, tout fut englouti par la terre et emporté dans les fleuves situés derrière le monde, jusqu’au Jour de la Résurrection. Un peu plus loin encore, le rocher vola en éclat, s’écroula et se fendit en huit morceaux : quatre d’entre eux tombèrent dans le sanctuaire de Dieu – qu’Il est puissant et grand – et quatre dans le sanctuaire de l’Envoyé – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – à Médine. Et Mūsā – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – tomba foudroyé. Alors la terre entière fut resplendissante de beauté et d’éclat au point que les trésors enfouis dans la terre apparurent, les aveugles recouvrirent la vue, les malades retrouvèrent la santé, ceux qui étaient souffrants furent guéris, les ventres des mères s’ouvrirent, les stériles furent enceintes et toute amertume se changea en douceur. »[305]

Pour instaurer et restaurer l’ordre de l’unicité divine au sein du microcosme qu’est le croyant et au sein du macrocosme qu’est l’univers, une purification par le feu divin est nécessaire, le passage par une forme de destruction aussi. Ce n’est en effet qu’après avoir été foudroyé que Moïse se ressaisit et est en mesure de professer sa foi comme « premier croyant ». L’univers ne s’éclipse devant la manifestation divine que pour mieux renaître et ressusciter, par cette même toute-puissance divine, à un ordre nouveau, celui de la fin des temps signalé par le Jour de la Résurrection. Il resplendit alors de la splendeur même de son Créateur : la terre est restaurée et « resplendissante de beauté et d’éclat », tous les maux dont sont affligés les hommes sont guéris, le monde avec son lot de poison et d’amertume se remplit de douceur. Cette résurrection universelle passe par une sacralisation de ce que Dieu a dans un premier temps détruit et fait mourir, les morceaux du Mont Sinaï étant placés dans des lieux saints, à savoir le sanctuaire de Dieu et le sanctuaire de l’Envoyé (Médine).

Al-Tirmidhī expose à ses auditeurs l’enseignement qu’ils doivent tirer de ce récit pour le redressement de leur âme et leur cheminement spirituel. Tout comme Moïse, l’âme est

[305] *Riyāḍa*, p. 71-72.

foudroyée par la manifestation de Dieu, elle se flétrit, elle est comme morte. Tout comme le soleil et les astres, elle s'éclipse, s'abaisse et se soumet devant Dieu. L'âme est conduite à sortir d'elle-même, de la gangue des concupiscences qui lui est naturelle, pour arriver jusqu'à Dieu, de la même manière que le soleil est dépouillé de la lumière dont il est naturellement doté pour s'éclipser surnaturellement devant Dieu[306]. Le Dieu unique se manifeste à travers une modification des lois naturelles qu'Il a lui-même établies, rappelant ainsi aux hommes tentés par le polythéisme ou l'idolâtrie que Lui seul en est le Maître et le Créateur. La mort de l'âme, de l'ego, est la mort d'une idole devant laquelle le serviteur soumis à ses passions a l'habitude de se prosterner au détriment du Dieu unique. La nature elle-même s'éclipse et se prosterne devant le divin, devant son Créateur, par une modification des lois naturelles que ce même Créateur a inscrites en elle, et dans le cas de l'âme, renversant le processus qui lui est naturel et qui la mène à l'idolâtrie et à la rébellion contre Dieu :

> Apprends de ce hadith que la lumière du soleil ne disparaît que lorsqu'il s'abaisse devant Dieu – qu'Il est puissant et grand. Son abaissement consiste à s'extraire de la tunique dont il a été paré et qui provient de la lumière du Trône, de telle sorte que sa lumière décline. Il en va de même pour l'âme : lorsqu'elle sent la manifestation de la majesté [de Dieu], elle s'abaisse devant Lui – qu'Il est puissant et grand – et s'extrait de toutes ses concupiscences [pour aller] jusqu'à Dieu – qu'Il est puissant et grand –, ses joies déclinent, et elle est lavée de ses vices. [307]

« L'éclipse de l'âme » est un dépouillement de sa parure mensongère, de l'éclat attirant et illusoire de la joie et du feu de l'Enfer. L'âme est ainsi purifiée des concupiscences et des vices et le cœur s'en trouve par conséquent libéré, sa vue est dégagée. Grâce à la

---

[306] Jambet, C., *Mort et Résurrection en islam, L'au-delà chez Mulla Sadrâ*, Paris, Albin Michel, 2008. Dans ce livre, C. Jambet offre la traduction d'un passage de l'enseignement de Mullâ Sadrâ, penseur de l'islam shiite dans l'Iran safavide du XVII[e] siècle, qui décrit le voyage du sage qui, passant par une mort spirituelle volontaire en se « desquamant du monde », atteint la pureté de la profession de foi monothéiste, illustrée par la figure coranique d'Abraham. Le thème mystique du « Mont de Moïse » comme voile et comme lieu théophanique y est développé ainsi : « Au total, le voile, c'est le « soi » du voyageur… et l'identité du voyageur est nommée « mont de Moïse ». Tant que le voyageur ne s'évanouit pas à soi-même et ne s'élève pas au-dessus de l'intervalle produit par la montagne de son « soi » indéterminé, tant qu'il ne s'anéantit pas, en un anéantissement de la roche froide, en une liquéfaction de la glace, sous la puissance victorieuse du soleil de la vérité s'exerçant sur lui, il ne contemple pas l'essence du Réel divin. La première chose nécessaire au voyageur allant d'un pas assuré vers Dieu, c'est – avec la connaissance – qu'il ôte de son chemin l'obstacle consistant en son propre « soi », qui appartient à l'ensemble des choses transitoires, qui change en ses modes successifs, selon la forme de la nature, ou de l'âme, ou de l'intelligence, comme changent les astres, la lune et le soleil, jusqu'à ce qu'il accorde, comme l'ami de Dieu, Abraham, en son invocation : « Je tourne ma face, en vrai croyant, vers Celui qui a créé les cieux et la terre, et je ne suis pas au nombre de ceux qui associent à Dieu quoi que ce soit » (6 : 79). »

[307] *Riyāḍa*, p. 72.

connaissance et à l'intellect qui sont en lui[308], il trouve le chemin par lequel il peut s'approcher de Dieu, jusqu'à se placer devant lui, ce qui lui permet d'exercer le culte auquel Il a droit « comme s'il Le voyait », le « comme » signifiant une vision médiate :

> L'âme est alors flétrie, comme morte. Le cœur, libéré de ses souillures, trouve le chemin qui mène à Dieu – qu'Il est puissant et grand – grâce à la connaissance et à l'intellect qui sont en lui. Il s'approche et s'approche encore, puis sa lumière croît, jusqu'à le placer devant Dieu. Il Lui rend alors un culte comme s'il Le voyait, ainsi que [l'atteste] Jibrīl – la paix soit sur lui : « On l'interroge : 'Qu'est-ce que la vertu (*'iḥsān*) ?' Il répond : 'Que tu rendes un culte à Dieu – qu'Il est puissant et grand – comme si tu Le voyais'. »[309]

L'affirmation théologique de l'impossibilité de voir Dieu en ce monde est sauvegardée mais une vision par le cœur est néanmoins accordée au croyant, donnant malgré tout gain de cause à la demande audacieuse du prophète Moïse. C'est par l'exercice du culte sous le regard de Dieu que l'ordre divin peut être instauré et restauré dans le croyant, dans la communauté des croyants et dans le monde.

1.2. Agir sous le regard de Dieu (exemple du tailleur du roi)

Le véritable culte en effet implique d'avoir en permanence conscience d'être en présence de Dieu, sous son regard, ce qui constitue le plus puissant remède à l'oubli de Dieu et la plus puissante motivation pour agir conformément à sa Loi. Cette dimension de la foi

---

[308] Le *'aql* joue un rôle important dans la vision par le cœur et guide le cœur jusque dans la proximité de Dieu. La fonction de guide que joue le *'aql* apparaît dans d'autre passe de la la *Riyāḍa*, p. 41 : « Puis Dieu le guide de Sa lumière, qui est la lumière de l'unicité et la lumière de l'intellect. » Là encore, l'auteur est proche de la pensée shi'ite où l'on trouve parfois une identification de l'Imam, Guide divin, avec le *'aql* : « Ce qui est vu par l'œil du cœur, c'est une lumière ou plus exactement plusieurs modalités de lumières. Elle est localisée au centre du cœur et identifiée quelque fois avec la hiéro-intelligence (*al-'aql*) : 'La hiéro-intelligence dans le cœur est à l'exemple de la lampe au centre de la maison'. Le *'aql* est le moyen de la vision par le cœur et dans ce cas, il est synonyme de *imān*, la foi, mais en même temps sa réalité (*ḥaqīqa*) constitue l'objet de la vision ; or, on sait que la réalité du *'aql* est identique à l'Imām : le *'aql* est l'Imām intérieur du croyant […] L'objet de la vision par le cœur et dans le cœur est donc la lumère de l'Imām […] le plus Grand Signe de Dieu manifesté […]. On sait que dans dans la terminologie technique imāmite, « la foi » désigne la « religion » imāmite en tant que l'ésotérique (*bāṭin*) du message prophétique et en particulier l'amour (*walāya* - *maḥabba*) et la soumission (*taslīm*) à l'égard de l'Imām ontologique et des manifestations terrestres, les imāms historiques. De la même manière, par « fidèles » (*mu'minūn*) sont signifiés les « vrais shi'ites », c'est-à-dire les initiés des imāms. » Amir-Moezzi, M.-A., *Le guide divin dans le shi'isme originel*, *op.cit.,* p. 125-127. L'image de la lampe qui brille dans la maison est aussi utilisée par le Sage de Termez dans l'*Adab*, p. 117.

[309] *Riyāḍa*, p. 72.

mise en acte grâce à la vision de Dieu a été développée par la mystique musulmane qui enseigne à agir « comme si Dieu te voyait » :

> Philologiquement, le mot *'īmān* désigne indifféremment le fait de croire, le contenu de l'action et l'acte qu'accomplit le croyant. […] Pour les Ash'arites, l'islam est la pratique des œuvres prescrites par la loi islamique, avec un seul élément essentiel, le *taṣdīq*. […] L'enseignement soufi reprend la tendance ash'arite en la complétant par la vertu (*'iḥsān*), ce qui donne : foi + islam + *iḥsān* = religion ; la vertu consistant à « agir comme si Dieu te voyait », ce qui rappelle éminemment un aspect intériorisé dans le christianisme et énoncé dans l'Evangile.[310]

Al-Tirmidhī cite la formulation inverse, « comme si tu Le voyais » puisque d'une certaine manière, il est évident pour le croyant que Dieu, dans son omniscience, le voit. En revanche, que le croyant en soit conscient avec une acuité permanente est moins évident. Selon une image récurrente, al-Tirmidhī compare Dieu à un Roi[311]. Sous forme de récit, il décrit successivement trois tailleurs auxquels le roi fait appel. Le premier œuvre sous son regard, mettant toute son habileté et sa rapidité à coudre le vêtement qu'il lui a demandé, cherchant à briller et à être honoré par lui. Le second reçoit du roi un tissu avec l'ordre d'en faire une chemise. Il repart chez lui et commence à confectionner le vêtement demandé mais il le fait avec moins de promptitude que le premier. Le souvenir de la commande du roi le fait cependant terminer son ouvrage. Le troisième reçoit du roi la commande d'un vêtement mais le roi délègue à son gouverneur le soin de superviser son œuvre. Ce dernier tailleur finit par oublier qu'il doit présenter son travail et se montre négligent. Si donc le tailleur travaille en présence du roi, il le voit et a conscience de son regard sur lui, mais plus il s'éloigne de sa présence, moins il a conscience du travail qu'il doit lui rendre.

Ce récit est une illustration de la loi de l'acquisition des actes, le *kasb.* L'instrument de cette acquisition est le corps avec ses membres. Le vêtement que le serviteur doit confectionner n'est autre que les actes qui forment la trame de sa propre vie et qu'il devra présenter au Roi, c'est-à-dire dont il devra rendre compte à Dieu lors du Jugement. Geneviève Gobillot présente une autre version de cette métaphore, celle de la tapisserie, que le Sage de Termez développe dans une autre de ses œuvres, *Al-Durr al-maknūn*. Elle montre comment est concilié le *kasb* avec le « dogme de la création des actes par Dieu » : Dieu crée tous les

---

[310] Urvoy, M.-T., « Foi et infidélité », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 347-349.
[311] *Riyāḍa*, p. 73.

actes possibles (les fils de différentes couleurs) mais c'est l'homme qui les choisit et les combine entre eux tel un tisserand[312].

Al-Tirmidhī distingue dans l'acte trois sortes de motivations qui dépendent directement de la vision de Dieu (*al-tarā'ī*) et qui correspondent à trois types de serviteur. Le premier comme le deuxième sont conscients qu'ils agissent pour Dieu mais le premier, celui qui agit avec la vision, revêt ses actes d'une diligence, d'un éclat, d'une « ornementation » que le deuxième n'a pas car sa vision est déjà voilée par les concupiscences. Quant au troisième, l'oubli de Dieu entraîne l'oubli de l'action pour Lui, c'est-à-dire l'oubli de la rétribution des actes :

> Il y a donc trois sortes d'ouvriers de Dieu. Le premier agit selon la vision *('alā al-tarā'ī*) et ne délaisse ni l'ornementation, […] ni la diligence, ni l'agilité de sa main, […] car il veut être agréable à son Maître – qu'Il est puissant et grand. Le deuxième n'a pas cette vision car son cœur est voilé par les concupiscences. Certes il est sincère lorsqu'il cherche à Le satisfaire, il se souvient de Lui présenter [son travail], mais il […] ne s'empresse pas. […] Le troisième ne se souvient pas de la vision de son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – ni du fait qu'Il le regarde lorsqu'il agit. Il ne se souvient pas non plus qu'il devra présenter ses actes le Jour de la Résurrection. Il agit donc avec inconséquence, [oubliant] la rétribution. En fait, chacun des trois n'agit qu'en fonction de la lumière qu'il a dans sa poitrine.[313]

Al-Tirmidhī, s'il rappelle que le serviteur est le « tisserand » de ses actes, bons ou mauvais, réaffirme aussi la supériorité de l'intention qui préside aux actes sur les actes eux-mêmes. Pour reprendre l'image du roi et du tailleur, le « bon » tailleur, qui travaille sous le regard du roi, sait que son regard pénètre également son intention dans l'acte. C'est la pureté d'intention qui donne à l'acte, au vêtement, « l'ornementation » dont parle l'auteur. L'action elle-même se revêt de la lumière de la connaissance, elle acquiert les mêmes qualités que la lumière. Et finalement, c'est sur cette intention qu'il sera jugé :

> Il est précisé dans la *Profondeur des choses* que même l'incroyant peut produire de bons actes qui ne lui serviront à rien puisqu'ils sont dénués du sens que leur conférerait un cœur tourné vers Dieu. […] Ce que Dieu regarde, ce n'est pas le résultat de l'acte à proprement parler, mais la manière dont il est accompli. Il ne tient

[312] Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 102.
[313] *Riyāḍa*, p. 70-74.

> pas compte de ce « que font les hommes » mais de «la manière dont il est accompli ».[314]

La vertu dans le culte rendu à Dieu implique donc de sentir le regard de Dieu sur soi et de fixer son regard sur lui. Le vice dans le culte rendu à Dieu consiste au contraire à chercher à attirer le regard des autres sur soi et à sentir leur regard sur soi pour s'en glorifier.

2. LES SERVITEURS RAPPROCHES ET LES SERVITEURS CONTRAINTS

2.1. Le mouvement du cœur : se lever pour servir Dieu

Chez l'auteur, le fait que Dieu crée l'homme « par amour » signifie, entre autres, qu'il lui octroie la possibilité d'acquérir un mérite. Quel est ce mérite puisque le désintéressement dans l'accomplissement de l'acte est une condition requise de la pureté du cœur, puisque de toute façon, Dieu s'impose de gré ou de force ? C'est celui de choisir la conformation à la volonté divine contre la volonté propre de l'âme égotique, naturellement encline à se laisser entraîner par sa passion et la jouissance effrénée des choses de ce monde ; celui de choisir la fidélité au Créateur qui l'éprouve dans sa nature même, une nature soumise à la précarité de l'existence terrestre, tendue vers sa survie et la satisfaction de ses besoins physiques élémentaires tels que sa subsistance quotidienne, au point qu'il court le danger d'en oublier Dieu. Bien souvent chez les penseurs musulmans, ce mérite propre à la créature humaine, qui implique l'usage d'un certain libre-arbitre de sa part, est souligné par opposition aux anges. Bien que situés à un rang élevé dans la hiérarchie des créatures, ces derniers sont pour al-Tirmidhī dépourvus de ce mérite parce que le poids de la nature humaine, celui des besoins psychologiques ou physiques, ne pèse pas sur eux :

> Les anges sont dépourvus de concupiscences, de membres, de corps, de ventres et de nécessités et ils n'ont besoin ni de se nourrir, ni de boire, ni de se vêtir, ni de s'abriter du chaud et du froid dans un logis, car ils furent préservés des tentations (*fitan*) et des nécessités [propres] aux hommes ainsi que des pièges de l'ennemi.[315]

De plus, les anges sont par nature sous le régime de la contrainte, ils n'ont pas le mérite de devoir conformer leur volonté à celle de Dieu car ce sont des « serviteurs contraints » (*'ibād majbūrūn*), assignés par Dieu à une fonction précise qu'ils

[314] Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 103.
[315] *Riyāḍa*, p. 78.

accomplissent automatiquement. La servitude humaine au contraire est souple et se traduit par la variété des services rendus à Dieu. Elle implique l'usage du cœur (*qalb*) qui, comme l'indique son étymologie (*taqallaba*, « retourner »), possède la capacité « d'être retourné » ou de « se retourner », c'est-à-dire de s'adapter en permanence aux changements de la volonté divine. Il fait des hommes les « serviteurs rapprochés » de Dieu. Myriem Sebti exprime ainsi la différence ontologique entre les hommes et les anges qu'établissent les penseurs musulmans :

> L'âme humaine, *al-nafs*, n'est pas une nature pleinement réalisée dans sa perfection comme l'ange. Elle est en devenir. Elle porte en elle une tension entre le bien et le mal. L'homme peut consolider, parfaire en lui ce bien et atteindre le paradis ; ou au contraire se laisser porter par le mal et perdre l'espoir du salut. Il a le choix de sa destinée et ce choix est inscrit ontologiquement dans sa nature.[316]

Cette analyse ne s'applique pas à tous les courants théologiques dont certains ont en effet toujours défendu la prédestination au salut ou à la condamnation par insondable volonté divine, et ce afin de préserver son absolue transcendance.

Al-Tirmidhī, dans la dernière partie de la *Riyāḍa*, explicite en quoi consiste la condition de serviteur, qui est l'idéal du saint. La servitude synthétise, c'est-à-dire inclut en elle tous les jalons que l'auteur a posés afin que le disciple chemine sur la voie de la proximité avec Dieu : la connaissance présente dans le cœur par illumination, une telle illumination supposant le redressement de l'âme ; l'impulsion du cœur sur les membres et sur les états intérieurs ; la connaissance comme principe de l'action droite car accomplie dans une intention sincère, le summum de la sincérité étant un détachement complet de l'acte accompli uniquement pour Dieu. Et c'est en cela que la servitude est réalisée en l'homme : chacun de ces mouvements intérieurs (les états) ou extérieurs (les actes posés par ses sept membres ou sens) est un service rendu à Dieu. La servitude parfaite, celle du saint, implique que l'homme ait le plein usage de son cœur et qu'il se libère de son âme. L'homme est acteur de son cheminement spirituel qui le fait devenir un authentique serviteur en réponse à la volonté de Dieu et à la grâce que Celui-ci lui octroie. En cela, il se distingue des autres créatures, y compris des anges, qui n'ont pas l'usage de ce libre-arbitre et qui n'accèdent pas non plus à cette proximité de Dieu spécifique aux hommes.

---

[316] Sebti, M., « Âme », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 45-46.

Chez al-Tirmidhī, la distinction ontologique entre les hommes et les anges procède d'un mode de création distinct pour les premiers et les seconds. Cette différence ontologique ne porte pas seulement sur la nature corporelle des hommes et celle, immatérielle, des anges. Elle détermine également un mode d'action et un degré de proximité avec Dieu différents pour les hommes et pour les anges :

> Ils furent créés selon l'ordonnancement de Sa Parole : « Sois ! » Ce qui les fait agir provient du royaume de la toute-puissance (*jabarūt*) et leur rang se situe dans le royaume de la majesté. [Quant à nous], nous fûmes créés de Sa Main. Ce qui nous fait agir provient du royaume de la compassion et de la miséricorde et notre rang se situe dans le royaume de l'amour. Ainsi les anges sont contraints (*majbūrūn*) [par la toute-puissance de Dieu de demeurer] dans un unique état, ils ne cessent d'y demeurer et n'en bougent point. Les hommes, eux, sont des serviteurs [placés] devant Lui – qu'Il est puissant et grand –, qui passent d'un état à l'autre, et chacun de leur état est un service.[317]

À chaque type de création sont attribués deux royaumes : l'un qui est la source de l'action de la créature et l'autre qui est son « rang spirituel » et qui indique une plus ou moins grande proximité entre le Créateur et la créature. La création par la Parole « Sois ! » relève d'un ordre contraignant et indique une détermination ontologique exprimée par la racine *ja-ba-ra* : le principe de l'action des anges provient du royaume de la toute-puissance contraignante de Dieu (*mulk al-jabarūt*). Les anges sont donc contraints (*majbūrūn*), maintenus dans un état fixe, c'est-à-dire dans une action de service fixe et déterminée par avance, dont ils ne peuvent changer. La création par la Main de Dieu relève de l'ordre de l'amour : le principe de l'action des hommes provient du royaume de la compassion et de la miséricorde et au contraire des anges, les hommes passent d'un état à l'autre. Cela évoque également le chemin mystique qui fait passer le disciple d'état en état jusqu'à la proximité ou l'union à Dieu. Il y a donc un itinéraire spirituel possible, non sans l'exercice du libre-arbitre. L'état de fixité des anges montre au contraire que ce sont des créatures sans libre-arbitre. Ils ont cependant la place la plus haute auprès de Dieu après les hommes.

Le verbe employé pour signifier le passage chez les hommes d'un état à un autre est *yataqallabūn*, il renvoie au hadith qui affirme que Dieu « retourne » (*yataqallabu*) les cœurs avec sa main au gré de ses volontés. Dans l'anthropologie spirituelle du Sage de Termez, c'est

---

[317] *Riyāḍa*, p. 78.

l'homme qui est spécifiquement créé de la main de Dieu, ce qui sous-entend une proximité particulière avec son Créateur – non seulement à l'origine mais aussi comme terme idéal du cheminement spirituel – proximité à laquelle est associé l'amour. Ainsi l'affirme l'auteur dès l'ouverture de la *Riyāḍa* : « Il fit apparaître Sa création par la puissance de Sa parole « Sois ! » et ses serviteurs furent créés par l'amour de Sa main. » Le cœur, « l'essence du soi humain », est par nature capable de s'ajuster et se conformer aux volontés divines grâce à la connaissance dont il est le dépositaire. L'auteur précise bien en effet que les anges aussi ont la connaissance, mais celle-ci repose sur la vision « des yeux » (*abṣār*) et non sur celle du cœur, c'est pourquoi les anges sont figés dans un unique état :

> Il en est ainsi car la connaissance chez les anges [repose] sur la vue (*'ala l-abṣār*), et chez les hommes, sur les cœurs. Le cœur étant prince des membres, les mouvements de l'ensemble des membres proviennent du retournement (*taqallub*) du cœur en fonction de ses volontés, ses volontés [suivant] celles de son Seigneur – qu'Il est puissant et grand.[318]

Les anges ont une connaissance de Dieu obligée, évidente comme la vision sensorielle, bien que ce soient des créatures immatérielles. Cette connaissance ne nécessite aucune ascèse ni aucune éducation de leur part et leurs actions ne sont pas qualifiées moralement parlant.

Le cœur n'est pas changeant au sens de versatile ou inconstant comme l'est l'âme. Il faudrait plutôt dire que la multiplicité des mouvements (les actes) qu'il imprime aux membres a pour origine un unique mouvement, une unique motivation toujours centrée sur Dieu. Il y a ainsi une fixité dans le cœur : c'est l'amour pour Dieu qui le transporte (*walah*) et qui est comme l'ancre du cœur en Dieu, qui le lie à lui et lui permet d'accomplir toute action en fonction de Dieu. Les actions sont changeantes mais le cœur du serviteur demeure en Dieu par le *walah*. En ce sens, le cœur possède comme les anges une part d'immuabilité car son mouvement le porte uniquement vers Dieu :

> Tout membre en effet que meut [le serviteur] est mû par son cœur. Dans ce mouvement, le cœur [tient son regard] fixé sur Dieu – qu'Il est puissant et grand – parce qu'il est transporté d'amour pour lui.[319]

---

[318] *Ibid.*
[319] *Ibid.*

Puis l'auteur identifie ce mouvement au service. Il le fait en recourant à l'image de la jambe. De même que l'homme se dresse et se met debout en s'appuyant sur sa jambe, de même il s'appuie sur son cœur pour se dresser en direction de son Seigneur. Plus encore, de même que la jambe est au service de l'homme pour se lever, le cœur qui se lève se met au service de Dieu :

> Or ce mouvement est un service (*khidma*) à l'égard de Dieu. Le terme « service » est tiré de [l'expression] « service de la jambe (*khidmat al-sāq*) » car lorsque l'homme se dresse et se met debout, il se sert de sa jambe. [De même] il se dresse, de cœur, devant son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – et du cœur les mouvements sont conduits jusqu'aux membres et deviennent visibles.[320]

Finalement, al-Tirmidhī associe le mouvement du cœur à l'intention (*niyya*). Ce qui fait que l'homme est un serviteur de Dieu saint, c'est que chaque acte qu'il pose a pour origine cette intention comme mouvement qui le porte en direction de Dieu. Loin de l'attitude passive de qui agirait sans intention, sans donner une direction à ses actes, le mouvement intentionnel du cœur – se lever en direction de Dieu – implique une attitude active, dynamique :

> Ainsi ce mouvement par lequel le serviteur se dresse et se lève vers son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – est le service qu'il Lui rend, et l'intention qu'il met dans chaque acte. L'intention (*niyya*), c'est se lever (*nuhūḍ*). On dit en effet dans le langage [courant] : se mettre debout (*nahaḍa – yanhaḍu*), c'est-à-dire se lever (*nā'a - yanū'u*).[321]

L'intention du cœur, qui fait se lever le serviteur vers Dieu, lui permet également de cheminer, de monter les degrés qui le séparent de la proximité de Dieu. Tant que le serviteur conserve l'intention d'agir pour son Seigneur et de ne se laisser distraire en rien de ce but, le chemin qui mène jusque dans sa proximité lui est ouvert. En revanche, s'il n'éduque pas son âme, s'il est corrumpu par la passion de ses concupiscences, le chemin est obstrué et il ne peut avancer. L'auteur précise donc que le mouvement intentionnel du cœur, comme la foi, demeure toujours dans le cœur. Cependant, ce mouvement intérieur doit se soumettre au dessein de Dieu pour s'imprimer ensuite dans le mouvement du membre agissant :

---

[320] *Ibid.*

[321] *Ibid.*, p. 78-79.

> Le cœur voyage jusqu'à Dieu – qu'Il est puissant et grand –, jusqu'à atteindre l'ultime degré si un chemin s'ouvre à lui. Mais s'il s'arrête en chemin, c'est qu'il est retenu par la corruption et sa mauvaise éducation fait obstacle et obstrue le chemin. Dans un cas comme dans l'autre, il s'est levé de sa place, qu'il ait trouvé ou non le chemin. Il dit au membre qui pose un acte : « Mets-toi en mouvement et imprime cet acte dans ton mouvement, exécute l'acte selon mon dessein car je me tiens debout devant la Porte, désireux de contenter mon Seigneur – qu'Il est puissant et grand – en [soumettant] mon dessein à ce qu'Il m'ordonne de mettre à exécution. » C'est cela l'intention.[322]

Dans l'exercice de l'intention, un autre organe que le cœur doit être sollicité : le *'aql.* L'intention du cœur sera plus ou moins effective en fonction de l'usage du *'aql*. Al-Tirmidhī étaye son exposé sur le hadith suivant :

> Par suite, les gens sont à des degrés [différents] en fonction de leurs intentions, du fait de leur différence d'intelligence (*tafāwut al-'uqūl*). …Et l'on rapporte que Dieu – qu'Il est puissant et grand – a dit : « Mūsā, je récompense les gens en fonction de leur intelligence. »[323]

Il est à noter que la « différence d'intelligence » se dit en arabe *tafāwut al-'uqūl,* c'est-à-dire, littéralement, la distance qui sépare les intelligences les unes des autres. Cette distance sépare en fait des stations ou rangs spirituels, ce que l'auteur illustre par un hadith traitant de la question de la formation des rangées lors de la prière à la mosquée et de la rétribution de Dieu qui va en décroissant de la première à la dernière. Or la rétribution ne dépend pas seulement du fait d'être physiquement placé au premier ou au second rang, elle est indissociable de l'intention. C'est par l'intention que l'homme obtient une rétribution.

L'auteur n'oppose pas mauvaise intention à bonne intention. Il oppose l'intention à l'absence d'intention, l'inadvertance, l'un des sept défauts humains. L'inadvertant pèche non pas d'abord parce ses intentions sont mauvaises mais parce qu'il agit sans mettre aucune intention, sans viser Dieu. Le hadith affirme ainsi que l'inadvertant qui va se placer au second rang perd même la petite rétribution qui normalement y descend, son inadvertance faisant perdre toute valeur à son acte *:*

---

322 *Ibid.*, p. 79.
323 *Ibid.*

> Quelqu'un l'interpella : « Donne-nous un exemple à ce sujet. Comment mesure-t-Il la différence qui existe d'une intelligence à l'autre ? » Il répondit : « C'est comme un homme qui entre dans une mosquée et, constatant que le premier rang s'est déjà aligné, [va] donc se placer au second rang, perdant un degré, [conformément] à ce qui nous est parvenu de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui : 'Dieu et Ses anges prient au premier rang'. Et il advient que la miséricorde fait descendre sur l'imam cent miséricordes et celui qui est [placé] immédiatement derrière lui les reçoit également. Puis celui qui est à sa droite reçoit à hauteur de soixante-quinze miséricordes et celui qui est à sa gauche à hauteur de cinquante. Quant à celui qui entre dans la mosquée et se place au second rang par inadvertance, il ne reçoit rien de la prière du Seigneur – qu'Il est puissant et grand – ni de la miséricorde dont parle Ibn 'Abbās – que Dieu l'agrée.[324]

En revanche, celui qui a l'intention d'aller se placer au premier rang à l'instant même où il entre dans la mosquée ou encore qui laisse sa place au premier rang à un autre musulman pour ne pas le léser, celui-ci obtient la même récompense et la voit même doubler de par sa généreuse intention :

> Qui entre [dans une mosquée] en se disant 'Si je trouve une place, je vais au premier rang', se met à égalité avec ceux qui se trouvent au premier rang et obtient la même rétribution qu'eux, comme s'il était avec eux, de par l'intention qu'il a eue. Puis, s'il espère accéder au premier rang, et en a l'intention, [mais finalement] s'y refuse et s'en abstient par peur de léser un musulman dans son droit ou de le pousser et de l'étouffer par manque de place, il voit sa rétribution doubler et équivaloir à la rétribution de celui qui se trouve au premier rang, du fait qu'il a évité de léser un musulman.[325]

Les rangs qu'occupent les croyants à la mosquée constituent une métaphore des degrés spirituels et de la distance qui les sépare. Les croyants qui atteignent le plus haut degré et obtiennent la plus grande rétribution sont ceux qui ont l'intention véridique d'approcher Dieu. Quant aux anges, contrairement aux hommes, ils sont placés en rang plus ou moins proches de Dieu au Ciel, mais ne peuvent en changer car ils ne « gagnent » pas leur rang par leur mérite.

---

[324] *Ibid.*, p. 79-80.
[325] *Ibid.*, p. 80.

2.2. Le serviteur comme lieutenant de Dieu

Les modes de création différents pour les anges et les hommes déterminent une hiérarchie entre eux, aussi bien en ce monde que dans l'au-delà. Cette hiérarchie instaure des rapports de soumission et de service, toutes les créatures étant par ailleurs au service de Dieu et soumises à lui. L'auteur rappelle ce que dit le Coran sur la place de l'homme dans la création : Dieu lui soumet toute la création et fait de lui son lieutenant (*khalīfa*) sur la terre. Les anges, quant à eux, tiennent la plus haute place dans la création après les hommes et sont les « soldats » mandatés par Dieu au service des hommes :

> Nous constatons donc que tous les anges nous sont soumis en ce monde, le Jour de la Résurrection et dans les jardins pour l'éternité. Adam – que la paix soit sur lui – est le lieutenant (*khalīfa*) de Dieu – qu'Il est puissant et grand – sur terre et les anges sont l'armée du lieutenant. [Ces derniers] font, pour lui et sa postérité, ce que nous venons de mentionner : ce que sa postérité ravage, les anges le restaurent ; ce qu'elle corrompt, les anges le rendent sain ; ce qu'elle souille, les anges le lavent et le purifient.[326]

Puis, al-Tirmidhī s'appuie sur un hadith rapporté par ʻAbd Allāh b. ʻUmar narrant la négociation que les anges entament avec Dieu. Par trois fois, les anges lui demandent de leur réserver exclusivement le ciel et de laisser la terre aux hommes. Par trois fois, ils essuient un refus catégorique de Dieu qui défend la prérogative des hommes et le traitement particulier dont il les gratifie du fait qu'il les a créés de sa main et non d'un ordre. Le monde d'ici-bas n'est pas la destinée ultime des hommes :

> On rapporte que ʻAbd Allāh b. ʻUmar – que Dieu l'agrée – a dit : « Les anges dirent : 'Ô notre Seigneur, c'est nous qui sommes proches de Toi, nous qui sommes en rang célébrant tes louanges, nous les nobles scribes, c'est nous…, c'est nous… Tu as fait le monde pour les fils d'Adam qui mangent et boivent. Fais pour nous l'au-delà !' Dieu répondit : 'Je n'en ferai rien.' Ils renouvelèrent leur demande et Il dit : 'Je n'en ferai rien.' Ils insistèrent une troisième fois et Il dit : 'Je n'en ferai rien. Je ne procèderai pas de la même manière envers celui qui, appartenant à la descendance de celui que j'ai créé de ma main, est intègre, qu'envers celui que [j'ai créé] en disant 'Sois !' et qui fut. [Les hommes] sont mes serviteurs rapprochés (*al-ʻibād al-*

[326] *Ibid.*, p. 84.

> *muqribūn*) et les anges mes serviteurs contraints (*'ibād majbūrun*), assignés à l'adoration et à la pureté. »[327]

Ainsi, selon le verset coranique cité par al-Tirmidhī, l'ici-bas est le lieu de l'activité des hommes et l'au-delà le lieu de leur repos final, éternel. Les hommes sont les serviteurs proches de Dieu parce qu'ils sont en partie maîtres de leur destin et ont un acte conscient et intentionnel à mettre en œuvre pour « gagner » leur ciel. Ainsi sont-ils comparés à des commerçants. Cette comparaison se trouve dans le Coran : croire en Dieu et son Prophète, et participer au combat pour la cause de Dieu est une sorte de transaction commerciale grâce à laquelle le croyant est sauvé du châtiment et peut entrer au Paradis[328] (S. LXI, 10-12). Le Sage de Termez détaille ce qu'est cette transaction. Dieu donne à ses serviteurs un capital de départ, la connaissance. Lorsque c'est la connaissance qui guide leurs actes, ceux-ci deviennent des marchandises grâce auxquelles ils acquièrent un gain, celui de satisfaire Dieu :

> Les hommes sont des serviteurs (*khadam*), des commerçants à leurs affaires. La connaissance en effet est leur capital, les mouvements sont leurs marchandises et satisfaire Dieu – qu'Il est puissant et grand – est leur gain. Dieu – qu'Il est puissant et grand – a dit : « Dieu connaît vos déplacements et votre lieu de repos. » (S. XLVII, 19) Ils se sont dépensés pour lui donner satisfaction et ils [trouvent] le repos dans Ses paradis, sous Son Trône, dans Son voisinage.[329]

La loi du *kasb* ainsi présentée offre aux disciples du Sage de Termez une perspective éminemment désirable. Elle met en valeur le mérite et le libre-arbitre humain qui peut agir pour jouir dans l'au-delà du lieu de repos le plus proche de Dieu : sous son Trône. Mais le croyant qui est bon commerçant reçoit dès ici-bas la faveur de Dieu parce qu'il possède la science de Dieu (*al-'ilm bi-llāh*), celle de ses attributs et ses beaux Noms. Outre la proximité avec Dieu, cette science octroie au saint un privilège, celui d'être honoré par Dieu et par ses pairs, et de bénéficier d'une protection particulière de Dieu :

> Dieu – exalté soit-Il – honore ce croyant du fait de sa connaissance, Il le garde sous sa protection et prohibe toute atteinte à l'inviolabilité de ses biens, de son sang, de son argent, et le considère comme digne de respect. En effet, ceux qui possèdent la plus grande science de Dieu (*a'lamu-hum bi-llāh*) sont ceux qui sont dignes du plus

---

[327] *Ibid.*
[328] *Cf.* Sourate LXI (Le rang/*Al-Ṣaff*), versets 10-12.
[329] *Riyāḍa*, p. 84-85.

> entier respect, qui accèdent au plus près de Lui, et qui reçoivent de Sa part le plus d'honneur.[330]

La science des attributs de Dieu ne laisse pas indifférent, elle a pour effet d'éveiller l'admiration, l'estime, la louange du serviteur pour Dieu et de rendre le cœur du serviteur « captif » de Dieu au point de faire sans cesse mention de Lui, au lieu d'être captif de l'âme et d'oublier Dieu :

> En effet, celui qui possède la plus grande science de Dieu est semblable à un homme qui regarde un autre homme et le connaît ainsi de vue. Son cœur est paisible et indifférent (*sākin*) à son égard, mais lorsqu'il en vient à le connaître par une noble qualité, il change et passe [de l'indifférence] à la haute considération et à la vénération [pour cet homme]. Et si sont réunies chez un seul homme toutes ces qualités, celles que l'on attribue à Dieu Lui-même – qu'Il est puissant et grand –, telles que la libéralité et le fait de se suffire à soi-même, la compassion et la miséricorde, la magnanimité et la générosité, la connaissance des choses, la force et l'ordonnancement, les beaux traits de caractère, alors l'estime que tu accordes à cet homme grandit au point que tu es [tout] occupé à te souvenir de lui et de ses attributs. En effet, l'homme à qui le voile est ôté afin qu'il connaisse son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – par Ses beaux Noms et Ses paraboles élevées et exemplaires, est celui dont le cœur est le plus captif de Dieu, qui aime le plus passionnément faire mémoire de Lui et s'y adonne le plus.[331]

L'auteur use de l'exemple d'un homme qui éveille l'admiration et l'attachement d'un autre par de « nobles qualités, celles que l'on attribue à Dieu lui-même » pour montrer à ses disciples comment le cœur de l'homme est conduit à se remémorer Dieu grâce à la science et à la connaissance illuminative de ses attributs qui le captivent. La levée du voile correspond à une auto-révélation de Dieu, *tajallī*, non pas en son essence même, qui serait insoutenable au croyant – il en serait comme Moïse foudroyé – mais en ses noms et attributs qui, comme l'affirment les mystiques, forment paradaxolament un voile protecteur entre l'Essence divine et la créature, une médiation nécessaire entre les deux. On retrouve chez al-Tirmidhī un sens « courant » de *tajallī* en mystique musulmane, qui s'est répandu notamment sous l'impulsion de Tustarī, celui de « dévoilement (*mukāshafa*) qui permet à la lumière divine d'irradier le

[330] *Ibid.*, p. 85.
[331] *Ibid.*

cœur du contemplatif, [dégageant] ainsi la nature humaine de son opacité, de la même façon que le soleil chasse l'obscurité (cf. Ḳurʾān, XCII, 2) »[332].

Dans l'*Adab*, le Sage de Termez reprend l'exemple de l'homme à qui l'on présente d'autres hommes, chacun par une qualité précise qui le caractérise. Chacun d'eux prend donc « une part » du cœur de cet homme par l'estime et le respect que leurs qualités respectives éveillent en lui. « Si toutes ces qualités étaient réunies chez un seul homme », poursuit le Maître, « il serait grand à tes yeux, la place qu'il tiendrait dans ta poitrine grandirait, le rang que tu lui accorderais en toi serait grand, et il prendrait tout ton cœur. Que dire alors du Savant dont la science et la richesse, la libéralité et la générosité, la longanimité et la majesté, la splendeur et la beauté, la miséricorde et la compassion, la force et la puissance, le pouvoir, le regard pénétrant sur les choses ne sont en rien comparables à ceux des hommes ! »[333] Cet exemple met en balance deux termes, l'homme et Dieu, dont le second a un poids incommensurable par rapport au premier mais a besoin de lui comme point de référence pour souligner le gap infranchissable qui les sépare. La pédagogie de la comparaison consiste donc à faire référence à une expérience psychologique courante, celle de l'admiration vis-à-vis de quelqu'un, pour la transposer dans le domaine de la vie spirituelle, dont le sujet, Dieu absolument transcendant, produira *a fortiori* une admiration sans aucune commune mesure avec celle que peut susciter une créature. Néanmoins, et bien que le Sage de Termez s'en défende, cette comparaison entre deux termes « incomparables » laisse entrevoir à ses auditeurs une possible ressemblance avec Dieu du croyant qui, en laissant découvrir ses qualités, attire les regards et captive les cœurs. Afin de couper court à toute accusation d'anthropomorphisme, il préserve le principe de la transcendance divine en distinguant la « correspondance nominale » qui existe entre les attributs divins et les qualités humaines, et la ressemblance, qui elle est impossible, la créature ne pouvant rejoindre l'essence divine : « La correspondance entre Dieu et l'homme n'est que nominale, il n'existe pas de ressemblance entre eux. Que notre Seigneur, le Seigneur des mondes, nous garde de Lui trouver une quelconque ressemblance avec l'une de Ses créatures ! »[334]

La correspondance entre le Créateur et la créature passe par le miroir du cœur où le divin, révélé en ses attributs et non en son essence cachée, se reflète et se manifeste, pourvu

[332] Geoffroy, E., « Tad̲jallī », in: Encyclopédie de l'Islam. Consulted online on 24 April 2018 <http://dx.doi.org.prext.num.bulac.fr/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_7275> First published online: 2010
[333] *Adab*, p. 135.
[334] *Ibid.*, p. 135.

que le croyant ait préalablement pratiqué les exercices moraux qui débarrasent le miroir de sa rouille. Chaque attribut et nom divin contemplé prend une part du cœur de l'homme jusqu'à ce qu'il soit entièrement captivé par Dieu. De même, « si sont réunies chez un seul homme » toutes les qualités, alors il exercera sur les autres une attraction semblable à Dieu. En effet, la manifestation des attributs divins dans le cœur du croyant ne reste pas seulement une contemplation intérieure, elle rayonne à l'extérieur et elle est rendue visible aux autres. Cette question de l'interaction entre le divin et l'humain, tout comme la possible participation de l'humain au divin et du divin à l'humain, traverse la mystique musulmane et a été particulièrement développée par la sagesse shî'ite :

> L'idéal de sagesse repose sur la conception où les attributs et les noms divins se font homme, et permettent ainsi à l'homme de restituer en lui-même l'image originaire de Dieu. Tel est le but : revenir à sa nature originelle (*fiṭra*), à la nature humaine, miroir total du divin révélé (mais non du Dieu caché). Anthropomorphose de Dieu, divinisation de l'homme, la sagesse laisse intacte l'essence transcendante de Dieu, mais fait participer l'homme au divin, et Dieu à l'humain, en un jeu de miroir successif. Voilà pourquoi la fonction théophanique de chaque créature joue un rôle si important dans la sagesse shî'ite. La sagesse, dans sa dimension cognitive, est un savoir des *théophanies*, des épiphanies de Dieu dans les lieux de réception de Ses manifestations, c'est-à-dire dans l'ensemble des mondes créés, et singulièrement en l'homme.[335]

Al-Tirmidhī met l'accent sur les effets psychologiques et spirituels du dévoilement de la lumière divine qui guide le croyant jusqu'à sa transformation, faisant disparaître la nature humaine concupiscente et passionnelle. Les sept défauts animiques sont transformés et substitués par leurs contraires. Ils commencent par diminuer sous l'effet de la croissance de la science et de la connaissance dans le cœur. La lumière de la grandeur et de la majesté divine s'accroît jusqu'au moment où le voile est retiré, le voile des causes secondes qui rendent le croyant inadvertant et le distraient de la remémoration de la cause première, Dieu. La grande lumière de la certitude rayonne, mettant à mort la concupiscence et opérant la susbstitution du doute par la certitude, de l'associationnisme par la foi. Les autres défauts animiques sont eux transformés en vertus par substitution de leur objet. Ainsi la colère, la crainte et le désir n'ont plus l'âme pour objet mais Dieu :

---

[335] Amir-Moezzi, M. A. , Jambet, C., *Qu'est-ce qu le shî'isme ?*, Paris, Fayard, 2004, p. 297-298.

> L'homme est marqué par sept traits de caractères que sont l'inadvertance, le doute, l'associationnisme, le désir, la crainte, la concupiscence et la colère. Et lorsque lui parvient la lumière de la guidance afin qu'il connaisse son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – et confesse Son unicité, l'inadvertance disparaît ainsi que le doute et l'associationnisme. Il connaît alors son Seigneur avec certitude : l'associationnisme est chassé loin de lui et le doute disparaît. […] Chaque fois que le serviteur croît dans la connaissance et la science qu'il a de son Seigneur – qu'Il est puissant et grand –, son cœur et sa poitrine s'illuminent et l'inadvertance diminue ainsi que l'ensemble de ces sept défauts, jusqu'à ce que sa poitrine s'emplisse de la grandeur et de la majesté de Dieu – qu'Il est puissant et grand. C'est alors que le voile est enlevé (*kashafa al-ghiṭā'*), il [reçoit] la certitude, l'associationnisme lié aux causes secondes disparaît, la concupiscence meurt, la colère s'en va, ainsi que le désir et la crainte. Il ne désire plus que Dieu – qu'Il est puissant et grand – et ne craint plus que Lui, il ne se met en colère que pour Dieu – qu'Il est puissant et grand –, aucune concupiscence ne l'occupe si ce n'est la mention de Dieu – qu'Il est puissant et grand.[336]

Même si l'auteur ne parle pas nommément des saints substituts (*'abdāl*) dans la *Riyāḍa* ni dans l'*Adab*, la description qu'il fait du saint y correspond. La tradition portent le nombre des substituts à quarante et les présente comme une élite sans cesse renouvelée afin qu'aucune génération humaine ne soit privée de leur présence. Non seulement ils représentent un modèle de perfection spirituelle mais jouent un rôle cosmologique essentiel, celui de soutenir la terre :

> [Le soufisme est] un chemin pratique et dévotionnel qui mène à la transformation du soi, de sa nature basse et instinctive, à l'ultime état de subsistance en Dieu – un état dans lequel tout trait de caractère blâmable disparaît. Les auteurs soufis parlent ainsi de *tabdīl al-'akhlāq*. L'un des rangs les plus élevés dans la hiérarchie mystique est celui des *'abdāl* [qu'al-Tirmidhī définit ainsi] : « Ils ont été appelés *'abdāl* pour deux raisons : premièrement parce que chaque fois que l'un d'entre eux meurt, Dieu le remplace (*baddala makāna-hu*) par un autre afin de compléter les quarante. Deuxièmement parce qu'ils ont transformé (*baddalū*) leurs mauvaises qualités et ont

[336] *Riyāḍa*, p. 85-86.

redressé leurs âmes jusqu'à ce que la beauté de leurs qualités devienne l'ornement de leurs actions. »[337]

Les saints « correspondent » à la Seigneurie par un effet de leur illumination par Dieu qui brûle en eux les défauts de leur nature, et non par une tentative de captation illégitime de la Seigneurie par leur ego. En tant que lieu théophanique de la Seigneurie divine, ils manifestent la puissance de Dieu en ce monde et font d'eux ses lieutenants pas excellence.

[337] Sviri, S., «The Self and its Transformation in Sufism… » *op. cit.*, p. 196.

TROISIÈME PARTIE

LA VISION DE L'ORDRE DIVIN

CHAPITRE I – LA VISION DE DIEU COMME MAITRE DE LA CRÉATION

L'*Adab al-nafs* souligne particulièrement la condition humaine marquée par la fragilité et l'indigence, notamment quant à la question de la subsistance, qui au fond revient à la peur que l'homme éprouve devant sa propre mort. Dans l'*Adab al-nafs*, al-Tirmidhī rappelle au disciple, verset du Coran à l'appui, que le serviteur est totalement dépendant de son Créateur : « Il n'y a pas de bête sur la terre dont la subsistance n'incombe à Dieu qui connaît son gîte et son repaire, tout est consigné dans le livre explicite. »[338] La relation de serviteur à Seigneur s'exprime dans cette dépendance de la créature vis-à-vis de son Créateur en ce qui concerne sa subsistance, mais aussi en ce qui concerne les événements, heureux ou malheureux, qui gouvernent sa vie et dont Dieu est le maître souverain :

> La révélation prophétique enseigne que seul Dieu est souverain. Il est le « Seigneur des mondes ». La sagesse divine est décrite dans le Coran sous les traits d'une providence et d'une autorité gouvernementale qui s'exerce sans partage sur l'ensemble des créatures. Le califat d'Adam est une délégation de cette autorité divine sur la terre, de sorte que toute autorité humaine ne se peut concevoir et légitimer qu'à la condition d'être fidèle au pacte originel, par lequel l'homme se reconnaît serviteur de la seigneurie divine. Les prophètes sont les parfaits

[338] Sourate XI (Houd/*Hūd*), verset 6.

> représentants de ce califat humain, et leur pouvoir s'enracine dans le message divin et dans la révélation qu'ils ont reçue.[339]

À ce titre, le saint substitut, à qui est confié ce califat d'Adam, est celui qui vit à son plus haut degré la remise de soi confiante à son Seigneur (*tawakkul)* et l'assentiment à la volonté divine comme fruit d'une foi « accomplie », « achevée » (*'īmān kāmil*).

1. LA TABLE BIEN GARDÉE COMME INSTRUMENT DE LA REMISE CONFIANTE DE SOI EN DIEU (*tawakkul*)

1.1. Le *tawakkul* comme remise de soi à Dieu, gérant (*wākil*) de la création

Contrairement à Dieu dont l'omniscience embrasse tout, le croyant est ignorant de ce qui va lui advenir. Il sent la fragilité inhérente à sa condition humaine et vit dans la crainte perpétuelle de manquer de subsistance et d'être frappé par d'éventuels malheurs. Dans un dialogue entre le serviteur et son âme, al-Tirmidhī fait parler cette dernière qui explique ainsi l'origine de son trouble :

> Il interpelle son âme et dit : « Ô âme, pourquoi te troubles-tu ? » Elle répond : « Car je suis dans le besoin et j'ai été créée indigente, avec des concupiscences. Je ne distingue ni la place ni le temps, ni la mesure des choses, et la façon dont elles arrivent jusqu'à moi ainsi que leurs causes m'échappent. »[340]

Il existe donc un abyme entre l'omniscience de Dieu qui tient entre ses mains la vie de ses créatures, exprimée dans ce verset cité par al-Tirmidhī : « Dieu possède les clés du mystère que lui seul connaît parfaitement. Il connaît ce qui est sur la terre et dans la mer. Nulle feuille ne tombe sans qu'il le sache »[341], et l'incapacité de l'être humain à connaître la place, le temps, la mesure et l'origine des choses. Cette ignorance le plonge dans l'angoisse de n'avoir aucune emprise sur elles et de ne pas pouvoir les maîtriser.

Comment donc être dans la certitude quand tout n'est qu'incertitude, quand l'être humain ne peut maîtriser aucun des événements qui affectent le cours de sa vie ? La notion coranique de certitude est associée à la conscience de la finitude. Les occurrences coraniques de la certitude recouvrent une préoccupation eschatologique : la certitude de la mort et du

---

[339] Jambet, C., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, p. 234-235.
[340] *Adab*, p. 95-96.
[341] Cité dans *Adab*, p. 95.

Jugement divin, tous deux inéluctables. Dans la sourate LVI, *Al-Wāqi'a* (« Celle qui est inéluctable »), le verset 95 décrit le Jugement dernier, le paradis et l'enfer, et se clôt ainsi : « Tout cela est vraie certitude (*al-ḥaqq al-yaqīn*) ! Glorifie le nom de ton Seigneur le Très-Grand. » [342] Cette conscience de la finitude s'exprime dans l'*Adab* par l'incapacité de l'homme, soumis à la limite du temps et de l'espace, à connaître et à anticiper son avenir. La conscience certaine de l'inéluctabilité de la mort a dans le Coran un effet positif, car elle pousse le croyant à s'y préparer en consacrant sa vie à adorer son Seigneur. Dans l'*Adab*, le Sage de Termez montre que la conscience de la mort et de la précarité de la vie, lorsqu'elle émane de l'âme humaine, de l'ego, produit l'effet inverse : elle plonge l'homme dans le trouble. Le souci de la subsistance et la crainte pour sa survie ne sont certes pas en soi un péché car ils touchent à un besoin nécessaire, il ne s'agit pas d'un superflu, ni d'un excès, ni d'une transgression illicite de la loi divine dénoncée dans la *Riyāḍat al-nafs*, mais ils conduisent l'homme à se détourner de Dieu, préoccupé qu'il est de prévenir ses éventuels besoins en ne s'appuyant que sur ses propres forces :

> La plupart des gens qui confessent l'unicité de Dieu en ont la certitude, [parce qu'] ils croient en Lui et Lui donnent leur assentiment, mais cette foi ne s'établit pas dans leurs cœurs, si bien que lorsqu'ils se retrouvent dans le besoin, leurs cœurs se troublent, s'agitent et se préoccupent, [se détournant] du Créateur de toute chose et du Roi des rois. [343]

Dans l'enseignement d'al-Tirmidhī, la certitude ne recouvre pas seulement la conscience de l'inéluctabilité de la mort et du Jugement, mais la foi en la protection de Dieu et en sa providence s'exerçant sur ses créatures. L'auteur prend comme référence « les gens de la certitude », c'est-à-dire ceux dont la foi a illuminé le cœur :

> Quant aux gens de la certitude, la foi a brillé dans leurs cœurs qui trouvent le repos. Leurs âmes s'apaisent dans l'assurance [qu'offre] leur Seigneur, dans Sa proximité et la puissance [qu'Il exerce] à leur égard.[344]

Sur les points classiquement attachés à cette notion de certitude, on trouve dans la pensée du Sage de Termez des lignes communes aux théologiens et mystiques contemporains ou postérieurs telles que la vision du cœur comme principe de la connaissance et de la

---

[342] *Cf.* Sebti, M., « Certitude », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 151.
[343] *Adab*, p. 93-94.
[344] *Ibid.*, p. 93-94.

science, le repos du cœur (*sukūn al-qalb*) qui en découle ou la certitude comme expression maximum de la foi :

> « Si seulement vous le saviez de science certaine (*'ilm al-yaqīn*) ! Vous verrez sûrement la fournaise ; vous la verrez avec l'œil de la certitude, puis ce Jour-là, vous serez interrogés sur vos plaisirs passés.[345] » […] Le théologien Fakhr al-Dīn Rāzī (606/1209) offre une exégèse intéressante de ces versets. Dans son *Tafsīr al-kabīr*, il identifie cette notion à la vision du cœur. Or cette notion de vision du cœur est un des principes de la connaissance émis par certains mu'tazilites. À cet égard, le penseur Baghdādī (429/1037) rapporte dans ses *Uṣūl al-dīn* que le mu'tazilite Nazzām (m. vers 835/846) aurait professé que la connaissance est un mouvement du cœur. […] Nazzām énonce que le mouvement qui caractérise le savoir vrai a ceci de particulier qu'il se transforme en repos et se manifeste par un repos du cœur (*sukūn al-qalb*). […] Plusieurs versets du Coran évoquent enfin « ceux qui ont la certitude » (*al-mūqinūn*) […]. Un verset dit : « Il y a sur la terre des signes pour l'être de certitude » (51,20). Rāzī affirme que ceux qui ont la certitude sont ceux qui ont la foi : *mūqinūn* et *mu'minūn* sont interchangeables. Pour lui, l'être de certitude est celui qui ne se détourne jamais de Dieu et qui renouvelle l'ardeur de sa foi à chaque instant.[346]

La nature même de la foi relève de la vision, de la claire vision des attributs de Dieu par l'illumination du cœur. Elle joue dans ce cas un rôle majeur car elle donne à connaître la Toute-puissance de Dieu et la garantie (*ḍimān*) qu'il offre à ses créatures, notamment en matière de subsistance. La certitude remédie ainsi à l'état de trouble et d'agitation où l'homme se trouve plongé a cause du besoin élémentaire de sauvegarder sa vie par la recherche de sa nourriture et de se prémunir contre ce qui pourrait lui nuire. C'est sur cette base que le serviteur peut se libérer de la peur et se reposer sur Dieu en pratiquant le *tawakkul*, l'abandon confiant, en prenant Dieu, Créateur de tout l'univers, pour intendant ou gérant (*wakīl*) :

> Pour ce qui est des moyens de subsistance, ils confient à Dieu leurs affaires concernant les moyens de vivre et ils Le prennent pour gérant car ils savent qu'Il est plus compatissant, plus miséricordieux envers eux qu'ils ne le sont eux-mêmes, plus véridique et meilleur envers eux que les serviteurs ne le sont envers eux-mêmes car

---

[345] Sourate CII (La rivalité/*Al-Takāthur*), versets 5-8.

[346] Sebti, M., « Certitude », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p.151.

> c'est Lui qui les créa, les forma, composa et disposa excellemment [les différents organes qui les constituent] et se montra équitable envers eux. Toutefois, ils n'ont par eux-mêmes ni la science ni le discernement de ce dont Il a disposé pour eux. Ils savent qu'Il est Souverain, Puissant, Irrésistible, qu'Il fait ce qu'Il veut.[347]

Al-Tirmidhī expose bien la difficulté liée à la limite de la condition humaine : « Ils n'ont pas la science de ce que Dieu a préparé pour eux. » Pourtant, comme il le dit à ses disciples par la suite, le *tawakkul* et la tranquillité des cœurs et des âmes ne reposent pas uniquement sur la science des attributs de Dieu, en l'occurrence son omnipotence, sa miséricorde et sa compassion à l'égard de ses serviteurs, mais bien sur une science (*'ilm*) qui donne accès à son omniscience et à ses décrets. Rosenthal, dans son étude sur le concept de *'ilm* en Islam, rappelle que c'est le terme *'ilm* que les savants musulmans ont appliqué à l'omniscience de Dieu et non le terme *ma'rifa* ou un terme dérivé de la même racine : Dieu peut être appelé *'ālim* mais ne peut être appelé '*ārif*. La tradition soufie reprend cette distinction entre la connaissance de Dieu et celle de l'homme. Rosenthal cite Abū Sa'īd al-Kharrāz, qui l'exprime ainsi dans son *Kitāb aṣ-Ṣidq* : « Dieu t'a connu (*'a-la-ma*) avant que tu ne Le connaisses (*'a-ra-fa*) »[348]. La connaissance (*ma'rifa*) ne peut donc être attribuée qu'aux hommes tandis que la science (*'ilm*) peut l'être à Dieu et aux hommes. Les serviteurs ne sont certes pas omniscients, ils ne peuvent embrasser le temps de leur vie terrestre pour connaître par avance ce qui va leur advenir, mais Dieu, par un effet de sa miséricorde, leur rend accessible, par la vue du cœur (*mu'āyana* ou *mushāhada*), cette « science anticipée » de ce qui les concerne qu'Il inscrit sur la Table bien gardée, associée au « livre explicite » sur lequel « tout est consigné » :

> Il sait par avance ce qui adviendra en leur faveur et en leur défaveur, et Sa plume court sur la Table bien gardée [inscrivant] ce qu'Il sait déjà les concernant, afin que ce savoir s'affermisse dans les cœurs des serviteurs. En effet ce savoir anticipé est inaccessible pour les cœurs et ils ne peuvent en saisir la teneur [sauf si] la plume inscrit préalablement sur la Table une chose déterminée [concernant] quelqu'un de précis qu'ils appréhendent alors par la vue (*mu'āyana*).[349]

---

[347] *Adab*, p. 94.

[348] Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant*, *The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leyde, Brill, 1970, p. 118.

[349] *Adab*, p. 94.

Dans un court passage de l'*Adab al-nafs*, al-Tirmidhī présente un résumé de la création[350] : c'est la Table bien gardée qui est créée en premier avec tous les décrets concernant les créatures, ce qui signifie qu'elle contient, en quelque sorte, l'omniscience de Dieu. L'avenir est contenu dans l'origine, écrit dès l'origine. Le croyant remonte à l'origine de sa préexistence pour actualiser dans sa vie ici-bas la lumière du choix de Dieu, la lumière du monothéisme antérieur à toute création, lumière qui l'a marqué et oint le jour du Pacte prééternel. De la même manière, il recourt, par la vue du cœur, à la science de Dieu inscrite sur la Table depuis l'origine.

La faiblesse de la nature humaine fait qu'une foi « aveugle », qui ne connaîtrait pas les attributs divins ou qui n'accéderait pas au contenu de la Table bien gardée, ne permettrait pas aux serviteurs de découvrir la certitude en laquelle le cœur et l'âme trouvent leur repos. Le cœur s'appuie donc sur une foi « sûre », qui « voit », ce qui a pour effet de le libérer de l'angoisse pour l'avenir et de le recentrer sur le culte à rendre à Dieu :

> Or ce que le cœur voit et appréhende est plus sûr (*athbat)* pour les serviteurs que ce qu'il ne voit ni ne peut s'imaginer (*tawahhama*). Dieu créa donc la Table et y fixa Ses décrets concernant les serviteurs, non qu'Il en ait besoin, mais afin que Ses décrets se fixent dans les cœurs, que les âmes trouvent le repos et s'affermissent dans ce qui est écrit. Lorsque les âmes trouvent le repos, les cœurs s'adonnent au culte dû à Dieu, au respect des limites [qu'Il a fixées] et à l'accomplissement de Ses commandements.[351]

L'auteur donne même en exemple celui qui exhorte son âme à se fier plus à la vue de la foi qu'à la vue physique. Le contenu de la foi doit être plus stable et plus fiable pour le croyant que ce qu'il voit physiquement et qui peut être source d'erreur :

> Il lui dit alors : « Ô âme, si [seulement] tu avais cru en ton Seigneur ! Car il te faut [croire] avec plus de fermeté, de certitude et de force la parole du Seigneur des mondes – Sa promesse, l'assurance qu'Il offre et le fait qu'Il se porte garant de ta nourriture – que ce que tu vois de tes propres yeux (*tabṣarīn 'alā al-mushāhada*). En effet, la vue (*al-baṣar*) peut se tromper ou être abusée, elle voit d'une certaine façon alors qu'il n'en est rien, tandis que la parole du Seigneur des mondes est plus

[350] *Cf. Ibid.*, p. 92.
[351] *Ibid.*, p. 94.

véridique (*aṣdaq*), plus digne de foi, plus fiable et plus sûr que ce que tu vois de tes yeux (*baṣari-ki min 'ayni-ki*).[352]

Cette dimension fiable de la foi est encore renforcée par l'exemple du registre où tout est écrit de manière sûre. L'âme apaisée (*al-nafs al-muṭma'inna*) est ici l'âme qui apaise son angoisse de la mort par la confiance qu'elle met dans la parole de Dieu inscrite dans le Coran, transcrit sur la Table bien gardée :

> Si tu voyais ce que possède ton Roi, tu t'apaiserais et trouverais le repos. Comment en effet ne trouverait-on pas une paix plus intense grâce à l'assurance qu'offre Dieu ? Ne vois-tu pas que, si tu avais un registre des recettes et des dépenses sur lequel étaient inscrits les noms de [tes] débiteurs [et le montant de leurs dettes] – un tel doit mille dirhams, tel autre mille dinars, un autre encore dix mille dirhams–, tu t'apaiserais ? Si tu constates que [ton âme] se repent, que son trouble s'apaise du fait qu'elle trouve [inscrits] dans le registre ces noms – qui sont ceux de gens sincères et dignes de confiance –, alors s'ouvre pour elle le registre du Seigneur des mondes, qui est le Coran glorieux, transcrit sur la Table bien gardée, révélé par le Miséricordieux et le Tout-Miséricorde par l'intermédiaire de l'esprit fidèle sur le cœur de Muḥammad, l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui –, l'Envoyé du Seigneur des mondes. Tourne alors ses pages jusqu'à ce que tu trouves le verset concernant la subsistance, lorsqu'Il dit – exalté soit-Il : « Il n'y a pas de bêtes sur la terre dont la subsistance n'incombe à Dieu » (S. XI, 6).[353]

1.2. Le *tawakkul* comme renoncement (*'iyās*)

Donnant en exemple « ceux qui comprennent », l'auteur montre comment l'homme peut remonter à la racine des maux qui l'affligent et s'observer lui-même en se soumettant à « l'épreuve du manque ». Cette épreuve du manque est le sevrage, qui met à jour les attachements du cœur. La preuve du sevrage, de la libération véritable de la passion, est que le cœur s'établit dans un repos en Dieu permanent, qu'il soit dans le manque ou l'abondance :

> Lorsque tu chauffes le cœur en le sevrant de la passion, il se purifie et devient comme l'or sorti du feu que l'on frotte alors avec une pierre pour en vérifier la qualité […]. Il en est de même du cœur, ce qu'il y a en lui n'apparaît pas clairement

[352] *Ibid.*, p. 96.
[353] *Ibid.*

> tant qu'il n'est pas sevré et qu'il ne te montre pas qu'il a effectivement été purifié par le sevrage. Lors donc que tu le frottes avec la pierre de l'épreuve, tu sais auprès de qui il trouve le repos et à qui il s'accoutume. Est-ce en Dieu qu'il trouve le repos et à Lui qu'il s'accoutume ? Ou bien sont-ce Ses dons qui lui font trouver le repos et est-ce à ses états d'âme qu'il s'accoutume ? Ce qui frotte [le cœur] est le manque ; celui qui trouve son repos en Dieu et qui s'accoutume à Lui ne change pas [lorsqu'il passe par] le manque – je veux dire le manque du don – car c'est dans le manque ou l'abondance que se manifeste ce qui te fait trouver le repos et que tu constates si tu as coupé avec la passion. Le rang du culte que tu voues à Dieu dépend de ce à quoi ton cœur est familier, c'est pourquoi l'on dit : « Voue un culte à Dieu avec la certitude et non avec la passion, car la certitude est le pendant de la passion. Tout ce qui est retranché à l'une s'ajoute à l'autre car elles prennent alternativement la place l'une de l'autre. »[354]

Cet état de repos, de stabilité du cœur, permet de vaincre les deux excès propres à la nature humaine, qui sont mis en lumière dans sa version du récit de la chute d'Adam et Ève : la peur et la joie, ou le désespoir et l'exultation qui, toutes deux, détournent l'homme de Dieu. Pour mettre en lumière ces deux lois psychologiques, al-Tirmidhī se fonde cette fois-ci sur le verset coranique suivant : « …afin que vous ne soyez pas désespérés en perdant ce qui vous échappe et que vous n'exultiez pas de ce qui vous a été donné »[355] :

> Ceux qui comprennent redressent leur âme, discernent et se disent : « Comment ne pas [tomber] dans la désespérance à cause des choses de ce monde qui nous échappent ? » Ils se soumettent à l'épreuve du manque et se demandent par où entre le mal en eux. Ils constatent alors que lorsque l'objet de leurs besoins se présente à l'âme, ils entrent en conversation avec lui, ils aspirent et cherchent à le posséder, à s'en rendre maîtres et leur âme est avide de l'obtenir. Et lorsqu'il leur échappe, ils se désespèrent et s'attristent. Ils comprennent que [ce mal] est entré en eux à cause de l'espoir et de la convoitise qu'ils mettent à obtenir l'objet [de leur désir] car l'âme trouve de la douceur à l'obtenir et sa passion s'en trouve renforcée.[356]

Le désespoir et l'exultation mènent à une forme d'injustice vis-à-vis de Dieu : le désespoir, parce qu'il est une forme de convoitise illégitime cherchant à accaparer un bien

---

[354] *Ibid.*, p. 117-118.
[355] Sourate LVII (Le fer/*Al-Ḥadīd*), verset 23.
[356] *Ibid.*, p. 98.

dont le serviteur n'est pas propriétaire ; l'exultation, parce qu'elle mène à l'ingratitude, à l'oubli de Dieu :

> Il dit à ce sujet – exalté soit-Il – dans sa Révélation : « Nulle calamité n'atteint la terre ni vous-mêmes sans que cela ne soit écrit dans un livre, avant même d'être créée » (S. LVII, 22), c'est-à-dire avant que cette calamité ne soit créée. Puis Il explique pourquoi Il a fait cela : « Il en est ainsi afin que vous ne soyez pas désespérés (*lā ta'sū*) en perdant ce qui vous échappe et que vous n'exultiez pas (*lā tafraḥū*) de ce qui vous a été donné » (S. LVII, 23). En effet, désespérer [d'obtenir] quelque chose qui ne t'a pas été attribué par un décret inscrit sur la Table, c'est accaparer et réclamer quelque chose qui ne t'appartient pas, et la joie [que te procure] ce qui t'est donné te distrait et t'occupe au détriment du Donateur (*al-mu'ṭī)* au point que l'excès et l'exubérance de la joie causée par ce qui t'est donné te font périr. Ce qui est simplement exigé de toi en la matière, c'est que tu détournes ta préoccupation de ce que tu n'as pas et que tu te réjouisses de ce que tu as et reçois par la famille qui t'est donnée et aussi par Sa grâce et Sa miséricorde.[357]

Le remède à ces deux maux animiques repose sur la Table bien gardée. L'auteur rappelle ainsi que c'est Dieu qui crée les événements qui affectent ses créatures, y compris les malheurs, et les inscrit sur la Table. Il ne s'agit pas tant ici de l'affirmation de l'omnipotence du Dieu créateur sur ses créatures que d'une manifestation de la miséricorde de Dieu à leur égard. Il leur fournit un instrument pour vaincre ces excès contraires que sont le désespoir et l'exultation. Le combat dans l'éducation de l'âme consiste alors à ne pas suivre le mouvement d'espoir ou de convoitise qui la porte vers tel ou tel objet mais à s'en remettre à Dieu et à ce qu'il a inscrit sur la Table bien gardée :

> Lorsqu'une chose se présente à eux ou leur traverse l'esprit, ils ne mettent en elle ni leur espoir ni leur convoitise mais attendent que leur apparaisse ce qui est écrit sur la Table qui a précédé la création des cieux. Ils s'en remettent à leur Seigneur et se soumettent à Sa sagesse comme des esclaves (*'abīd*).[358]

Le *tawakkul*, remise confiante du croyant à Dieu, implique également une attitude d'acceptation totale de ce que Dieu a par avance fixé pour lui. Il est nécessaire pour cela que l'âme soit dans un état de renoncement (*'iyās*) à ses désirs, état dans lequel elle trouve le

---

[357] *Adab*, p. 95.
[358] *Ibid.*, p. 98.

repos et devient véritablement « l'âme apaisée (*al-nafs al-muṭma'inna*) » mentionnée dans le Coran.

Or cette âme apaisée a pour principale vertu de ne plus troubler le cœur. Al-Tirmidhī rappelle que l'homme ne possède qu'un seul cœur, ce qui signifie qu'il ne peut avoir plusieurs objets de préoccupation, sous peine d'être divisé ou troublé. L'âme « instigatrice du mal (*al-nafs al-ammāra bi-l-sū'*) » est par nature insatiable et n'a de cesse de troubler le cœur de ses préoccupations et désirs sans limites, qui finissent tous par transgresser les commandements de Dieu. L'âme apaisée a, quant à elle, perdu son avidité puisque son apaisement ne vient pas d'une satisfaction de ses désirs mais d'un état de renoncement assez proche de ce que la tradition bouddhique entend par l'expression « extinction du désir ». Le cœur, enfin « débarrassé » – pour reprendre les termes de l'auteur – de l'âme passionnelle, peut se concentrer sur son véritable et unique objet, Dieu et ses commandements :

> Les âmes cessent [d'accaparer] les cœurs de leurs préoccupations – ce qu'elles veulent, ce qui est, ce qui advient – car elles ont renoncé à ce qu'autre chose que ce qu'écrit le calame advienne. Et dans le renoncement (*'iyās*), les âmes trouvent le repos. En effet, Dieu nous appelle à Lui rendre un culte, à respecter les limites [qu'Il a fixées], à accomplir Ses préceptes, et à éviter d'encourir Sa colère. Nous avons un seul cœur. Il fixa donc sur la Table notre subsistance et nos moyens de vivre, nos actions éclatantes, les événements qui nous touchent, la durée de nos jours, et tout ce qui nous concerne afin que les âmes s'apaisent et que les cœurs soient débarrassés de leurs murmures de sorte que, libérés [de toute préoccupation], ils Lui rendent un culte. Et tout ceci par miséricorde de Dieu envers nous.[359]

Ce n'est que lorsque l'âme est conformée au cœur que se réalise l'unification de l'être autour du point focal qu'est Dieu. Il s'opère ainsi un rassemblement, une récollection du cœur qui intériorise alors la science des attributs divins révélés par le Coran. Cette unification intérieure permet la remémoration de Dieu comme gérant de son serviteur, pourvoyeur de sa subsistance et Celui qui voit l'intention de son cœur. Cette perspective est là encore très proche de celle de Sahl al-Tustarī telle qu'elle est analysée par Böwering :

> La condition fondamentale de l'homme devant Dieu est celle de serviteur devant son Seigneur. L'homme devient conscient de sa situation existentielle par un acte de

[359] *Ibid.*, p. 94.

> récollection de Dieu (*dhikr*) qui actualise la présence de Dieu à chaque instant de sa vie. Tustarī décrit cette conscience basique de la part de l'homme comme étant le *'ilm al-ḥāl*, la connaissance de l'homme sur son état devant Dieu, dans lequel l'homme voit Dieu comme prenant soin de lui, le protégeant et pourvoyant à tous ses besoins. […] La conscience fondamentale de l'homme qui possède le *'ilm al-ḥāl* que Dieu prend soin de lui est déduite par Tustarī du verset coranique : le Vivant, le Subsistant (2, 255). […] Tustarī (*tafsīr* 42) : « La réalité de la récollection (*ḥaqīqat al-dhikr*) est la réalisation de la connaissance (*tahqīq al-'ilm*) que Dieu t'observe (il est ton *mushāhid*). Tu le vois avec ton cœur comme étant près de toi… C'est alors que tu Le préfères à toi-même (*nafs*) dans tous tes états (*aḥwāl*). »[360]

Ainsi, Dieu offre à son serviteur le moyen de contrer les deux excès propres à la faiblesse de sa nature : désespérer à cause des choses de ce monde qu'il n'arrive pas à obtenir, ce qui revient à la convoitise, et exulter du fait des joies que lui offre ce monde au point d'oublier le donateur, ce qui revient à l'ingratitude et à l'inadvertance. Il le fait en lui donnant accès à deux types de sciences : la première, celle de Ses attributs, et la seconde, celle du Coran et de la Table bien gardée.

1.3. Le *tawakkul* comme assentiment à la volonté divine

Le sevrage des sept défauts de l'âme (*al-'akhlāq as-sab'a*)

Al-Tirmidhī revient dans l'*Adab al-nafs* sur la purification des sept défauts animiques, en l'appliquant plus spécifiquement à l'exhortation coranique du combat pour éduquer l'âme « à vouloir ce que Dieu veut », c'est-à-dire à donner son assentiment à sa volonté. En effet, l'âme a naturellement en aversion la volonté divine :

> Cela apparaît clairement dans deux versets du Livre, lorsque Dieu dit : « Combattez pour Dieu, car Il a droit à la lutte que les croyants mènent pour Lui (*jāhidū fī Allāh ḥaqq jihādi-hi*) » (S. XXII, 78). C'est ainsi qu'Il ordonne de combattre l'âme et de la sevrer de ses mauvais traits de caractère, du [fait de] vouloir autre chose que ce que le Seigneur veut.[361]

Chez al-Tirmidhī, c'est la foi qui permet de vaincre le cercle vicieux de ces sept défauts de l'âme. Le cœur étant le siège de la foi, c'est par lui que l'âme peut être transformée

[360] Böwering, G. , *The mystical Vision of Existence in Classical Islam*, *op. cit.*, p. 201-203.
[361] *Adab*, p. 100.

et que le cœur peut voir « les choses dans leur essence », libéré du prisme déformant de la passion qui le trompe et l'attache au monde plutôt qu'à Dieu. C'est lorsque la foi atteint le degré de la certitude que la transformation des mauvais traits de caractère a lieu. Ceux-ci deviennent « bons » parce que le cœur, dans sa clairvoyance, donne une nouvelle orientation aux défauts animiques qui finissent par « donner leur assentiment » à Dieu. Le cœur substitue Dieu à l'ego comme objet de désir, de la colère et de la peur et remplace l'inadvertance, le doute, la convoitise et l'associationnisme par leurs contraires :

> Une transformation des défauts animiques est possible mais seulement au moyen du cœur, c'est-à-dire par la capacité du cœur à voir « les choses dans leur essence (*ḥaqā'iq al-'umūr*) ». La vision du cœur est obscurcie par les défauts de l'âme qui constituent un voile placé entre elle et la Vérité. Ce cercle vicieux peut être rompu par la foi qui réside dans le cœur. La foi est affermie par la grâce de Dieu et sa lumière s'intensifie progressivement. Au fur et à mesure que la lumière de la foi s'intensifie dans le cœur, l'épaisseur du voile diminue […] et l'essence des choses devient plus claire et plus visible pour le cœur. Lorsque le cœur voit l'essence des choses, sa foi se transforme et devient certitude. À ce stade, lorsque le cœur a atteint la certitude, la transformation totale a lieu : le désir de l'âme devient le désir de Dieu, la peur devient la peur de Dieu, la colère devient la colère pour le nom de Dieu, la convoitise devient la nostalgie de Dieu, le doute devient certitude, l'idolâtrie devient unité pure et l'inadvertance devient détermination.[362]

Dieu octroie au croyant la lumière de l'islam qui illumine son cœur et produit en lui la connaissance certaine et la soumission à sa volonté. Cette soumission, cette remise de sa volonté propre, permet à Dieu de le guider selon Ses volontés. Elle permet aussi au cœur de soumettre les sept défauts animiques à la connaissance qui l'a illuminé en leur donnant Dieu pour objet ou en les substituant par des qualités « spirituelles » (le doute devient certitude, l'associationnisme pureté) :

> Il a dit aussi : « Dieu est le Maître des croyants : Il les fait sortir des ténèbres vers la lumière. » (S. II, 257). Et : « Celui à qui Dieu ne donne pas de lumière, n'a pas de lumière. » (S. XXIV, 40). […] Il dit aussi : « Dieu ouvre à la soumission (*islām*) le cœur de celui qu'Il veut guider. » (S. VI, 125). […] Lorsque le cœur du croyant est illuminé par la lumière donnée par Dieu, sa langue professe l'unicité de Dieu, son

[362] Sviri, S., « Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism. », *op. cit.*

> cœur connaît son Seigneur, il tient pour vraies Sa promesse et Sa menace, il se soumet et il tend les mains, il s'éloigne de l'associationnisme, du doute et de l'inadvertance. Il s'éveille, il connaît avec certitude, il devient pur (*akhlaṣa*), et il remplace l'inadvertance par l'attention, le doute par la certitude, l'associationnisme par la pureté.[363]

Ces défauts sont susceptibles de diminuer, proportionnellement à la mesure de la foi. L'auteur ne parle pas d'une augmentation de la foi elle-même mais de l'augmentation de sa force et de son rayonnement. C'est le principe des vases communicants déjà évoqué. La foi peut se déployer depuis le cœur interne jusqu'à remplir le cœur externe et la poitrine dans la mesure où le disciple se vide des concupiscences animiques qui ont pu l'atteindre en circulant dans le sang :

> Demeurent en lui : la concupiscence, le désir, la crainte et la colère. Dès que la foi du serviteur croît en lumière, en force, en rayonnement, alors la colère, la concupiscence, le désir et la crainte diminuent.[364]

En fonction de la mesure de sa foi, qui dépend de la mise en œuvre du redressement de son âme, le croyant donne son assentiment aux arrêts de Dieu avec plus ou moins grande légèreté ou pesanteur, avec plus ou moins d'effort et de lutte. Seul celui qui redresse son âme arrive à la sevrer, à la transformer :

> Quant à celui qui est impuissant à redresser son âme, il donne son assentiment aux arrêts de Dieu – exalté soit-Il – et à Sa volonté dans la mesure de sa foi. Il supporte patiemment Ses ordres dans la mesure de la piété avec laquelle il accomplit les piliers [institués par Dieu], en fonction de la pesanteur de son âme, des heurts et malheurs de sa vie et de l'effort de son cœur. Celui qui redresse et éduque son âme l'établit sur la voie droite et la sèvre de ses traits de caractère, son Seigneur lui obtient la victoire, Il le secourt et accomplit Sa promesse envers lui.[365]

C'est ainsi qu'al-Tirmidhī décrit le véridique qui s'est purifié des sept défauts animiques, « causes secondes » qui en arrivent à voiler leur origine, Dieu, la cause première. Ce sont les véridiques qui obtiennent la promesse coranique de jouir des « degrés les plus élevés » dans les jardins d'Éden, au même titre que les prophètes dont ils sont les

---

[363] *Adab*, p. 138.
[364] *Ibid*, p. 138.
[365] *Adab*, p. 99-100.

compagnons. La purification des véridiques consiste à porter à son maximum et à faire croître le rayonnement de leur foi, lumière qui augmente leur connaissance de Dieu :

> « Voilà ceux qui tiendront sur les degrés les plus élevés : les jardins d'Éden où coulent les ruisseaux. Ils y demeurent éternellement. Telle est la récompense de celui qui se purifie » (S. XX, 75-76), c'est-à-dire qui s'est purifié des causes secondes que sont ces sept traits de caractère. Ce sont ceux qui appartiennent aux degrés les plus élevés dans les jardins d'Éden, ce sont les véridiques, compagnons des prophètes. De là on a parlé de l'augmentation de la foi (*ziyādat al-'īmān*), on a appelé foi cette lumière qui augmente la connaissance qu'a le serviteur de son Seigneur, comme on appelle soleil les rayons qui tombent sur la terre ou le jour naissant qui se lève, car les rayons comme le jour levant viennent de Lui.[366]

Deux degrés d'assentiment

Il y a des degrés dans l'assentiment aux décrets de Dieu inscrits sur la Table bien gardée. L'auteur entre ainsi dans la description des caractéristiques psychologiques des satisfaits (*al-rāḍiyūn*) et des patients (*aṣ-ṣābirūn*). Il s'attache à fonder son propos sur l'existence d'une double catégorie de saints – l'une d'un rang plus élevé, les satisfaits, l'autre d'un rang moins élevé, les patients – sur la parole même du Prophète :

> Ce qui corrobore ce que nous avons dit au sujet du satisfait et du patient est ce qu'a dit l'Envoyé de Dieu – la prière et le salut de Dieu soient sur lui – à Ibn 'Abbās – que Dieu l'agrée : « Si tu peux agir pour Dieu de bonnes grâces et avec certitude, fais-le. Si tu ne peux pas, alors prends patience car la patience à supporter ce que tu as en aversion est un grand bien. Sache qu'à toute adversité il y a une issue, et à toute affliction une consolation. »[367]

Il commence par décrire les satisfaits, qu'il appelle les amis de Dieu. Ils demeurent dans une certitude parfaite :

> [Dieu est satisfait d'eux, ils sont satisfaits de Lui] « Tels sont les partisans de Dieu. Les partisans de Dieu ne sont-ils pas les gagnants ? » (S. LVIII, 22). Ceux-ci sont les amis de Dieu (*awliyāt Allāh*) qui n'éprouvent aucune crainte et ne sont pas affligés.

[366] *Adab*, p. 139-140.
[367] *Ibid.*, p. 100-101.

> Leurs cœurs sont illuminés par la certitude comme s'ils voyaient (*ka-l-mu'āyana*) ce qui les concerne dans le cours des événements.[368]

Ce qui les distingue, c'est leur égal assentiment à la volonté de Dieu, dans les événements heureux comme dans les événements malheureux qui les affectent. La vision de certitude fait qu'ils perçoivent immédiatement ces événements comme étant des arrêts divins. Ils sont déjà libérés du combat à mener contre l'âme, car celle-ci n'a plus de prise sur eux. Les satisfaits ne souffrent plus le poids psychologique que représentent la passion et les concupiscences, et rien ne pèse plus sur leur assentiment envers Dieu, car seul Dieu compte pour eux, seul Dieu les satisfait, comme le dit le verset coranique cité précédemment : « Dieu est satisfait d'eux, ils sont satisfaits de lui. » Ils sont libérés du poids de l'âme et sont donc dans un état de légèreté et de joie intérieures :

> Chaque fois que Dieu permet [que leur advienne] quelque chose de difficile ou de facile, la peur ou la sécurité, l'humiliation ou les honneurs, le malheur ou le bonheur, les yeux de leurs cœurs sont éclairés et voient en un instant que cela était [inscrit] sur la Table bien gardée telle qu'elle nous apparaît maintenant, et que c'est un arrêt de Dieu. Il n'y a en eux aucune concupiscence, aucune passion, aucune force qui pèse sur leur assentiment envers leur Seigneur. Ils accueillent Son commandement le [cœur] léger, l'âme libérée et le visage souriant : ce sont les satisfaits.[369]

Ils se distinguent en cela des patients qui, eux, doivent supporter le poids de leur âme. Ils le font cependant avec persévérance, ce qui les place parmi les saints. Ils accueillent la volonté de Dieu, mais avec effort, car ils doivent supporter l'aversion qu'oppose leur âme. Cette aversion remonte à la préexistence, elle est due à la faiblesse de leur vision qui demeure en ce monde. Ils ne voient pas que Dieu les choisit, ils ne voient pas sa miséricorde, y compris dans les malheurs qui les frappent :

> Quant aux patients, ils l'acceptent l'aversion dans l'âme et avec effort, car leurs concupiscences sont vivantes et fortes et leur certitude est faible. Ils ne voient pas en cela le choix (*'ikhtiyār*) de Dieu, ni Sa compassion, ni Sa miséricorde envers eux.[370]

Le propre de cette catégorie des saints, moins élevée, est un état « confus », « mélangé ». Ici, l'auteur parle du mélange entre la douceur de Dieu et l'amertume de l'âme.

---

[368] *Ibid.*, p. 98.
[369] *Ibid.*, p. 98-99.
[370] *Adab*, p. 99.

La faiblesse de la vision de foi fait que l'amertume de l'âme domine et emporte avec elle la douceur du choix de Dieu :

> Le choix de Dieu – exalté soit-Il – et Sa volonté (*mashī'a*) ne tiennent pas pour eux la place de la douceur, car cette douceur se mêle aux amertumes de l'âme et elle est emportée avec l'amertume. Ainsi en est-il de l'amertume que tu trouves dans les médicaments. On les mélange alors avec du miel, du sucre ou quelque chose de semblable afin que le [goût du sucré] domine et que les médicaments perdent leur amertume.[371]

Ce passage renvoie à la médecine de l'âme. Les patients souffrent de l'amertume due à leur état mélangé. Celui qui n'est pas patient mais mécréant n'éprouve pas d'amertume, il est au contraire rempli des joies animiques. L'amertume est donc présentée comme le « symptôme » de celui qui est encore malade et doit prendre des médicaments pour se soigner. Il est malade car imparfaitement saint, il n'est pas encore totalement purifié de son âme. Or, cette amertume peut, en sens inverse, être dominée par la douceur de Dieu de la même manière que l'on a pour coutume de mettre du miel dans les médicaments pour les avaler plus facilement.

Al-Tirmidhī définit le sevrage comme la substitution d'une douceur par une autre : celle du lait maternel (la douceur des choses de ce monde qui se transforme en amertume dès que le serviteur en est frustré) par celle des différentes sortes d'aliments (la douceur de l'élection de Dieu, infrustrable, car elle en vient à être permanente). Ainsi le petit enfant que l'on prive de la douceur du lait maternel le réclame à grands cris avant de goûter à la douceur des autres aliments qui le comblent. Le sevrage est alors définitif :

> En effet, l'âme est habituée au plaisir et à la concupiscence et à agir selon sa passion, mais lorsque tu la prives de cette habitude, elle est sevrée. Ne vois-tu pas combien le petit enfant est habitué au sein de sa mère qui l'apaise ? Ne vois-tu pas comment il le réclame lorsqu'il le perd et jubile lorsqu'il le retrouve ? Il en va de l'âme concupiscente (*al-nafs al-shahwaniyya*) comme du petit enfant que l'on prive du sein maternel afin de le sevrer. Il n'y revient plus car il a goûté à différentes sortes d'aliments et ne réclame plus de lait. Ainsi l'âme, lorsqu'elle goûte à la saveur de la certitude (*ṭīb al-yaqīn*), […] à la douceur du choix de Dieu (*ḥilāwat ikhtiyār Allāh*) –

[371] *Ibid.*

> qu'Il est puissant et grand – et à la beauté de son regard sur elle, elle ne réclame plus les concupiscences.[372]

Au moment du Pacte préétemel, ceux qui ont reconnu Dieu comme Seigneur de bon gré conservent effectivement en leur cœur la douceur du choix qu'il a posé sur eux. L'auteur établit un lien étroit entre la douceur et l'amour pour Dieu et, comme tout mystique, entre l'amour pour Dieu et la connaissance qu'on a de lui. Les patients eux manquent d'amour pour Dieu car ils le perçoivent comme un Dieu dont le pouvoir les contraint, leur pèse, et les remplit d'amertume. Une croissance est néanmoins possible puisque l'amour pour Dieu croît proportionnellement à la connaissance et à la science que le croyant a de lui :

> La douceur de l'œuvre du Créateur tient dans ton cœur une place proportionnelle à ton amour pour Lui et, par ailleurs, tu aimes le Créateur proportionnellement à la connaissance que tu as de Sa puissance. Chaque fois qu'augmente ta science à Son sujet et que tu Lui accordes une place plus importante, tu saisis davantage Sa puissance et tu L'aimes davantage. C'est pourquoi l'on dit que ceux qui L'aiment le plus sont ceux qui possèdent de Lui la plus grande science et qui Le connaissent le plus. De là ce que dit Budayl al-'Uqaylī : « Qui connaît son Seigneur L'aime, qui connaît le monde s'en abstient. »[373]

Être riche de Dieu

Al-Tirmidhī illustre également son propos à travers l'exemple de deux hommes qui perdent une bourse de dirhams mais qui réagissent différemment à cette perte. Le premier en souffre et en est tout affligé car c'est son seul bien, tandis que le second n'en a cure car cette bourse ne représente qu'une bagatelle en comparaison de l'immense richesse qu'il détient par ailleurs. Ces deux hommes figurent le patient et le satisfait.

Le patient possède une vertu qui lui fait obtenir son salut : la persévérance. Ainsi, dans l'exemple proposé par l'auteur, une tierce personne promet à l'homme affligé par la perte de sa bourse de lui donner plus tard de l'argent. Cette promesse est une consolation et l'aide à supporter cette perte avec patience. C'est une image du patient qui souffre de lutter pour Dieu, l'aversion dans l'âme, mais sait que Dieu le récompensera dans l'au-delà :

---

[372] *Adab*, p. 105.
[373] *Ibid.*, p. 99.

> Alors un homme opulent, digne de confiance, bienfaisant et sincère lui dit : « À la nouvelle année, je te donnerai un dinar à la place de chaque dirham [perdu]. » À ces mots, il trouve le repos et sa peine [s'atténue] en partie. [D'un côté], l'affliction ne le quitte pas et sa poitrine se serre [dans l'attente] que le temps [qui le sépare de la nouvelle année] soit écoulé et il patiente donc de mauvais gré. [D'un autre côté], l'espoir d'obtenir l'objet de ses désirs se mêle à sa peine et l'allège. Ainsi il [supporte sa situation] avec aversion et patience à la fois.[374]

Al-Tirmidhī conclut en affirmant que la véritable richesse, le véritable refuge du satisfait, est Dieu lui-même. Le croyant satisfait est celui qui est véritablement libre des attachements de ce monde. Au contraire, celui qui trouve un « refuge » dans la citadelle éphémère de l'argent et de ses états intérieurs en est en fait prisonnier :

> Le premier homme est riche d'argent tandis que le second est riche de son Seigneur et de son Roi. Le premier trouve sa joie dans l'argent et ses états intérieurs, le second trouve sa joie en Dieu et ensuite dans Sa grâce et Sa miséricorde. Il implore fréquemment le secours de Dieu – loué et exalté soit-Il – et trouve en Lui son refuge. Le cœur du premier est prisonnier des choses et leur douceur le domine. Le cœur du second trouve le repos dans la douceur de la proximité de Dieu – loué et exalté soit-Il. Le premier a son cœur dans les choses et est attaché à elles. Le second s'occupe de Dieu et revient à Lui, il s'attache à Lui. Ce qui atteste pour nous l'état du second, c'est ce que les traditions rapportent de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – et des pieux anciens qui l'ont suivi […]. L'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : « Dieu – exalté et béni soit-Il – dit à Jibrīl – que la paix soit sur lui : « Jibrīl, efface du cœur de l'homme la douceur qu'il trouve en Moi. Il l'effaça du cœur de l'homme qui se trouva alors désemparé. »[375]

Dans son *'Ilm al-awliyā'*, al-Tirmidhī utilise la métaphore de la bourse pour parler de la connaissance, bourse qu'il faut ouvrir pour accéder aux joyaux qu'elle contient, les plus beaux étant l'amour et la joie en Dieu[376]. Le satisfait est en possession de ces joyaux et perdre de l'argent ne l'attriste pas puisque sa joie se trouve en Dieu. Le patient au contraire ne

---

[374] *Ibid.,* p. 101.
[375] *Ibid.*, p. 102.
[376] Gobillot, G., *Le livre de la profondeur des choses*, p. 110.

possède pas ces joyaux et l'argent de ce monde a pour lui une douceur qui se transforme en amertume s'il le perd.

Le Sage de Termez entre à ce sujet en polémique, défendant son enseignement face à ses contradicteurs. Ceux-ci objectent que les prophètes eux-mêmes souffraient des malheurs et les avaient en aversion, tandis qu'ils se réjouissaient des événements heureux. Ils n'étaient donc pas dans un état d'impassibilité face aux événements mais pouvaient être affectés par ceux-ci. Comme toujours, al-Tirmidhī attaque ses contradicteurs sous l'angle de la science ésotérique qui selon lui leur fait défaut et leur fait mal juger de l'état intérieur des prophètes :

> Si quelque contradicteur nie ce qui vient d'être dit, affirmant que cela ne se trouve ni chez les prophètes ni chez les envoyés – que la paix soit sur eux – puisqu'il nous est parvenu à leur sujet qu'ils pleuraient dans les malheurs et s'en attristaient, qu'ils éprouvaient la douleur causée par les choses détestables et qu'ils se réjouissaient de ce qui est agréable, voici [comment] lui répondre : « Incapable ! Comment pourrais-tu savoir de quoi pleuraient ou s'attristaient les envoyés ? Quelle était leur peine dans les malheurs ? Quelle était leur joie ? Et de quoi ils se réjouissaient ? […] Les pleurs sont de sept sortes ou plus, et chacun a un objet différent de l'autre : les distingues-tu bien ? Es-tu monté jusqu'à ces demeures ? Ou bien es-tu homme à suivre quelque chose de ce savoir dont tu t'enorgueillis et qui te monte à la tête, voulant ainsi éteindre par ta bouche la lumière de Dieu et attribuer aux envoyés ce que Dieu ne permet pas ?[377]

Fidèle à son système de la sainteté, le Sage rappelle les différentes catégories de saints et leur hiérarchie en fonction de l'objet de leur joie. Les certains se réjouissent de la grâce de Dieu, les prophètes et les véridiques (*ṣiddīqūn*) – mis sur le même plan hiérarchique – se réjouissent de Dieu lui-même, ce qui les place à un rang supérieur :

> Quant à la joie des certains, elle vient de la grâce de Dieu et de Sa miséricorde. C'est à cela que se reconnaissent les serviteurs de Dieu. La joie des prophètes et des véridiques, quant à elle, vient de Lui – béni soit Son Nom. C'est pourquoi on nous a rapporté ce propos de Mālik b. Dīnār : « J'ai lu dans certains livres : 'Ô assemblée des véridiques, c'est la mention de Mon Nom (*dhikr-ī*) qui vous comble de faveurs, car la mention de Mon Nom est un bienfait pour vous en ce monde et une récompense dans l'au-delà'. » […] Cela est explicité par 'Abd al-Raḥīm, qui nous a

[377] *Adab*, p. 102-103.

> rapporté, d'après Ḥabīb al-Fāryānī qui avait gardé mémoire de ce propos de Ḥabīb al-'Ajamī – que Dieu le tienne en Sa miséricorde : « Ô Seigneur, je me suis réjoui à tel point que j'ai failli mourir de la joie d'avoir un Seigneur tel que Toi et d'être Ton serviteur. »[378]

La tristesse est elle associée aux pleurs des prophètes et à l'humidité de la miséricorde qui rend le cœur doux et tendre. Les prophètes sont les plus miséricordieux car ils sont les plus proches de Dieu, tout comme dans la *Riyāḍa,* l'homme qui entre dans une mosquée et se place au premier rang reçoit une miséricorde de la part de Dieu :

> Quant aux pleurs des prophètes, [ils viennent du fait] que ceux-ci sont les plus miséricordieux de la création. En effet, plus un serviteur se rapproche de Dieu – exalté soit-Il –, plus Sa miséricorde grandit. On nous a rapporté ainsi d'après Ibn al-Mubārak, d'après 'Abīd b. 'Amīr, qu'il a dit : « Le serviteur dont la proximité avec Dieu augmente – exalté soit-Il – [reçoit] une miséricorde qu'un autre ne recevra pas. »[379]

Leurs pleurs proviennent de la conscience aiguë de la mort et du Jugement divin qui s'ensuit, et de la crainte pour le salut des hommes qui ne s'y préparent pas. Ils sont provoqués par l'angoisse qui étreint le cœur de celui ayant une haute conscience de la menace de la mort et de la nécessité du repentir :

> En effet, [les prophètes] faisaient miséricorde et pleuraient sur les calamités qu'ils voyaient [frapper leurs semblables], car c'est eux qui connaissaient le plus la mort, l'essence de son amertume, sa gravité ainsi que le péril que représente le fait de se présenter devant Dieu – qu'Il est puissant et grand. Leurs cœurs étaient touchés et s'attendrissaient par ce qu'ils voyaient. Ne vois-tu pas ce qu'a rapporté Ibrāhīm à son fils : « Ceci est une véritable miséricorde et à celui qui ne fait pas miséricorde on ne fera pas non plus miséricorde. » ? Et il pleurait, ce qui est considéré comme une miséricorde. On veut signifier par là les pleurs pour Dieu – qu'Il est puissant et grand.[380]

---

[378] *Ibid.*, p. 103.
[379] *Ibid.*
[380] *Ibid.*, p. 104.

2. DIEU, CAUSE PREMIERE DU MONDE

2.1. La vision de Celui qui donne un commencement à toute chose (*al-khāliq al-bāri'*)

Le but du sevrage est de restaurer la vision du cœur dont le degré maximum est la vision de certitude, même si al-Tirmidhī distingue par ailleurs le degré de l'homme certain et celui de l'éclairé, qui lui est supérieur. La condition pour qu'advienne la certitude est la purification du cœur. Le Sage de Termez s'appuie sur un hadith qui explique l'obscurcissement de ce dernier : les désobéissances et les péchés, dont la source est la passion, sont autant de taches noires déposées sur lui. Elles peuvent aussi bien être associées à la fumée de l'élément feu qu'à l'obscurité de l'élément terre. Le cœur en est purifié grâce à la repentance qui lave et adoucit le cœur endurci, et le polit comme un miroir :

> La passion en effet [dépose] des saletés et des impuretés sur le cœur, de même que les désobéissances [laissent] sur le cœur des taches noires, comme l'atteste ce propos qui nous est parvenu de l'Envoyé de Dieu – la paix et le salut de Dieu soient sur lui : « Lorsque le serviteur pèche, son cœur est taché d'une tache noire, et s'il pèche de nouveau, une nouvelle tache apparaît. Mais s'il se repent […], son cœur se polit. Puis il récita ce verset : « Non ! Leurs cœurs ont été endurcis par ce qu'ils ont accompli (S. LXXXIII, 14). »[381]

La passion se présente comme une fumée, une semi-obscurité qui entrave l'illumination totale du cœur. L'auteur use de l'image très parlante du jour naissant – la lumière dans le cœur – encore marqué par la pénombre de la nuit – la passion :

> Lorsque la désobéissance s'en va grâce à la repentance, sa noirceur s'en va [également] [mais] sa fumée demeure. Le démon (*shayṭān*) s'en va mais son ombre demeure comme la nuit qui s'en va, laissant persister des traces de son obscurité sur le visage du jour [naissant]. Lorsque [le serviteur] se repent de la désobéissance, […] la passion demeure. C'est [un serviteur] dont le cœur s'est repenti mais […] son cœur n'est pas encore poli.[382]

Sevrer l'âme de la passion, et par conséquent, purifier le cœur des impuretés qu'elle y dépose, passe par le *tabdīl* : la chaleur de la passion est remplacée et vaincue par la chaleur du

[381] *Ibid.,* p. 115.
[382] *Ibid.*, p. 115.

sevrage, comme le suggère l'image de l'or que l'on chauffe à blanc pour en éliminer toutes les impuretés :

> Lorsque tu sèvres ton âme de la chaleur de la passion, la chaleur du sevrage se dépose sur ton cœur, faisant fondre les scories qu'il contient, et ton cœur s'en trouve purifié. Il en sort limpide comme l'or que l'on chauffe à blanc afin de le débarrasser des saletés et des impuretés.[383]

Al-Tirmidhī souligne le rôle actif de la crainte de Dieu dans la purification du cœur, il parle à maintes reprises de la *taqwā*, piété par laquelle le croyant se préserve et se met à l'abri du châtiment divin qu'attirent sur lui les mauvaises actions. Ici cependant, il fait appel au *tawarru'* ou *wara'*, « 'scrupule pieux' que l'on éprouve devant le licite et l'illicite »[384] ou devant une action dont il doute qu'elle soit licite. À de nombreuses occasions également, il emploie le terme *takhallaṣa* pour signifier que le cœur est débarrassé, purifié, dégagé de l'emprise de la passion et des péchés dont elle est l'origine, tout comme l'or purifié. Sur ce point, l'enseignement d'al-Tirmidhī est identique à celui de Tustarī pour qui la certitude (*yaqīn*) « présuppose l'attitude ascétique de la crainte de Dieu (*taqwā*), interprétée comme le fait de se débarrasser (*tabarrī*) de tout ce qui n'est pas Dieu[385] ». La réponse qu'il donne à son disciple lorsque celui-ci lui demande comment accéder à la certitude l'atteste :

> On demande à al-Tirmidhī : « Par [quel moyen] trouve-t-on la certitude ? » Il répond : « Par la purification du cœur (*ṭahārat al-qalb*), car la certitude est pure, et la place et le lieu où elle s'établit sont purs. » On lui demande : « En quoi consiste sa purification ? » Il répond : « À abandonner, par crainte révérencielle (*tawarru'*), ce qui le trouble et lui inspire des doutes, que ce soit dans les grandes ou les petites choses. Puis tu le purifies de l'attachement aux concupiscences et de la préoccupation [à les satisfaire]. Si tu fais cela, tu polis ton cœur et il se transforme en un miroir au moyen de la crainte révérencielle. »[386]

Les lois physiques de la réflexion de la lumière dans un miroir servent au Sage de Termez à expliquer les lois de la connaissance. Quelqu'un qui regarde dans un miroir poli voit les objets qui l'entourent s'y refléter et les connaît. De même, le cœur purifié, poli, voit les

---

383 *Ibid.,* p. 114-115.
384 Vadet, J.-C., *Les idées morales dans l'Islam*, *op. cit.,* p. 138-139.
385 Böwering, G., *The mystical Vision of Existence in Classical*, *op. cit.*, p. 207.
386 *Adab*, p. 105.

objets de connaissance, qu'ils se réfèrent au monde d'ici-bas ou au monde de l'au-delà et à l'ordre moral établi par Dieu :

> Il en est ainsi car lorsque tu te regardes dans un miroir poli, tu vois ce qui est à ta droite et à ta gauche, ce qui est devant toi et derrière toi... Il en va de même lorsque tu polis le miroir de ton cœur, tu y vois le paradis et l'enfer, la splendeur des bonnes actions, leur beauté et leur rang élevé, la laideur des mauvaises actions, le monde d'ici-bas et celui de l'au-delà. Lorsque tu regardes [dans ton miroir] l'ordonnancement de ton Créateur, les merveilles (*'ajā'ib*) apparaissent à tes yeux.[387]

Dans l'autre cas, les image des objets de connaissance convoquées par la pensée et la réflexion apparaissent sur la paroi de la poitrine sous formes d'ombres. Elles y sont projetées par la lumière provenant de la porte du cœur intérieur et ce sont les yeux du cœur externe qui peuvent les appréhendées. Ces ombres se réfèrent à des choses créées et elles ne sont pas leur Créateur. Elles appartiennent au domaine de l'idée (*fikra*), de la « réflexion » dans tous les sens du terme :

> La lumière donc, lorsqu'elle sort de la porte du cœur, brille dans la poitrine et les yeux du cœur externe perçoivent cette lumière. Si [le serviteur] pense au paradis ou à l'enfer, ou à quelque chose concernant l'au-delà, l'idée (*fikra*) de cette chose [laisse] une ombre sur la poitrine et est représentée aux yeux du cœur ; c'est comme s'il la voyait.[388]

Puis l'auteur poursuit son analogie avec le miroir : si quelqu'un l'oriente en plein soleil, il fait pénétrer la lumière du soleil à l'endroit où il se trouve dans la maison. Il décrit ainsi ce qu'il appelle la rencontre ou la jonction des lumières : celle du miroir (celle du cœur interne, à savoir la lumière de la connaissance ou *fiṭra*, la lumière de l'unicité) et celle du soleil (Dieu). Leur jonction produit dans le cœur « la plus grande lumière » (*al-nūr al-'a'ẓam*), la certitude :

> Mais si tu tournes le miroir en plein soleil, la lumière du miroir rencontre celle du soleil et tu vois briller le soleil à l'endroit de la maison où tu te trouves. […] Cette lumière qui entre chez toi lorsque tu orientes ton miroir en plein soleil n'est pas le soleil mais elle est produite par [la rencontre entre la lumière du miroir et celle du

[387] *Ibid.*
[388] *Ibid.*, p. 117.

soleil]. Lorsque tu purifies ton cœur de la passion, tu trouves alors la certitude car elle est une lumière qui advient en ton cœur et qui provient de la lumière de ta connaissance, de la lumière de ton Dieu qui est la lumière des cieux, de la terre et de toute chose. […] Mais si le miroir est rouillé et qu'on le tourne en direction du soleil, ce dernier ne brille pas dans la maison car cette rouille fait obstacle entre la lumière du miroir et celle du soleil. De même, si tu tournes ton cœur recouvert de passion vers Dieu – exalté soit-Il –, il ne peut être illuminé par la plus grande lumière (*al-nūr al-'a'ẓam*) car la passion fait obstacle entre la lumière de la connaissance et la grande lumière qu'est la certitude. Lors donc que la passion s'en va et que tu Le regardes, les deux lumières se rencontrent [et forment une unique lumière] qui brille dans ta poitrine, tu peux la voir avec les yeux de ton cœur qui [s'emplit] de certitude. Or la certitude dans la langue des Arabes [désigne] quelque chose de stable et permanent. Les Arabes disent : « L'eau stagne (*yaqīn*) dans le puits. »[389]

La certitude advient par concentration des lumières en une unique lumière, et elle est qualifiée de « stable et permanente ». Lorsque l'objet de connaissance du serviteur est Dieu, le processus de connaissance sort du domaine de la réflexion et des idées, qui sont multiples car elles représentent une multitude d'objets, pour entrer dans le domaine plus ontologique et gnostique du *dhikr*, la remémoration de Dieu, la récollection intérieure. Ce lien étroit entre certitude, qui advient par « récollection » des lumières en une unique lumière, et *dhikr* est présent dans la doctrine d'al-Tustarī étudiée par Böwering : « L'expérience intérieure profonde de la présence de Dieu rassemble totalement l'homme en lui-même et le centre sur la réalité divine. Cette concentration totale de l'homme en Dieu est représentée par l'état de certitude, qui en dernière analyse est décrit par Tustarī comme 'atteindre Dieu' (*al-wuṣūl ilā Allāh*).[390] » La certitude comme la remémoration de Dieu sont une actualisation de l'état d'unité intérieure et de jonction au Dieu Unique. Le *dhikr* fait disparaître par illumination tous les objets de connaissance au profit d'un unique objet de connaissance, Dieu :

Mais si [le serviteur] se remémore le Seigneur – béni et exalté soit-Il –, son souvenir ne [laisse] pas d'ombre sur la poitrine mais fait jaillir la lumière qui brille intensément dans la poitrine au point que le regard du cœur en est presque aveuglé. […] C'est comme un mouchoir suspendu [à un mur de] maison. La lampe éclaire le mur de la maison et si tu lèves une main ou quelque chose entre le mur et la lampe,

[389] *Ibid.*, p. 115-116.
[390] Böwering, G. , *The mystical Vision of Existence in Classical Islam*, *op. cit.*, p. 207.

> l'ombre de cette chose apparaît sur le mur et s'y représente. Mais si tu places une autre lampe entre la [première] lampe et le mur, la clarté et l'illumination s'intensifient et aucune image ne se représente plus sur le mur, ni aucune ombre. Voilà le propre du cœur.[391]

Les objets dont les formes sont projetées en ombres chinoises sur la paroi d'un mur éclairé par une lampe disparaissent lorsqu'une seconde source de lumière, une autre lampe, est placée dans l'alignement de la première. Ainsi, l'intensité de la lumière fait disparaître toutes les ombres représentant des objets de connaissance (réalités terrestres ou célestes) qui se projettaient sur la paroi de la poitrine, et que le cœur pouvait alors voir et appréhender. Roger Arnaldez expose la réflexion philosophique, présente dans les commentaires grecs et arabes du *Traité de l'âme* d'Aristote, selon laquelle la connaissance humaine est conçue comme une montée du sensible jusqu'à l'intelligible. On pourrait déceler un lointain écho de cette conception chez le Sage de Termez lorsqu'il passe de l'idée, qui relève de la réflexion (*fikra*), à l'illumination. Arnaldez poursuit en mettant en balance deux définitions possibles de la connaissance chez les penseurs :

> [Soit] l'ascension de l'âme est un pur progrès dans l'ordre d'une connaissance d'ordre spéculatif, dut-elle dépasser les intelligibles pour aboutir à Dieu, cette connaissance prenant, dans ce dernier cas, pour de nombreux penseurs, la valeur d'un savoir de type gnostique, voire initiatique, appelé alors *ma'rifa*, par opposition à la science théorique *'ilm*, [soit] le terme est une connaissance savoureuse purement mystique, le *dhawq*.[392]

Chez al-Tirmidhī, *ma'rifa* et *'ilm* ne s'opposent pas. La connaissance savoureuse apparaît également chez notre auteur, notamment lorsqu'il évoque le sevrage de l'âme. Une fois qu'elle a goûté à la douceur de l'élection de Dieu, l'âme est sevrée de la douceur de la satisfaction de ses concupiscences. De plus, l'ascension de l'âme évoquée par Arnaldez renvoie à un sujet qui tient une place très importante dans l'exégèse coranique et la tradition : l'Ascension au Ciel du Prophète, qui a servi également de fondement à la mystique musulmane pour parler de l'expérience de la vision de Dieu. Le sujet était extrêmement délicat puisqu'il posait la question de l'anthropomorphisme et de l'impossibilité pour la nature humaine de « voir » Dieu dans son essence. Or, une des solutions avancées par les

---

[391] *Adab*, p. 117.

[392] Arnaldez, R., Préface, *Voyage initiatique en terre d'islam*, *op. cit.*, p. 14-15.

exégètes et les traditionnistes est la vision par le cœur et ce que Josef Van Ess appelle « la dématérialisation de la vision » par l'éblouissement de « la plus forte lumière » (qui correspond chez l'auteur à la plus grande lumière, *al-nūr al-'aʿẓam*) :

> La lumière n'a pas de forme (*sūra*). Dieu n'apparaît pas comme figure et sa vision n'a d'autre effet que l'éblouissement des yeux. Qatâda avait lui-même transmis le hadith grâce auquel on pouvait s'orienter […] : « Je dis à Abū Darr (al-Ghifārī) : « Si j'avais rencontré le Prophète, je lui aurais posé une question. » – « Laquelle ? », – « Je lui aurais demandé s'il a vu son Seigneur. » – « Mais je lui ai exactement posé cette question. » – « Et qu'est-ce qu'il a répondu ? » – « Il répondit : de la lumière. Comment aurais-je pu le voir ? (*nūr, annā arā-hu*). »[393]

Ainsi les ombres, et les formes qu'elles représentent, ne disparaissent pas au profit d'une forme unique qui serait celle de Dieu, elles disparaissent dans un éblouissement de lumière qui, chez le Sage de Termez, est un état de récollection de tout l'être en Dieu (*dhikr*), de concentration en Dieu, et un état de certitude fruit de la concentration des lumières en une unique lumière.

Il existe encore une ombre qui fait obstacle à l'éblouissement du *dhikr*, c'est l'âme. C'est pourquoi le *dhikr*, la remémoration de Dieu, passe par la mort de l'âme afin que le souvenir même de celle-ci, dressé comme un arbre dont la seule silhouette « accapare la vue » et rappelle sa présence au croyant, disparaisse. Le symbolisme de l'arbre[394] renvoie à l'arbre de la vie éternelle, dont le fruit est défendu par Dieu, ainsi qu'à l'idolâtrie polythéiste. L'âme est cet arbre dangereux qui produit des fruits amers et empoisonnés. Il faut donc cesser de l'alimenter en eau et en terre afin qu'il se dessèche et ne porte plus de fruits, puis y mettre le feu, afin de faire disparaître toute trace de lui :

> [L'âme] se fortifie et devient comme un arbre qui aurait pour fruit la coloquinte, [des feuilles de] laurier-rose, de la myrrhe et [tout fruit ayant] un suc amer et [contenant] des poisons mortels. Si donc tu ne veux pas qu'il pousse, la disposition à prendre – le serviteur intelligent comprend cela – consiste à le priver d'eau et à priver la terre où il plonge ses racines d'un arrosage abondant, afin qu'il se dessèche et devienne rachitique, qu'il ne produise plus de fruits et ne recommence plus à te faire de mal.

---

[393] Van Ess, J., « Le *Miʿrāj* et la vision de Dieu », *op. cit.*, p. 41.

[394] Dans le *Khatm al-awliyā'* notamment, al-Tirmidhī oppose l'arbre mauvais qu'est l'âme à l'arbre de la connaissance composé des cinq éléments de la *fiṭra*, du *'aql*, et des lumières du cœur. *Cf.* Gobillot, G., *Le livre de la profondeur des choses*, p. 139.

> Cependant, [bien que] rachitique, il se présente toujours à ta vue, t'accaparant au détriment des autres arbres. Tu y mets donc le feu afin que sa silhouette même disparaisse de devant tes yeux. C'est alors que sa trace disparaît ainsi que son souvenir.[395]

Le croyant qui pratique le redressement de l'âme en la privant de la satisfaction de ses concupiscences opère donc une première purification qui est de rendre l'âme stérile. Ainsi, elle ne porte plus de fruits qui empoisonnent et aveuglent le cœur au point de faire de lui le prisonnier de ce monde. Au contraire, le croyant devient aveugle au monde et « clairvoyant dans la religion de Dieu ». Le monde lui apparaît alors tel qu'il est, un lieu de passage soumis au temps qui le conduit inexorablement à la mort où il sera jugé par Dieu, « Celui qui donne un commencement à toute chose » (*al-khāliq al-bāri'*) :

> Il en est de même pour l'âme : la conduite à tenir consiste à la priver de ses plaisirs et de ses concupiscences jusqu'à ce que ses fruits, et leurs poisons mortels qui font mourir ton cœur dans le monde, disparaissent. Ainsi tu deviendras le plus aveugle des aveugles à ce monde et clairvoyant dans la religion de Dieu – qu'Il est puissant et grand. Car tu es tourné vers ce tas d'ordures qu'est le monde. Il n'est qu'un lieu de passage, où tu passes successivement de la main noire à la main blanche que sont la nuit et le jour qui te conduisent au Créateur, Celui qui donne un commencement à toute chose (*al-khāliq al-bāri'*), Celui qui récompense et Celui qui châtie.[396]

L'âme avec sa concupiscence, même non alimentée, demeure comme un voile qui enveloppe le croyant, comme l'arbre qui se dresse devant lui et lui bouche la vue, et qui se rappelle à son souvenir au détriment de la remémoration de Dieu. L'intervention de Dieu est alors nécessaire. Il fait don de la lumière de la certitude qui est comme l'éclair qui brûle instantanément l'âme et fait disparaître jusqu'à son souvenir :

> Lorsque les fruits [de l'âme] disparaissent, tu te retiens d'y penser, d'en parler et de la rappeler à ta mémoire afin qu'elle se dessèche. Mais le désir de ses concupiscences se dresse toujours entre toi et ton Seigneur […]. [L'âme] t'enveloppe comme un voile et te préoccupe jusqu'à ce que Dieu te fasse don (*manna 'alay-ka*) de la lumière de la certitude qui est comme l'éclair, lui-même semblable au feu que tu mets à l'arbre et qui fait disparaître et son fruit et son souvenir. En effet, l'éclair

[395] *Adab*, p. 122.
[396] *Ibid.*, p. 122-123.

> brûle ton âme dressée [devant toi] et son fruit et son souvenir disparaissent, tandis que tu […] [es] séparé [de l'âme] et isolé [en Dieu].[397]

L'éclair qu'est la lumière de la certitude foudroie l'âme tout comme Moïse tomba foudroyé puis revint à Dieu libre de son ego. L'illumination, la manifestation divine sépare le cœur de l'âme pour l'isoler en Dieu seul (*infirād*).

2.2. La vision de l'ordre divin du monde

La lumière de la certitude est perçue par le cœur, et par l'âme qui est alors « éveillée en la proximité de Dieu » tandis qu'elle était auparavant éloignée de Dieu et attachée aux créatures plus qu'au Créateur. La vision que donne la certitude restaure l'ordonnancement de Dieu en libérant le serviteur de sa vision déformée du monde, et par conséquent, de son attachement désordonné, maladif, aux choses de ce monde.

L'*Adab* se centre donc sur un détachement du monde qui passe par un changement du regard que l'homme pose sur lui. Le regard a besoin d'être purifié de la passion pour être illuminé par la certitude qui donne à voir les choses de ce monde en référence à leur Créateur et non à l'ego :

> « Voue un culte à Dieu avec la certitude et non avec la passion, car la certitude est le pendant de la passion. Tout ce qui est retranché à l'une s'ajoute à l'autre. » […] Ainsi lorsque tu sèvres ton âme de l'obéissance à la passion […] ton cœur est illuminé par la certitude. La certitude est une lumière qui brille dans la poitrine, ton œil regarde cette lumière et ton âme est éveillée dans la proximité de Dieu – qu'Il est puissant et grand – ainsi qu'en témoigne ʿĀmir b. ʿAbd Qays – que Dieu le tienne en Sa miséricorde : « Mon regard ne [peut] se poser sur quelque chose sans que je ne voie Dieu plus proche qu'elle. »[398]

C'est cette vision que le cœur purifié, illuminé et ne voyant plus que le Dieu unique, projette sur le monde créé : il ne voit pas de chose créée sans voir Dieu plus proche qu'elle. La connaissance et la vision de foi dont elle est porteuse comportent à la fois une antériorité – Dieu avant la chose créée, à l'origine de la chose créée, puisqu'il est son Créateur–, une proximité – Dieu plus proche que la chose créée – et une « exclusivité » – Dieu seul, unique, rien d'autre ne pouvant lui être associé, aucun attachement à une chose créée ni aucune peur

[397] *Ibid.*, p. 123.
[398] *Ibid.*, p. 118-119.

des créatures. Al-Tirmidhī l'exprime ainsi dans un autre passage : « J'ai tourné le dos aux créatures et mon regard s'est alors tourné vers Toi. J'ai rompu avec les causes secondes et mon attachement s'est alors porté sur Toi[399]. »

Pratiquer la pureté du monothéisme consiste donc pour l'auteur à rétablir l'ordre de Dieu : Lui est la cause première à l'origine du monde, les créatures, les causes secondes. L'âme concupiscente, au contraire, place les causes secondes en premier et oublie la cause première, selon « son ordonnancement inversé (*'ala tadbīri-ha al-mankūs*) et [son] ignorance (*jahl*) ténébreuse[400] ». Chez le Sage de Termez, l'unité de l'être et la proximité avec Dieu sont sans cesse menacées par la tentation, la division (*fitna*), c'est pourquoi il met en garde le croyant au moyen de ce célèbre hadith : « Ton pire ennemi est l'âme qui se trouve à tes côtés »[401], elle « parle à [ton] oreille et [te] suggère son [propre] ordonnancement. »[402] Dans la *Riyāḍa*, la tentation était de céder à la multiplicité des joies liées à la multiplicité des concupiscences animiques en perdant de vue Dieu et sa Loi. Dans l'*Adab al-nafs*, c'est la peur pour la subsistance ou la peur de l'avenir qui entraîne l'homme à se perdre dans la multiplicité des causes secondes auxquelles il s'accroche comme à des bouées de sauvetage en oubliant la cause première :

> Les causes secondes en effet sont comme une citadelle dans laquelle entre celui qui a peur, comme l'arme qu'il prend et qui le rend plus fort : il s'appuie sur la citadelle et sur son arme et il oublie son Seigneur ; ou encore comme le remède pour être guéri. Il oublie son Seigneur en ce qui concerne sa subsistance dont il se met en quête avec efforts, Le négligeant jusqu'à tomber dans la tentation. Et lorsqu'il se remémore [son Seigneur], cela ne produit pas d'effet en lui [car] la création tout entière est causes secondes et le cœur balance entre les causes secondes et la vision qui lui provient de son Seigneur. Voilà la cause de la désobéissance et de la tentation. Mais lorsque sa connaissance brille et agit, elle est semblable au soleil levant qui illumine son cœur, sans obscurité ni poussière. Les choses deviennent visibles pour lui et le cœur est alors délivré des causes secondes [pour se tourner vers] le maître des causes secondes (*wālī al-'asbāb*). De là vient ce qu'a dit 'Īsā b. Miryam – la paix de Dieu soit sur lui : « Si un homme avait une foi parfaite (*mustakmil al-'īmān*) et qu'il secouait une montagne, elle se déplacerait. » De là aussi ce qu'il a dit à l'un de ses

399 *Ibid.*, p. 109.
400 *Ibid.*, p. 147.
401 *Ibid.*
402 *Ibid.*

> disciples lorsqu'il voulut le rejoindre et marcher avec lui sur les eaux de la mer : « Donne-moi la main, homme de peu de foi ! » Puis il marcha avec lui sur les flots de la mer et lui dit : « As-tu eu peur des flots ? » Il répondit : « Oui. » Il dit : « N'as-tu pas eu peur du Seigneur des flots ? »[403]

La foi est conçue comme « l'outil » qui permet de toujours voir Dieu, le Créateur, en tant que maître des créatures. Lui seul devrait être objet de crainte pour l'homme, et non les causes secondes, aussi menaçantes soient-elles pour sa vie, comme le suggère l'exemple des flots[404]. En termes coraniques, le serviteur devrait voir les choses créées tels des signes renvoyant au Dieu créateur et ne pas être aveuglé par elles au point de l'oublier. La certitude joue le même rôle que le *walah* lorsque son point de référence est Dieu : elle vainc la peur originaire de la mort et de la disparition. Le serviteur vainqueur de son âme, le cœur illuminé, a un point d'ancrage fixe, Dieu lui-même, grâce à l'amour de Dieu qui le transporte et grâce à la certitude. Le *walah* lui permet la satisfaction de ses concupiscences comme un culte rendu à Dieu. La certitude lui octroie une sérénité par rapport aux choses et aux circonstances changeantes et menaçantes de ce monde. Cette stabilité, cette fixité est exprimée dans l'étymologie même du terme *yaqīn* donnée par al-Tirmidhī : « Or la certitude dans la langue des Arabes [désigne] quelque chose de stable et permanent. Les Arabes disent : ' L'eau stagne (*yaqīn*) dans le puits.' »[405] L'eau stagnante est l'image inverse des flots déchaînés par la tempête. La stabilité de la certitude renvoie à la permanence de l'essence de Dieu par rapport à l'impermanence des choses. Le « Maître des flots » octroie au croyant un changement de regard et de perception des choses : celles-ci, bien qu'instables, le renvoient sans cesse à une référence pérenne et fixe, leur Créateur.

L'auteur utilise également une autre image, coranique, celle de la terre qui tremble puis se stabilise sous le poids des hautes montagnes. Le Coran en effet compare la terre à un lit de repos et les montagnes à des piliers de tente (S. LXXVIII, 8-9), ou à des piliers placés par Dieu sur la terre afin « qu'elle ne branle pas et les hommes non plus » (S. XXI, 31). L'élément terre est l'un des éléments constitutifs de l'homme, qui fait de lui une créature périssable et mortelle, à l'aspect trouble et concupiscent. Son âme est agitée par ses bas-instincts et ses concupiscences, et elle est prise de tremblement face à la mort et face aux ordres de Dieu auxquels elle se plie sous la contrainte. C'est le don divin de la connaissance,

---

[403] *Ibid.*, p. 139.
[404] Pour la correspondance dans la Bible, voir Mt 14,22-33 ; Mc 6,45-52 ; Jn 6,16-21.
[405] *Adab*, p. 116.

comparée aux hautes montagnes de la foi pesant sur le cœur et du même coup stabilisant l'âme, qui est en mesure de procurer au croyant l'apaisement et le repos. De nouveau, foi et connaissance sont assimilées par l'auteur :

> Or cette âme tremble lorsque l'ordre de Dieu – exalté soit-Il – s'impose à elle, de même que la terre trembla lorsque [Dieu] lui imposa l'ensemble des créatures, puis retrouva son calme lorsqu'Il lui fit porter les hautes montagnes. Il en est de même de l'âme. Lorsqu'elle tremble, elle retrouve cependant son calme grâce à la connaissance. Plus ta connaissance est grande et pèse sur le cœur, plus l'âme trouve le repos. De là vient que l'on dise : « La foi est plus stable dans vos cœurs que les hautes montagnes. »[406]

Égalité et hiérarchie de valeurs

La vision du cœur déconstruit la surestimation du monde dans l'âme (*ta'thīm al-dunyā*) et l'amour pour le monde (*ḥubb al-dunyā*) qui sont dus à la vision déformante de la passion pour susciter l'estimation de la grandeur de Dieu (*ta'thīm Allāh*) et l'amour pour Lui. Son rôle est de démasquer le mensonge du monde et par contre-coup de supprimer la source des vices moraux qui découle de l'orgueil et de l'inflation de l'ego :

> Ne vois-tu pas ce qui nous est parvenu de l'Envoyé – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui : « Si [Dieu] lance la lumière dans le cœur de l'un de Ses serviteurs, il se dilate et s'élargit. » […] Le serviteur observe grâce à cette lumière les vices de ce monde, ses maux, ses ravages, ses duperies, sa ruine. C'est alors que disparaissent du cœur l'iniquité, l'ostentation hypocrite, [l'attachement à] la renommée, la vantardise, l'orgueil, l'arrogance et l'envie, car tout cela trouve son origine dans la surestimation du monde et de sa douceur dans le cœur et dans son amour pour le monde.[407]

Le Sage de Termez expose comment la droite vision de l'ordonnancement divin régissant le monde est progressivement restaurée. Dans un premier temps, la lumière qui donne la clairvoyance au cœur opère un nivellement des valeurs accordées aux « choses créées » : elles deviennent toutes équivalentes, égales. Ceci a une répercussion psychologique.

---

[406] *Ibid.*, p. 157.
[407] *Ibid.*, p. 125-126.

En l'occurrence, la valeur plus ou moins grande des choses, ou leur utilité, ne produit pas d'effets différents sur le croyant :

> Ou comme ce qu'on rapporte de ʿĪsā b. Miryam… : « [Il demande] : 'Est-ce que ces deux choses sont équivalentes pour vous : une poignée de poussière ou une poignée d'or ?' Ils répondirent : 'Non.' Il dit : 'Pour moi, ces deux choses se valent. C'est cela le détachement de la passion.' Quelqu'un lui demande : 'Explique-nous cela. Comment ces deux choses peuvent se valoir dans le cœur ?' Il répondit : 'Les gens en effet les distinguent et préfèrent l'or à la poussière à cause de la passion, du fait qu'ils voient le bénéfice (*manfaʿa*) que l'on peut en retirer. Ils préfèrent l'or à cause de ce bénéfice.' »[408]

Dans un second temps, le cœur saisit de nouveau une hiérarchie de valeurs entre les choses mais il la voit « comme un 'donné' venant de (Dieu) et non pas comme une entité porteuse 'en soi' de sens et de valeur »[409]. À proprement parler, le cœur voit bien que l'or et la poussière ne se valent pas, mais il voit que c'est Dieu qui a fixé leurs valeurs respectives. L'égalité de valeurs dont il est ici question sert simplement à montrer que les choses, du fait qu'elles sont créées, n'appartiennent pas à l'homme. Il ne peut leur attribuer lui-même une valeur. En effet, si le Créateur l'avait voulu, il aurait pu intervertir la valeur assignée à chaque chose :

> Il incombe à celui qui veut être délivré de cela de redresser son âme jusqu'à ce que, au moyen de la lumière de la certitude, il voie toutes choses égales, en ce sens qu'elles ont [toutes] été créées par Dieu – exalté soit-Il. Puis il voit la place que Dieu – exalté soit-Il – leur attribue. S'il avait voulu, il aurait placé le bénéfice que l'on tire de l'or dans le verre ou dans les pierres et la place que les cœurs accordent à l'or n'aurait plus eu lieu d'être. […] Ainsi donc il t'incombe de considérer la supériorité des dinars et des dirhams en fonction de la place que Dieu leur attribue et non pas en fonction de ta passion.[410]

L'égalité de valeurs évoquée dans la première étape de la purification de la vision n'est pas une indifférenciation due à une vision animique instinctive mais une paix morale, un premier pas vers le détachement. Ce détachement consiste à voir Dieu comme l'initiateur,

---

[408] *Ibid.*, p. 119.
[409] Gobillot, G., *Le livre de la profondeur des choses*, *op.cit.*, p. 72.
[410] *Adab*, p. 119-120.

celui qui fait venir à l'existence toute chose et les ordonne en leur assignant leur place et leur valeur. Avant d'être placées sur une échelle de valeurs, les choses – l'argent en particulier – ont une égalité de statut qui est celui d'être créatures de Dieu, cause première de leur existence :

> Il t'incombe de redresser ton âme et de la sevrer de ces choses afin que ton cœur se purifie et qu'il chemine au moyen de la certitude jusqu'à voir les dinars et les dirhams comme deux créatures de Dieu – exalté soit-Il – comme les autres, produites (*mubtadi'an*) [par Dieu]. Puis tu leur attribues la place que Dieu – exalté soit-Il – leur a attribuée. Ainsi, tu leur accordes une supériorité en fonction de cette place et tu vois le bénéfice qu'elles représentent comme provenant de leur Créateur. C'est ainsi qu'ils acquièrent à tes yeux une égalité de statuts ; ce sont deux créatures de Dieu. C'est pour nous ce que signifient les paroles de 'Īsā b. Miryam – que la paix de Dieu soit sur lui et sa mère.[411]

La passion ne voit que l'utilité des choses, la certitude voit ce que Dieu a fixé. Geneviève Gobillot rappelle ainsi que la vision des saints du plus haut degré, les éclairés, est la vision la plus profonde, celle qui perçoit l'ordre de Dieu en ce monde. L'auteur l'explicite très clairement dans une autre de ses œuvres, *Al-Durr al-maknūn*. G. Gobillot en a traduit l'extrait suivant qui donne une « définition parfaite de la lucidité de celui qui a su occulter son 'moi' pour laisser place en lui à la lumière divine » :

> Celui qui regarde les créatures avec l'œil de l'esprit est en paix avec elles et elles sont égales pour lui. Celui qui les regarde avec l'œil de la connaissance attribue à chacune d'elles sa valeur. Celle qui est humble, il la voit dans son humilité. Celle qui est noble, il la voit dans sa noblesse. Il voit le savant avec sa science et l'ignorant avec son ignorance , le riche dans sa richesse et le pauvre dans sa pauvreté, le beau dans sa beauté et le laid dans sa laideur. Il voit l'organisation de Dieu en elles et les perçoit dans leurs différents degrés, d'une manière conforme à la situation que Dieu leur a donnée.[412]

---

411 *Ibid.*, p. 120.

412 Gobillot, G., *Le livre de la profondeur des choses*, *op.cit.*, p. 169-170.

CHAPITRE II – LA VISION DE DIEU COMME GUIDE ET GOUVERNANT DU MONDE

Roger Arnaldez, dans sa préface à l'ouvrage *Voyage initiatique en terre d'islam*, souligne que le temps et l'espace dans lesquels se déroulent les voyages ont une signification spirituelle, ils sont donc porteurs d'un sens moral et/ou métaphysique. Il remarque que le « Coran contient plusieurs termes qui expriment ces valeurs de l'espace. Il y est question du chemin droit (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*), et le Livre révélé est lui-même un guide de conduite (*hudā*) qui, pour le soufi, offre la voie à suivre pour atteindre le but (*ihtidā'*), ainsi que le note Fakhr al-Dīn Rāzī. »[413] Sara Sviri, quant à elle, dans son article « Between Fear and Hope », rappelle que « l'une des caractéristiques du soufisme est sa vision du cheminement mystique comme […] une route ascendante au long de laquelle se trouvent plusieurs stations ou étapes (*maqāmāt*). Chaque station désigne un obstacle psychologique, lié aux besoins physiques ou égotiques, que le soufi doit surmonter afin d'atteindre la perfection éthique ou la purification (*ṣafā'*). »[414] Dans l'*Adab al-nafs*, les principaux obstacles identifiés par al-Tirmidhī sont, d'une part la peur de souffrir du manque de subsistance ou d'être affronté à de potentiels malheurs, d'autre part la passion animique, rebelle de nature à la volonté de Dieu. Par définition, la passion égare et entraîne le serviteur hors du chemin qui conduit à Dieu, comme al-Tirmidhī le rappelle à ses disciples par le verset coranique suivant : « Ô Dāwūd ! Nous avons fait de toi un lieutenant sur la terre : juge les hommes selon la justice ; ne suis pas ta passion, elle t'égarerait loin du chemin de Dieu. » (S. XXXVIII, 26).[415]

1. LA GUIDANCE (*HIDĀYA*) ET L'ASCENTION JUSQU'A DIEU

1.1. La Guidance sur la voie de la transformation de la nature (exemple du faucon et de la bête de somme)

La progression sur la voie mystique implique nécessairement un combat contre l'âme. Seul le serviteur engagé dans le combat contre sa passion bénéficie de la *hidāya*, de la Guidance de Dieu, qui est une promesse coranique :

> Il ordonne donc de combattre puis Il nous soutient et nous encourage en disant – exalté soit-Il : « Oui, nous guiderons sur nos chemins ceux qui auront combattu pour

[413] Arnaldez, R., Préface, *Voyage initiatique en terre d'islam*, *op. cit.*, p. 13.
[414] Sviri, S., « Between Fear and Hope », *op.cit*., p. 337.
[415] *Adab*, p. 147.

> nous. Dieu est avec ceux qui font le bien. » (S. XXIX, 69) Il le nomme « celui qui fait le bien » et lui promet d'être avec lui. Or si Dieu est avec lui, il est victorieux et ne peut être vaincu. Et Dieu te promet que si tu combats le combat auquel Il a droit, immédiatement après Il te guide sur Son chemin. Telle est la récompense qu'Il donne dès ici-bas. Quelle ne sera donc pas la récompense qu'Il te donnera dans la vie future lorsque demain tu t'avanceras vers Lui.[416]

C'est Dieu qui se fait lui-même le Guide du croyant. En effet, le Sage de Termez ne parle jamais d'un maître qui initierait son disciple comme un guide spirituel. Bien que lui-même se place en position d'enseignant, il ne se présente pas tel un guide. Il enseigne une expérience et une méthode.

Enfin, la progression spirituelle requiert la pratique du *tawakkul* comme assentiment inconditionnel à la volonté divine, y compris dans les épreuves. L'auteur intègre à son enseignement les thèmes coraniques de la perdition et de la « guidance », et celui de la remise confiante de soi à Dieu. Cette dernière découle de l'expérience confirmée de la « guidance » de Dieu, et inversement, la remise de soi permet à Dieu de guider jusqu'à Lui le serviteur abandonné à Sa volonté. C'est de nouveau un verset coranique qui est utilisé par al-Tirmidhī pour montrer le lien étroit qui unit *hidāya* et *tawakkul* :

> Ainsi en est-il de celui qui se repent, qui donne son assentiment à son Seigneur, qui accepte Ses ordres le cœur léger et avec diligence. Ne vois-tu pas ce qu'ont dit les prophètes des temps passés – la paix soit sur eux – et que le Seigneur – béni et exalté soit-Il – mentionne : « Pourquoi ne placerions-nous pas notre confiance en Dieu alors qu'Il nous a guidés sur nos chemins ? Nous sommes patients dans les peines que vous nous infligez » (S. XIV, 12). La remise confiante de soi au Seigneur (*tawakkul*) consiste à Lui confier ton affaire puis à agréer ce qu'Il fait de toi. En effet, les prophètes savaient dans leur cœur qu'ils se fortifiaient du fait que Dieu les guidait sur Son chemin.[417]

La Guidance divine et la remise confiante de soi à Dieu font entrer le serviteur dans un cheminement mystique qui est une actualisation de son élection primordiale par une transformation de sa nature. Sara Sviri a étudié comment la mystique musulmane conçoit et décrit la transformation de l'âme humaine à travers une ascèse physique, psychologique et

---

[416] *Adab*, p. 147-148.
[417] *Ibid.,* p. 100.

spirituelle, conçue par étapes. Elle s'appuie sur le traité de Shaqīq al-Balkhī (m. 194/810) intitulé *Règles de conduite pour les actes du culte (Adab al-'ibādāt)*, suivi du *Chapître de ce qui concerne les étapes de la sincérité* (*Bāb manāzil al-ṣidq*). Ces deux traités contiennent presque tous les éléments qui constituent le schéma du cheminement mystique par étapes, schéma utilisé par des auteurs postérieurs selon des variantes et des développements propres. Balkhī distingue quatre étapes : le renoncement (*zuhd*), la peur (*khawf*), la nostalgie du paradis (*al-shawq ilā al-janna*) et enfin l'amour pour Dieu (*maḥabba li-llāh*)[418]. Al-Tirmidhī, dans son *Manāzil al-'ibād min al-'ibāda* (*Les rangs des adorateurs en fonction de leur adoration*), distingue quant à lui sept étapes : la repentance (*ṭawba*), le renoncement (*zuhd*), le combat contre l'âme (*'adāwat al-nafs*), l'amour (*maḥabba*), la séparation d'avec la passion (*qaṭ' al-hawā*), la peur (*khawf*) et la proximité avec Dieu (*qurba*). La séparation d'avec la passion (*qaṭ' al-hawā*) est l'un des sujets majeurs traité par l'auteur de la *Riyāḍa* et de l'*Adab,* le combat contre l'âme revenant en fait à un combat contre la passion qui la domine. Sara Sviri souligne trois points communs entre ces deux auteurs : 1. la discipline imposée à l'âme nécessite la grâce de Dieu pour produire un fruit spirituel (cette sentence de l'*Adab* l'exprime parfaitement : « La guerre est de ton ressort mais la victoire est du ressort de Dieu[419] ») ; 2. la dernière étape, la proximité avec Dieu, n'est pas une félicité eschatologique mais une réalité vécue dès ici-bas ; 3. l'organe permettant la transformation du croyant est le cœur que Dieu investit de sa lumière proportionnellement à la discipline mise en pratique, cette transformation se traduisant par un changement de comportement et suscitant l'admiration et l'estime sociale[420]. Dans le traité de Balkhī, lorsque l'aspirant s'exerce à craindre Dieu, il finit par inspirer lui-même la crainte et la vénération (*hayba*) à ses semblables, et lorsqu'il s'exerce à aimer Dieu, il finit par être l'objet de l'amour des hommes et des anges, ce qui correspond à une divinisation du saint.

L'anthropologie tirmidhienne conçoit la connaissance comme un pouvoir de transformation de la nature et des instincts, et le pivot du redressement de l'âme : il s'agit de rompre avec les habitudes naturelles pour en imposer de nouvelles qui correspondent à la loi et à la volonté divines. Pour illustrer cela, le Sage de Termez use d'une comparaison animale, en l'occurrence celle du faucon et de la bête de somme, comparaison qui a un rôle pédagogique et moralisant : si une bête sauvage se laisse dresser, combien plus l'homme

---

[418] Sviri, S., « The Self and its transformation », *op. cit.*, p. 199.
[419] *Adab*, p. 156.
[420] *Ibid.,* p. 203.

devrait redresser son âme ! Mais cette comparaison va plus loin encore : elle montre que le redressement de l'âme n'est pas qu'une question morale mais est proportionnel à une progression spirituelle qui passe par le cœur. Le cœur, dont le faucon et la bête de somme sont dotés par le Sage de Termez, constitue ici l'élément métaphorique, l'instrument spirituel par lequel passe la transformation possible de la nature animale. Le schéma de cette métaphore est le suivant : l'animal (l'âme du serviteur), sauvage et rebelle, s'apaise dans l'intimité (*'uns*) habituelle d'un maître (Dieu) ; ses habitudes changent par obéissance à ses ordres qui prévalent sur ses instincts ; et enfin, le maître le récompense en le libérant de ses entraves (ce qui signifie pour le serviteur être libéré de l'esclavage imposé par son âme car il est désormais conformé à la volonté de Dieu). La transformation de la nature est une récompense et une libération de l'entrave animique :

> Revenons donc au redressement de l'âme. Vois combien le faucon est farouche vis-à-vis des hommes lorsqu'il est dans les hautes montagnes ! [Mais] lorsqu'il est maîtrisé et capturé pour être domestiqué, il se familiarise avec son maître. La domestication commence par son cœur, il s'habitue à être avec son maître et il n'est plus effarouché. Il cesse de s'agiter pour voler et s'apaise auprès de lui au point que si ce dernier l'envoie et l'incite à voler, il s'envole pour chasser et saisir sa proie, se conformant à ses [ordres]. Puis, s'il le rappelle, il revient, donnant la préférence au désir de son maître [plutôt que de] se conformer à son désir propre. Son maître le récompense alors en le détachant de la corde et de l'entrave qui le lient. Le croyant qui observe cela ne devrait-il pas mourir de tristesse, de pleurs et de désolation du fait de la défaillance de son âme ? Du fait qu'un rapace soit plus obéissant, plus docile, plus appliqué à se conformer [aux ordres de son maître], plus obligé à se plier à ses exigences que le serviteur croyant ne l'est avec son Seigneur ?[421]

La comparaison avec la bête de somme est davantage développée par l'auteur. Elle se prête particulièrement bien à l'illustration de la progression spirituelle conçue comme chemin et offre à l'aspirant une vision des difficultés et des embûches qu'il peut y rencontrer. Elle permet également au Sage de Termez de revenir sur la distinction entre les patients (*ṣābirūn*) et les satisfaits (*rāḍiyūn*), les premiers et les seconds n'atteignant pas le même but, tout comme les sincères (*ṣādiqūn*) et les véridiques (*ṣiddīqūn*) dans la *Riyāḍat al-nafs*.

[421] *Ibid.,* p. 106-107.

Le premier itinéraire est celui de la bête de somme qui se laisse dresser et conduire par le maître qui la guide, qui persévère sur la route jusqu'à la fin, sans se laisser dominer par la peur des obstacles ou des dangers. Il y a une transformation totale de cette bête, auparavant livrée à ses instincts, puis dressée ; auparavant sans aucune valeur marchande, puis dont la valeur est estimée en dinars ; auparavant indistincte parmi ses pairs, puis distinguée par le roi, appartenant non plus à la masse de ses semblables mais à l'élite des élus du Roi :

> Ne vois-tu pas comment le dresseur dompte la vile bête de somme, de peu de valeur, qu'on a prise parmi d'autres, et lui fait accepter la selle et le mors, alors qu'elle s'était déjà habituée à aller paître où bon lui semblait ? Comment il la dresse afin qu'elle se mette à avancer ? Comment il lui apprend à passer par les bourgs, des endroits bruyants, cherchant à réveiller l'ardeur de son courage afin qu'elle ne prenne pas peur des bruits lorsqu'elle arrive dans ces endroits ? Comment elle ouvre ses oreilles en chemin, tournant tantôt à droite tantôt à gauche [sans que son maître] n'ait à user des rênes ? Et si elle rencontre un bourg, il saisit alors les rênes et l'éperonne pour réveiller sa bravoure et l'exciter à affronter le danger. Et s'il la fait aller vers un endroit bruyant, elle ne prend plus peur, elle continue son chemin. Elle devient telle qu'elle convient au roi. Si on estime sa valeur, c'est en dinars, non en dirhams. On la revêt d'une housse, on la marque au fer rouge, on lui apporte du fourrage et on l'attache dans les étables du roi.[422]

L'élection est matérialisée par une marque inscrite sur elle au fer rouge. La référence à la marque de Dieu reçue dans la préexistence est évidente. L'unité qui existe entre l'origine et la fin apparaît clairement car cette marque est ici comme le « sceau » de l'aboutissement du chemin mystique, l'actualisation de la marque primordiale.

La réalisation de l'état de sainteté originelle requiert un effort, mais contrairement au patient, cet effort est accompli sincèrement, avec une détermination à ne pas s'arrêter en chemin. Le cœur de la bête de somme est dit « en éveil » et les yeux de son cœur sont fixés sur celui qui la guide. Grâce à cette Guidance et à la confiance qu'elle lui inspire (*tawakkul*), la bête de somme est encouragée par son maître dans sa progression sur un terrain dangereux et pénible. Une fois atteint le but, un rang élevé auprès du roi, le poids de l'effort est enlevé, ainsi que la peur inhérente à son instinct animal. Les obstacles ou les fatigues ne lui pèsent plus et ne lui font plus peur :

---

[422] *Ibid.*, p. 107.

> C'est seulement [lorsqu'elle] a atteint ce rang que l'effort et la pénibilité du travail lui sont enlevés ainsi que le portage des charges lourdes. Elle en a fini avec son dos ulcéré de blessures et la dureté de la tâche, car elle a abandonné sa passion et détourné son attention de l'âme. Si elle est exposée au danger, elle ne s'en soucie pas. Si son âme est accablée de fatigue, elle ne dévie pas. Si celui qui la monte lui ordonne de marcher, de courir ou de bondir, elle déploie tout son effort pour accomplir ce qu'il attend d'elle, sans se montrer rétive, récalcitrante, entêtée, regimbeuse ni paresseuse. Elle se laisse domestiquer, elle qui était auparavant livrée à elle-même au pâturage, faisant ce qu'elle voulait, ne valant guère plus que ses semblables. [Maintenant,] au contraire, le roi la distingue […] il la revêt d'une housse, il lui épargne l'effort et la pénibilité du travail car elle a renoncé à parcourir [librement] les pâturages, à aller au gré de sa passion et à [vivre] en compagnie de ses semblables, elle a supporté la fatigue aux côtés de son propriétaire, elle a prodigué ses efforts avec la sincérité de son âme, la vigilance de son cœur (*yaqthat qalbi-ha*) et le regard de son cœur tourné vers celui qui la chevauche.[423]

Le second itinéraire est celui qu'emprunte la bête de somme qui regimbe à être dressée. La force et la rébellion des passions animiques, d'autant plus excitées que l'on tente de les brider, sont particulièrement bien décrites par l'auteur. Ce qui est mis en avant, c'est « l'absence de sincérité » de cette bête de somme car, si elle se soumet, ce n'est pas par égard pour son maître mais par crainte de la douleur que lui inflige l'usage de la bride et du mors. Elle ne peut bénéficier de la guidance de son maître parce qu'elle ne « lui jette pas même un regard » :

> Mais si, lorsque son maître la dresse, elle ne lui jette pas même un regard, ni ne se met à avancer, ni ne se laisse domestiquer, alors elle traîne en chemin. Lorsque son maître la dirige avec les rênes, elle se montre récalcitrante et regimbe ; lorsqu'il tire sur les rênes, elle se montre rétive et tire [à son tour] sur les rênes ; à l'endroit où il veut qu'elle s'engage, elle se refuse à prodiguer toute la force qui est en elle et à l'endroit où il veut qu'elle s'arrête, elle se rebiffe, la passion l'emporte, attisée par la force avec laquelle on l'empêche de marcher ; lorsque son maître la retient par la bride, elle cesse de galoper, non pas par obéissance envers lui, mais contrainte par la douleur provoquée par le mors. Elle craint en effet pour sa bouche, ses dents, sa langue et son palais, c'est pourquoi elle abandonne sur le champ sa passion. Elle se

[423] *Ibid.*, p. 107-108.

> met à tourner en rond, ne tenant pas en place, car son âme vile ne s'astreint pas à obéir à celui qui la chevauche.[424]

Dans la *Riyāḍa*, ce qui stoppait le cheminement jusque dans la proximité de Dieu était la joie que procure le monde ou l'accomplissement d'œuvres pies. Ici, c'est la peur face à ce qui est perçu par la bête de somme comme un danger : le bruit de la ville, la pénibilité du travail. Al-Tirmidhī revient sur la peur de l'obstacle ou de l'épreuve, peur qui a non seulement pour conséquence de stopper la progression spirituelle, mais de rendre aveugle, exposant à un danger plus grand encore que celui que l'on cherche à éviter parce qu'on ne le voit pas. L'auteur rappelle à cette occasion que la passion, ainsi que la peur qu'elle génère, est ténébreuse : celui qui y est plongé ne voit pas où il marche. Le Sage de Termez conclut en disant que la bête de somme rebelle n'est bonne que pour le portage, et non pour le roi, signifiant par là qu'il y a des serviteurs qui demeurent toujours dans cet état de pesanteur animique, sans atteindre la libération de l'élection :

> Lorsque son maître la fait passer par un endroit bruyant, elle est prise de frayeur et cesse sa progression, elle rebrousse chemin, à reculons, au risque de se retrouver au bord d'un puits ou d'une berge et d'y chuter, se rompant les os ou se tuant. Une telle bête de somme est vile, de mauvaise nature, bonne pour le portage et non pour le roi. Tu la vois ainsi pendant des mois et des années, bâtée et [ployant] sous le poids de la charge, tantôt exténuée, tantôt ulcérée de blessures, famélique à force d'être rudoyée, de marcher et de s'épuiser à la tâche.[425]

Le Maître donne à ses disciples les clés d'interprétation de la parabole de la bête de somme. Dieu conduit le serviteur en lui faisant voir ses décrets, ses ordres et les événements heureux ou malheureux qui lui sont destinés et qui font partie du monde invisible (*al-ghayb*), car appartenant à un avenir que seule l'omniscience de Dieu connaît. En fait, le monde invisible ne l'est que pour l'âme, incapable de voir dans les événements qui l'affectent la volonté de Dieu. Le cœur, au contraire, voit le monde invisible, et surtout, voit que les événements qui l'affectent émanent de la volonté de Dieu.

La Table bien gardée est l'expression de la volonté divine qui, par avance, fixe par écrit la destinée de chacun de ses serviteurs, destinée comprise en termes de durée de la vie,

---

[424] *Ibid.*, p. 108.
[425] *Ibid.*, p. 108-109.

de subsistance octroyée, d'événements les touchant. Il ne s'agit pas tant d'une prédestination au salut ou à la damnation qu'un moyen accordé par Dieu au serviteur afin qu'il s'en remette avec confiance à Lui et donne son assentiment à ce qu'Il a décrété, le libérant ainsi de la peur ou de la rébellion. Le serviteur qui est totalement docile à la volonté divine ne craint rien ni personne et s'expose même « de bon cœur » au malheur, sachant, grâce à cette source de science écrite qu'est la Table, que Dieu utilise les événements qui le touchent pour le faire passer d'état en état et le transformer, par grâce. La racine *ḥ-w-l*, dont dérive le terme qui désigne les états (*aḥwāl*), signifie changement et transformation :

> Il en va de même du serviteur lorsqu'il exerce son âme à abandonner les concupiscences, à couper court aux causes secondes, à se détacher des plaisirs, à combattre la passion et à se priver de ce qu'il désire jusqu'à ce que son âme s'humilie et se soumette. C'est alors que le cœur et l'intellect sont guidés et que l'âme marche sur le droit chemin, suivant ce que Dieu ordonne. Cette dernière ne craint personne dans ses affaires et n'a peur d'être blâmée par personne. Et lorsque les malheurs viennent à frapper [le serviteur], celui-ci s'y expose pour Dieu Lui-même, prêtant l'oreille à Son Maître, [les yeux du] cœur fixés sur Sa volonté (*mashī'a*) et Son vouloir (*'irāda*) et sur ce qu'Il lui dévoile du monde invisible et il L'accepte avec obéissance et bon cœur, docile à ce que Dieu fait de lui et à la manière dont Il le fait passer d'état en état.[426]

1.2. Le cœur endurci dévie de la voie droite, le cœur tendre suit la droite Guidance de Dieu

L'inadvertance comme endurcissement du cœur (image de l'arc)

Le cœur vivant, capable de passer d'état en état selon la Guidance de Dieu et de s'adapter aux changements et aux événements, et donc de progresser spirituellement, est celui qui garde sa douceur et sa tendresse. Celles-ci font partie de sa nature même, telle que le Maître la décrit à ses disciples en la comparant à un pain cuit sous la braise. Le cœur interne est la partie la plus tendre du pain, tandis que le cœur externe en est la croûte « délicate » :

> Quelqu'un lui demande : « Décris-nous et explique-nous ce qu'est le cœur ! » Il répondit : « Le cœur (*qalb*) est un morceau de chair situé dans la cavité d'un autre morceau qui est le cœur externe (*fu'ād*) – la source de la lumière est le cœur interne

[426] *Ibid.*, p. 109.

(*qalb*) ; de là on parle de pain croustillant (*fa'īd*) parce qu'il est [cuit] sous les cendres chaudes et les braises. La croûte extérieure est donc le *fu'ād*. Quant au cœur (*qalb*), il est appelé [ainsi] car il est changeant (*yataqallabu*). […] Et ce propos de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – l'atteste : « Les gens du Yémen sont venus à vous. Ce sont eux qui ont les cœurs intérieurs les plus tendres et les cœurs extérieurs les plus délicats. » Il attribua au cœur interne la tendresse et au cœur externe la délicatesse.[427]

Cependant, le croyant court toujours le danger de tomber dans l'inadvertance et l'oubli de Dieu, qui provoque l'endurcissement de son cœur, phénomène qu'al-Tirmidhī illustre par l'exemple de l'arc. Il met en garde le disciple sur les conséquences d'un relâchement dans l'éducation de l'âme qui revient à ses mauvaises habitudes :

Et lorsque tu négliges ton âme après l'avoir redressée, tu n'es pas assuré qu'elle ne revienne pas à certaines de ses habitudes tant que ses concupiscences sont vivantes et que la passion est active. Ne vois-tu pas comment l'arc, si l'on cesse de l'utiliser et d'en prendre constamment soin pour qu'il soit souple, [se déséquilibre] ? La branche inférieure prend sur la branche supérieure et chaque fois que tu tires, tu rates ta cible. Il en va de même pour l'âme. Si tu la délaisses au point que ses concupiscences se fortifient, que leur chaleur s'intensifie dans la cavité abdominale et que les ténèbres de la passion s'épaississent, elle atteint la chambre haute où se trouvent la lumière de l'intellect, la lumière de la connaissance, la lumière de l'esprit et la lumière de la science et elle brûle, au moyen des feux des concupiscences et dans la mesure de leur force, ces lumières qui sont dans le cœur.[428]

Ainsi, les lumières qui sont dans le cœur sont toujours menacées par les ténèbres de la passion : « Les victoires sur les forces obscures ne sont jamais assurées définitivement, les saints eux-mêmes, excepté les 'ravis', […] courant toujours le risque de chuter aux niveaux les plus bas[429]. » La certitude, fruit de la jonction des lumières, peut elle-même vaciller à cause de la passion au point que son contraire, le doute, naisse dans le cœur qui finit par être prisonnier :

---

[427] *Ibid.*, p. 116-117.
[428] *Ibid.*, p. 120-121.
[429] Gobillot, G., *Le livre de la profondeur des choses*, *op.cit*., p. 125.

> C'est alors que la passion enveloppe la certitude de ténèbres et le doute naît dans le cœur, à cause des ravages [qu'elle provoque]. Ces ravages s'emparent du cœur et de là il est jeté à bas. La passion de l'âme a renversé ce cœur et l'a fait prisonnier entre ses mains.[430]

Le cœur étant le siège de l'action, le Maître de Termez avertit ses disciples que la passion animique reprend la main sur leur agir à la faveur de l'inadvertance. Cette dernière invalide la récompense que Dieu donne à l'acte, même bon, parce que l'homme agit sans y mettre d'intention. Cela rejoint la réflexion de la *Riyāḍa* sur la question du croyant qui va se placer au second rang dans la mosquée par pure inadvertance. Cette inadvertance lui fait perdre y compris la récompense normalement attribuée au second rang. Dans l'*Adab*, l'inadvertant est comparé à l'archer qui manque sa cible. Le verbe arabe *khaṭa'a* (tout comme son correspondant hébreux) a en effet comme premier sens celui de manquer son but ou rater sa cible. Le terme a donc pris le sens de se tromper (faire une erreur de jugement), commettre une faute, pécher. L'acte de l'inadvertant manque son but, qui est Dieu, car il n'est pas dirigé intentionnellement vers Lui ; ou bien, même s'il a l'intention d'accomplir un acte pour Dieu, la passion le détourne finalement à son profit et le fait dévier « à droite et à gauche », c'est-à-dire qu'il sort des préceptes religieux recueillis dans la *sunna*. Le tir qui dévie de sa trajectoire signifie l'acte qui s'engage dans une voie déviante par rapport à la voie droite révélée dans le Coran :

> Chaque fois que sort du cœur une œuvre pie, elle ne touche pas au but, son tir [dévie] à droite ou à gauche. Elle n'atteint pas son but à cause de la faiblesse de l'arc et cela s'explique parce que le tir s'effectue avec un arc déjà endommagé et défectueux. Il en est ainsi du cœur endommagé que nous venons de décrire. Il se peut que tu veuilles accomplir une œuvre pie et la passion incline ton cœur à droite et à gauche [au gré] des concupiscences au point qu'elle te fait dévier de la voie droite et de la tradition (*sunna*). Soit tu dépasses la cible, soit ton cœur faiblit et tu agis sans intention, ton acte n'atteint donc pas ton Seigneur comme le tir trop court pour atteindre son but.[431]

Enfin, la négligence dans l'éducation de l'âme aboutit à un résultat plus grave encore : elle entraîne l'endurcissement du cœur assimilé à l'oubli de Dieu. C'est l'élément feu,

---

[430] *Adab*, p. 120-121.
[431] *Ibid.*, p. 121.

véhiculé par la passion, qui est la cause de cet endurcissement. De même que la branche inférieure de l'arc, en se durcissant faute de soins, déséquilibre la branche supérieure, la passion et les concupiscences, en se durcissant, se répandent jusqu'au cœur et brûlent les lumières qu'il contient :

> Ne vois-tu pas comment on entretient l'arc ? Comment on l'échauffe afin qu'il s'assouplisse ? Une fois assoupli, il s'équilibre et la branche supérieure retrouve sa place. Or, la branche supérieure est déplacée parce que la branche inférieure, lorsqu'elle se renforce et durcit, [exerce sur elle] une force qui la distend. Il en va de même pour l'âme : lorsque ses concupiscences se renforcent et durcissent, elles se répandent, leur passion s'agite et elles brûlent les lumières du cœur.[432]

Dans la pensée de l'auteur, l'élément eau contient la miséricorde, en référence à la création d'Adam et à l'onction du cœur, la *ṣibgha*, comme marque de l'élection divine[433]. L'eau de la miséricorde – son humidité et sa fraîcheur – est également contenue dans la lumière qui vient de Dieu, la lumière de l'islam. La lumière unie à l'eau a ainsi le pouvoir de vaincre la brûlure du feu de la passion, sauf si le serviteur se relâche dans l'éducation de son âme et perd l'effet des lumières dans son cœur. L'oubli du cœur advient quand il s'endurcit et ne peut plus voir la lumière de l'islam à laquelle sa poitrine est ouverte :

> Et le cœur est humide (*raṭb*) grâce aux lumières, car la lumière vient de Dieu – exalté soit-Il – comme une miséricorde, car la miséricorde est froide et le cœur est tendre et docile grâce à l'humidité (*raṭūba*) de ces lumières. Lorsque la lumière est brûlée, le cœur s'endurcit (*ṣalaba*), devient insensible (*qasā*), se dessèche (*yabisa*) et prend à la légère la remémoration de Dieu, il se distrait et L'oublie. Or sa poitrine a été ouverte pour recevoir l'islam, son Seigneur l'a ouvert à l'islam qui est « une lumière venue de son Seigneur. Malheur à ceux dont les cœurs sont endurcis au Rappel de Dieu ! » (S. XXXIX, 22).[434]

C'est pourquoi la miséricorde et les pleurs sont les caractéristiques des prophètes qui ne cessent de rappeler aux hommes la gravité du Jugement divin et la nécessité de la repentance et du retour à Dieu pour être sauvés.

---

[432] *Ibid.*, p. 121-122.
[433] *Cf. Riyāḍa,* p. 41.
[434] *Adab*, p. 121-122.

L'adoucissement du cœur comme acceptation de la volonté divine

La vision du cœur permet de comprendre la portée de l'action et des événements, et ainsi de leur donner un sens. L'auteur reprend l'une des clés du hadith de Ḥāritha : l'agir dirigé par la science contenue dans la lumière de l'islam libère de l'ignorance celui qui s'efforce de suivre la voie droite. Le savant voit les choses dans leur essence (*al-ḥaqā'iq*) tandis que l'ignorant est aveugle et chemine dans l'obscurité, incapable de discerner les dangers qui le guettent, menacé à tout moment de poser le pied sur un serpent ou un scorpion dont la morsure venimeuse l'atteindrait mortellement :

> Ne vois-tu donc pas qu'après avoir redressé son âme, Ḥāritha dit : « J'ai détaché mon âme des plaisirs et des concupiscences de ce monde et c'est comme si je voyais le Trône de mon Seigneur » ? Les choses invisibles devinrent visibles pour lui, il agit alors selon l'essence [des choses] (*al-ḥaqā'iq*) et l'ignorance s'éloigna, car l'ignorance quitte celui qui fournit un effort persévérant, se donne de la peine et agit selon ce qu'il voit (*'alā al-mu'āyana*). Quant à celui qui agit sans voir (*min ghayr mu'āyana*), il s'efforce à grand peine et se trouve en grand danger à cause de son âme, à moins que Dieu ne le préserve – exalté soit-Il – car il est comme celui qui chemine dans l'obscurité : lorsqu'il marche, soit un serpent le mord, soit un scorpion le pique, car il ne voit pas où il pose son pied, voilà le danger.[435]

C'est pourquoi la vision oculaire ne suffit pas pour se diriger en ce monde. La vision spirituelle est essentielle. Le Sage de Termez réaffirme que la remise de soi à Dieu a pour base une vue intérieure qui donne la motivation de l'agir et allège le poids de l'âme, poids qui se traduit en terme psychologique par l'aversion, « le mauvais gré (*karhan*) ». Il ne s'agit donc pas d'une remise de soi aveugle, car la pesanteur animique vient du fait que l'homme a besoin de voir le fruit des choses, ce qu'elles lui rapportent en quelque sorte. Il a besoin d'une motivation qui le mette en marche et qui lui enlève le poids qui le paralyse. Al-Tirmidhī distingue plusieurs motivations : le désir de la récompense, la peur du châtiment ou la menace de la mort et, enfin, le regard du Roi et la conscience de ce regard posé sur lui. Ces trois motivations donnent des ailes à l'homme et lui procurent cet état de légèreté et cette disposition à accomplir les décrets divins de « bon gré » (*ṭaw'an*) propres aux saints arrivés à un degré supérieur de la voie mystique. La troisième cependant est la plus puissante, car elle inclut les deux autres pour les dépasser et mener le serviteur jusqu'au bout du chemin :

---

[435] *Ibid.*, p. 128.

> Quant à son effort, il pèse sur son âme. Plus exactement, c'est le fait de ne pas voir le fruit des choses qui lui pèse. Il est dans la même situation qu'un homme à qui l'on dit : « Porte cette charge ! », et cela lui pèse, il sent son poids reposer sur son cœur externe (*fu'ād*). Puis on lui dit : « Porte et tu recevras ce dinar ! » Il continue donc à porter mais le poids du fardeau est enlevé, il trouve la charge légère car son cœur (*qalb*) a repris des forces en voyant [les choses] de ce monde, et par conséquent [l'accomplissement] des piliers du culte est renforcé. Ou bien on lui dit : « Porte cette charge ! », et cela lui pèse. Mais qu'on brandisse [la menace] de l'épée ou d'une torche enflammée, la peur le saisit. Il porte la charge et la trouve légère car son cœur s'est résolu à la porter pour échapper à l'épée. Ou bien encore on lui dit : « Porte cette charge ! », et cela lui pèse. On lui dit alors : « Voici le roi et tu es sous son regard, il t'observe. » Il constate alors que son cœur s'est déplacé d'un état [à un autre] par vénération pour le roi. Il continue donc à porter, le cœur se fortifie et il porte finalement cette charge jusqu'au bout grâce au fait qu'il se sait observé [par le roi]. Il en est de même pour celui qui domine l'âme (*ṣāḥib al-nafs*), son cœur voit et observe et [sa vision] est bien plus que celle des yeux du corps en ce monde.[436]

Tout comme la branche haute de l'arc retrouve sa place après avoir été assouplie, le cœur se déplace d'un état à un autre du fait qu'il se sait observé par le Roi qu'il vénère. Cette vénération déplace ainsi le regard du croyant, qui se détourne de son âme, de son ego, pour vénérer un autre que lui, Dieu. Passer d'état en état signifie passer d'une motivation de l'acte à une autre, d'un degré d'acceptation des événements à un autre, déplacer son cœur jusqu'à la motivation la plus pure, parce qu'elle voit l'origine et le but de l'action et des événements, qui est Dieu.

Al-Tirmidhī aborde dans la suite du texte un sujet universel : celui de l'acceptation du mal et de la souffrance ou au contraire de la révolte. Dans la pensée religieuse monothéiste qui est la sienne, tout vient de Dieu, le bien comme le mal. Il s'agit donc de proposer une pratique psychologique et spirituelle qui conduise à une acceptation de ce qui est conçu comme étant de volonté divine. L'auteur distingue le croyant certain (*al-muqīn*) de l'éclairé (*al-'ārif*), situés à deux degrés différents de sainteté, et décrit comment ils font face au malheur et à la peur pour la subsistance. Dans l'*Adab al-nafs*, selon une pratique semblable à celle des malāmatīs, l'enseignement du Maître de Termez exprime le blâme que le certain, dans l'épreuve, adresse à son âme pour défendre Dieu, reconnaissant que de l'épreuve sorte

[436] *Ibid.*, p. 128.

un bien pour lui, voulu par Dieu. Cette pratique correspond dans le traité de Balkhī à la dernière étape de la transformation, celle de l'amour pour Dieu, réservée à ceux dont le cœur a été fortifié par la certitude et purifié des péchés et des fautes. Cette étape requiert que l'aspirant exerce son cœur à aimer ce que Dieu aime et à détester ce qu'Il déteste[437]. Face à l'âme qui met Dieu en procès et l'accuse, le serviteur voit dans les épreuves « le choix de Dieu », même s'il contrarie « le choix de son âme » :

> Lorsqu'une épreuve lui est envoyée, [le serviteur] observe ses affaires à la lumière de sa certitude [et voit que] Dieu a choisi cela pour lui. Il a pour Lui les meilleures pensées car il est sûr qu'Il est plus miséricordieux et plus compatissant à son égard que [le serviteur] ne le serait avec lui-même. Il met donc son espoir en son Seigneur et accuse son âme en disant : « Mon Seigneur sait mieux [que toi] ce qu'Il choisit pour toi et je me conforme (*'aṣlaḥ*) à Son choix et Son décret (*taqdīr*), non à ton choix et ton décret, ô âme ! C'est [Son] choix de m'envoyer cette épreuve. De plusieurs choses l'une : soit pour expier une faute qui m'aurait condamné au plus grand des tourments, soit pour m'élever de degré afin de me rapprocher de Lui, soit, entre ces deux [extrêmes], pour une affaire de grande gravité, tel qu'un péché dont Il veut me préserver ou un malheur qu'Il veut écarter de moi, ou bien encore pour subir par avance [ici-bas] mon châtiment afin qu'il me soit ôté dans l'au-delà. Or en tout cela se trouve un bien. »[438]

La pensée tirmidhienne obéit à cette logique continue de l'apparent et du caché, le premier ne pouvant être compris, appréhendé et accepté qu'en ayant accès au caché qui lui donne son sens. Ainsi, les événements rapportés au temps eschatologique du Jugement de Dieu sur son serviteur « sauvent » la justice de Dieu de l'arbitraire car derrière le mal présent apparent qui frappe le serviteur se trouve en fait un bien futur caché plus grand : soit d'être préservé d'un mal encore plus grave, soit d'expier des péchés dès ici-bas et d'être libéré de cette expiation dans l'au-delà.

Quant à la peur pour la subsistance, le certain la vainc grâce à la foi en Dieu. Les demandes qu'Il lui adresse se font toujours dans la quiétude du cœur et dans les limites du licite :

---

[437] Sviri, S., « The Self and its Transformation in Sufism. », *op. cit.*, p. 202.
[438] *Adab*, p. 129.

> Revenons à la description du [serviteur] certain : lorsqu'il se souvient de sa subsistance, il met sa confiance dans la garantie [qu'offre Dieu] et s'apaise du fait qu'Il est fidèle [à Ses promesses]. Ainsi, s'il Lui demande quelque chose, il le fait le cœur tranquille, dans la limite que Dieu a ordonnée.[439]

L'éclairé, lui, n'a nul besoin de recourir à la pratique du blâme de l'âme ni de discourir et d'argumenter avec elle pour justifier les décrets de Dieu quant à sa subsistance ou les heurs et malheurs qui l'atteignent. Les raisons que l'âme réclame pour rendre acceptable à ses yeux la volonté divine lui sont inaccessibles parce qu'elles appartiennent au domaine du caché. Pour le cœur au contraire, ce qui relève du domaine du caché devient apparent et manifeste, libérant l'éclairé de la recherche des raisons cachées derrière les événements qui le touchent. De plus, transporté par la grandeur de Dieu, l'éclairé est dans un état d'adhésion totale à la volonté et aux décrets divins, qui se manifestent à lui sans voile :

> Quant à celui qui connaît Dieu (*'ārif*), il se conduit bien envers Lui et dit : « C'est la volonté de mon Seigneur, or Sa volonté est plus manifeste pour moi, et elle a en mon cœur une plus grande importance que mon âme et tous mes membres. » [Il appartient] au groupe de ceux dont les cœurs sont transportés d'amour pour Dieu, et les arrêts qu'Il s'est plu à prononcer pour eux en viennent à devenir le vœu de leurs cœurs car, ils L'ont magnifié et estimé Sa grandeur.[440]

L'éclairé est délivré du souvenir même de sa subsistance. Sa seule préoccupation est Dieu, répondant ainsi parfaitement à l'injonction coranique du *dhikr*. Le *dhikr*, tel qu'il est présenté par l'auteur dans le passage de l'*Adab* qui suit, est un état de récollection intérieure où les réalités de l'au-delà et les attributs divins remémorés produisent dans le croyant une alternance d'affections et d'états psychologiques contraires et extrêmes, aboutissant à un état d'intense nostalgie de Dieu. Chez al-Balkhī, la peur et la nostalgie sont deux étapes successives de la transformation de l'aspirant qui consistent, pour la première, à contempler la mort et le Jugement afin d'exercer l'âme à craindre Dieu, et pour la seconde, à contempler les délices éternels afin que Dieu implante en son cœur la nostalgie du paradis[441]. Ici, le *dhikr* embrasse tour à tour la crainte du Jugement, la gratitude pour la miséricorde et la nostalgie de Dieu. Ultimement, le fruit du *dhikr* est la douleur spirituelle de ne pouvoir encore jouir

---

439 *Ibid.,* p. 130.
440 *Ibid.,* p. 129.
441 Sviri, S., « The Self and its Transformation in Sufism. », *op. cit.*, p. 201-202.

pleinement de l'intimité avec Dieu, maintenant ainsi le croyant intensément tendu vers Lui, le monde ayant disparu de l'horizon de ses désirs :

> Mais celui qui connaît Dieu (*'ārif*) est déjà délivré de tout cela, de la garantie et de la fidélité [de Dieu], de la préoccupation à demander la subsistance à Celui qui nourrit, car son cœur est dans le grand océan et il y est attaché. Lorsqu'il se remémore le don, il est comblé ; lorsqu'il se remémore le salut éternel, il est pris d'angoisse ; lorsqu'il se remémore la demeure du trépas, il est oppressé ; lorsqu'il se remémore comment Dieu a veillé sur lui tel un berger et l'a sauvegardé, il éprouve une vive tendresse envers Lui ; lorsqu'il voit les plaisirs de l'obéissance, il sanglote ; lorsqu'il se remémore Dieu, il est rempli d'ardeur ; lorsqu'il est pris de nostalgie et aspire ardemment à Lui, il est écrasé par le poids de tout ce qu'il a reçu de Dieu et dont il devra répondre ; il est pris d'angoisse et de peur [à l'idée] que sa foi disparaisse ; le chagrin l'oppresse [en pensant] à la demeure des tristesses et à la longueur de sa captivité dans la demeure de ce monde ; la pudeur le submerge de ce qu'il voit de la grandeur de Sa munificence, de Sa bonté, de la beauté de Son regard, de l'excellence de Ses récompenses, de la beauté de Ses œuvres, du fait qu'Il mette l'âme en fuite loin de lui, qu'Il renonce à Ses droits et à manifester Sa dureté [car] Il est dans une grande bienveillance à son égard […]. Il sanglote lorsqu'il voit qu'Il lui ouvre la porte d'une vie paisible [où] il L'honore par son obéissance et s'approche de Lui en Le servant comme il le peut. La durée de son exil le consume ainsi que l'intensité de la nostalgie [du moment où] il entrera dans Son intimité et dans Son repos car Il est son refuge et son attache sûre, son asile, son appui et son espoir.[442]

On retrouve dans ce passage ce que Sara Sviri appelle les « formules de l'ascension » chez les mystiques. Pour eux en effet, le *dhikr* est le point de départ d'une ascension qui va au-delà des étapes réclamant une discipline spirituelle de la part de l'aspirant. Celui-ci, abandonné entre les mains de Dieu, passe par des étapes transcendantes le transportant dans le royaume du divin, son ascension étant dépeinte par des formules séquentielles exprimant la transposition d'un royaume à un autre à travers des chocs émotionnels intenses et violents[443]. Le style de formules séquentielles apparaît donc dans ce passage, puisque l'auteur y exprime les mouvements de balancier successifs entre, d'une part, l'étreinte de l'angoisse à la pensée des affres de la mort et du Jugement divin, et d'autre part, les pleurs de gratitude à la pensée

---

[442] *Adab.*, p. 129-130.

[443] *Cf.* Sviri, S., « The Self and its Transformation in Sufism… », *op. cit.*, p. 205-206.

de la bonté et de la bienveillance de Dieu qui renonce à exercer sa sévérité. Les séquences sont donc structurées selon les paires de termes antithétiques se référant aux pôles divins de Justice et de Miséricorde, signifiés par les attributs (*ṣifāt*) ou noms divins (*'asmā'*) correspondants, et renvoyant aux effets psychologiques et spirituels qu'ils produisent sur le croyant (l'angoisse ou la gratitude). Le croyant finit par transcender cette polarité pour arriver à un état d'intense soif de Dieu. En effet, la possibilité d'atteindre dès ici-bas une proximité avec Dieu n'exclut pas le sentiment d'exil en cette vie, ni l'aspiration à une rencontre définitive et plus plénière avec Dieu.

Pour al-Tirmidhī, la peur provoquée par la conscience de la gravité du Jugement tout comme la reconnaissance vis-à-vis de la compassion et de la miséricorde divines sont deux lignes essentielles de la Guidance sur la voie spirituelle. Selon l'anthropologie qui est la sienne, ces deux états opposés ont un effet physiologique et spirituel qui transforme le cœur, organe « bénéficiaire » de la Guidance : à la peur qui contracte le cœur et fait frissonner la peau succède une détente, celle de la gratitude, qui décontracte le cœur et adoucit la peau. L'auteur se fonde sur deux versets coraniques qui viennent attester sa doctrine :

> [Ainsi] le cœur du serviteur s'apaise, comme le dit le Seigneur lorsqu'Il dit – exalté soit-Il : « Ceux qui croient ; ceux dont les cœurs s'apaisent au souvenir de Dieu – les cœurs ne s'apaisent-ils pas au souvenir de Dieu ? » (S. XIII, 28) et aussi : « Dieu a fait descendre le plus beau des récits : un Livre dont les parties se ressemblent et se répètent. La peau de ceux qui redoutent leur Seigneur en frissonne, puis leur peau et leur cœur s'adoucissent à l'invocation du nom de Dieu. Voilà la Direction de Dieu d'après laquelle Il guide qui Il veut. Mais celui que Dieu égare ne trouvera personne pour le guider. » (S. XXXIX, 23). Il explique clairement que les frissons proviennent de la crainte et lorsqu'ils se remémorent Sa générosité et Sa libéralité, Sa compassion et Sa miséricorde, leurs peaux et leurs cœurs s'adoucissent.[444]

Les attributs divins de compassion et de miséricorde sont également porteurs d'un effet physiologique et spirituel puisqu'ils contiennent l'élément eau qui a pour qualité la fraîcheur, l'humidité et la douceur. Par sa fraîcheur, elle fait sortir du cœur la chaleur animique qui le déssèche, par son humidité elle l'attendrit et par sa douceur le rend doux. Ainsi, le cœur qui pratique le *dhikr* perd sa dureté, sa sécheresse et sa grossièreté. Lorsque le

[444] *Adab.*, p. 130-131.

croyant abandonne la remémoration de Dieu (ce que le Coran assortit d'une malédiction : « Malheur à ceux dont les cœurs sont endurcis au Rappel de Dieu ![445] »), le processus inverse se produit :

> Lorsque l'aspirant arrête la pratique continuelle de la remémoration de Dieu, son cœur s'endurcit, cela parce que la remémoration inclut la compassion qui provient de Dieu […]. Lorsque la compassion advient, le cœur devient humide et doux, la chaleur de l'âme diminue et la compassion qui descend sur le cœur la fait sortir. Ainsi la dureté du cœur, sa grossièreté, et sa rudesse fondent.[446]

Dans sa description de l'ascension chez les mystiques musulmans, Sara Sviri revient sur un moment culminant, celui où « tous les attributs prennent fin, [où] tout discours cesse », l'aspirant ayant été « saisi par la main de Dieu » [447]. Le degré de celui qui connaît Dieu, l'éclairé, y correspond sur certains points. Il se situe en effet au-delà de tout discours sur l'âme ou avec son âme, au-delà de la pratique du blâme, de la justification du choix de Dieu, de la préoccupation même de demander avec foi sa subsistance comme le croyant certain, il est, selon le terme même employé par al-Tirmidhī, « délivré » de tout cela. En revanche, il est toujours question des attributs et du discours de Dieu que le saint reçoit car c'est précisément la connaissance des attributs divins, tous centrés sur le pardon, la générosité et la bienfaisance divine, qui permet au serviteur de vaincre le discours de l'âme et son attitude de mise en accusation de Dieu. La connaissance du cœur donne certes une grande lucicité et une grande conscience du Jugement divin mais elle fait aussi prévaloir son « pôle bienveillant » :

> Contrairement à son âme, il ne L'accuse pas ni ne pense mal de Lui lorsque les malheurs (*nawā'ib*) [le frappent], car il connaît son Seigneur : Clément (*raḥīm*), Qui pardonne (*ghafūr*), Aimant (*waddūd*), Digne de louange (*ḥamīd*), Glorieux (*majīd*), Unique, Éternel (*ṣamd*), Subsistant par Lui-même (*qayūm*), Nourricier (*kafīl*), Protecteur (*wakīl*), Prodigue (*jawād*), Généreux (*karīm*), Compatissant (*ḥannān*), Bon (*mannān*), Vivant, Qui ne meurt pas, Bienveillant (*laṭīf*) envers Ses serviteurs, Munificent (*barr*) et Miséricordieux (*raḥīm*), Reconnaissant (*shakūr*), Qui fait grâce (*ghafūr*), Rempli de Mansuétude (*ḥalīm*), Qui efface les péchés (*'afwu*), Compatissant (*ra'ūf*), Qui se fait connaître par Son Bienfait

[445] Sourate XXXIX (Les groupes/*Al-Zumar*), verset 22.
[446] Sviri, S., « The Self and its Transformation in Sufism… », *op. cit.*, p. 210, note 38.
[447] *Ibid.*, p. 205-206.

(*ma'rūf bi-l-ma'rūf*), Bienfaisant (*muḥsin*), Au-dessus de tout (*mufaḍḍal*). Sa grâce (*faḍl*) est immense, Son bienfait constant, Sa générosité manifeste.[448]

Cette longue liste d'attributs divins appartenant à l'aspect miséricordieux et bienveillant de Dieu montre que le cœur l'emporte sur l'âme parce qu'il répond à la nature même de Dieu dont la miséricorde, qui précède la colère, prédomine finalement sur elle. L'âme ne voit pas cette prédominance, c'est pourquoi elle accuse ce Dieu dont elle a peur.

2. LA VICTOIRE SUR LE MONDE

2.1. Mourir au monde et revivre en Dieu

Suivant en cela un thème largement développé par la mystique musulmane, al-Tirmidhī associe le combat moral et spirituel contre la passion (désigné généralement par le terme *mujāhada*) et le combat militaire contre les infidèles pour la conquête du *dār al-ḥarb* et l'expansion du *dār al-islām* (le *jihād*). La description des différents types de combattants qui se mettent en route pour le *jihād* sert de nouveau à dépeindre au disciple la vie spirituelle comme un chemin qui aboutit à la rencontre avec Dieu, si le combattant persévère jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'à la mort.

À la question de l'un de ses disciples « En quoi consiste le véritable combat ? », le Maître répond par une première description, celle du « combattant en apparence (*mujāhid al-ẓāhir*) », qui illustre parfaitement celui qui s'attache aux causes secondes (ses provisions, ses armes, son équipement, ses compagnons de route) et trouve en elles sa citadelle, l'arme avec laquelle il peut se protéger de la mort ou des coups durs pouvant l'atteindre. En apparence, il combat, mais intérieurement, il est attaché au monde, à sa vie et à sa réputation, et n'a pas l'intention sincère de mourir au combat. Son combat est donc hypocrite. Son cœur est attiré par la passion, inclination qui le pousse à revenir en arrière dès le combat fini en sauvant sa vie et toutes ses possessions. Il n'atteint donc pas le but du cheminement spirituel. Au contraire, il retourne à son point de départ :

> Quelqu'un l'interrogea : « En quoi consiste le combat en vérité (*al-mujāhada 'ala al-ḥaqīqa*) puisque [Dieu] a ordonné que l'on mène le combat auquel Il a droit (*ḥaqq jihādi-hi*) ? » Il répondit : « Considère celui qui combat en apparence (*mujāhid al-ẓāhir*) et représente-toi deux hommes. Le premier a un armement

[448] *Adab,* p. 130.

> complet, il emporte des provisions pour une année, il est équipé de ce dont il a besoin. […] Il se réjouit [de la considération que] lui octroient le combat pour Dieu (*jihād*) et la razzia, car l'on dit « c'est untel le razzieur », et son âme [se met alors à] convoiter un haut rang et une position élevée aux yeux des gens. […] Ici, son cœur est attaché à l'amour pour le monde (*ḥubb al-dunyā*) et ce qu'il contient de corruption. Tel est son état [intérieur] tandis qu'il fait route […]. Il souhaite […] ne jamais avoir à affronter d'ennemi ni [même] à en entendre parler, car il se tient là-bas, le cœur gémissant après ses concupiscences et l'objet de ses vœux, laissés derrière lui. Au point que lorsqu'il affronte l'ennemi, il combat en usant de stratagèmes, il n'est pas sincère dans la bataille qu'il mène, [car] il veut se dérober, tourner les talons et prendre la fuite. Aussi, lorsque le combat prend fin, il s'éloigne et s'en retourne rapidement, revenant aux concupiscences qu'il affectionne, à la demeure qui lui est familière et au pays où il s'était auparavant établi. Il a conservé intacts son âme, ses armes, ses montures et l'ensemble de ses provisions. Il repart comme il est venu, à l'exception de ce qu'il a dépensé en chemin. Et même ce qu'il a dépensé lui a procuré joie et plaisir, car il s'en est servi pour obtenir l'objet de ses vœux et satisfaire ses concupiscences.[449]

Ce combat apparent n'en demeure pas moins effectif et reçoit de Dieu une récompense car il est reconnu un mérite au combattant qui a souffert peine et fatigue. Le manque de sincérité intérieure n'équivaut donc pas à la mécréance :

> Ce qu'il a fait, on le nomme combat (*jihād*), et son action ne sera pas oubliée, bien au contraire : ce qu'il a dépensé sera demain récompensé, il sera rétribué pour sa peine et sa fatigue, car il a accru la multitude des musulmans, il leur a porté secours et les a assistés dans leur lutte.[450]

Puis al-Tirmidhī fait état d'un second type de combattant qui s'engage dans le combat avec rectitude d'intention, c'est-à-dire en allant jusqu'à la mort en martyr. Il décline en fait cette seconde catégorie en deux figures distinctes de combattant correspondant aux deux catégories de saints, l'une plus élevée parce que totalement centrée sur Dieu, l'autre moins élevée parce que quelque chose de l'âme demeure : le premier est parfaitement détaché des causes secondes, il est animé d'une ardeur jalouse pour Dieu et n'a pour seul but que de « pourfendre » celui qui s'oppose à Dieu ; le second désire mourir au combat pour se purifier

[449] *Adab*, p. 152.
[450] *Ibid.*, p. 152-153.

de toutes les désobéissances et impuretés de l'âme, il illustre l'état de celui qui voit son impureté intérieure et l'a en aversion, et de plus, craint pour son salut :

> Le second est saisi par l'ardeur de la foi (*ḥamiyyat al-'īmān*), il mène une expédition pour son Seigneur et part en campagne pour Lui dans le but de guerroyer contre Son ennemi, d'en tirer vengeance et de le pourfendre. Un autre homme désespère que de son âme sorte un bien qui puisse le sauver, car il voit la laideur de sa conduite et de ses mauvaises actions. Pris d'angoisse à cause de l'avidité de son âme et de la faiblesse de son autorité sur elle, il s'emporte contre elle, il défend son Seigneur contre elle et il la hait. Il est terrifié du danger qu'il court à cause d'elle. Il expose alors son âme à l'ennemi en guerroyant contre lui [dans l'espoir que] peut-être il lui soit accordé le martyre, qu'il soit tué et que tout son corps soit lavé par son sang afin de rencontrer Dieu – exalté soit-Il –, purifié de la souillure des désobéissances. Celui-ci part donc en campagne dans cette intention.[451]

L'un et l'autre perdent toutes leurs attaches terrestres et leur vie, contrairement au premier type de combattant qui, lui, conserve tout. Pour être mené à bien, le combat militaire nécessite un détachement des concupiscences et de la passion animiques qui instinctivement fuient la mort et recherchent, au mieux, la récompense, mais jamais Dieu pour lui-même. « Le combat contre l'âme (*jihād al-nafs*) auquel Dieu a droit consiste en un affrontement sincère, afin que ni âme ni argent n'en réchappent. »[452] Certains mystiques alliaient ces deux dimensions en considérant la mort physique au combat comme une sorte de *fanā'*, d'anéantissement d'eux-mêmes. La notion de *fanā'* n'apparaît pas chez l'auteur mais sa description de la mort du combattant en est proche. L'anéantissement physique, la violence de la mort, est marqué par la dispersion des membres du corps et la dispersion comme butin de guerre des biens du combattant :

> Le second [part en campagne] jaloux de son Seigneur et brûlant d'ardeur pour Lui. Telle est l'intention qui l'anime. Celui-ci accède à un degré plus élevé que celui qui éprouve du dégoût pour son âme et veut en être purifié. Lorsque l'un ou l'autre se trouve face à l'ennemi – car leur insatiable désir tout au long de leur route est de livrer bataille, que ce soit [mû] par l'ardeur et un zèle jaloux pour le Seigneur ou en vue de purifier le corps et d'obtenir le martyre –, sa sincérité est

[451] *Ibid.*, p. 153.
[452] *Ibid.*, p. 154.

> manifeste car il se rue à l'attaque, livre bataille, combat et ne tarde pas à être tué. Il est recouvert de sang, ses membres sont dispersés et transpercés par les coups, ses armes distribuées ici et là, comme butin remporté par l'ennemi ; enfin, sa monture et tout ce qui reste sont saisis.[453]

Ils rencontrent leur Seigneur et cette rencontre fait d'eux des vivants, comme en fait état le verset coranique évoquant les martyrs, qu'al-Tirmidhī ne manque pas de mentionner : « Ne crois surtout pas que ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu sont morts. Ils sont vivants ! »[454] La rencontre se produit donc au moment de la séparation du corps et de l'esprit qui va dans l'au-delà demeurer auprès de Dieu, de qui il reçoit vie, joie et plénitude :

> Alors Dieu reçoit son esprit (*taqaballa Allāh rūḥu-hu*) et le fait vivre. Il est comblé auprès de Lui, heureux et réjoui de ce que Dieu lui fait parvenir de Sa grâce, tel que Dieu – exalté soit-Il – l'a décrit dans Sa Révélation du récit des martyrs : « Ne crois surtout pas que ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu sont morts. Ils sont vivants ! » Son esprit est reçu par Dieu, il demeure auprès de Lui vivant, heureux, réjoui, comblé, sans fatigue, ni corvée, ni peine. Voilà donc la quête du combat en vérité.[455]

La mort, qu'elle soit physique ou bien mystique, implique toujours une séparation du monde d'ici-bas pour entrer dans l'au-delà. Dans le passage qui suit, l'ici-bas et l'au-delà sont ainsi présents comme des réalités intérieures au croyant, comme si la frontière entre les deux se déplaçait au sein même de son cœur, l'une prenant le pas sur l'autre. Lorsque le croyant combat, le monde et ses plaisirs trompeurs se retirent tandis que l'au-delà s'avance, avec sa gravité et les réalités du Jugement divin, face auxquelles le croyant ne peut plus trouver de stratagèmes pour fuir ni se mentir à lui-même :

> Ainsi, lorsque le combat commence, les peines et les tristesses affligent l'âme, les plaisirs et les concupiscences cessent, l'aspect physique change, le corps maigrit et s'affaiblit, la joie et l'emprise [de l'âme] s'en vont, le cœur est préoccupé [par les peines et l'affliction] et réclame moins le monde, il tourne le dos à l'argent et il en est purifié. Les choses, ainsi que la jubilation de faire fortune et d'engranger des bénéfices, sont dépouillées de leur attrait. Le monde se retire avec son charme, son éclat, ses plaisirs, ses honneurs, sa splendeur, son pouvoir, son

---

[453] *Ibid.* p. 153.
[454] Sourate III (La famille de 'Imran/*'Āl 'Imrān*), verset 169.
[455] *Adab*, p. 153.

> brillant et sa tromperie et la vie future s'avance avec ses réalités, grâce aux pleurs, aux tristesses, à l'humilité, la prière, le jeûne, la récollection, le Coran et les œuvres pies.[456]

On trouve chez al-Tirmidhī les lignes maîtresses de la réflexion mystique musulmane sur la signification de la mort, ainsi présentées par Morgan Guiraud :

> Le Coran suggère que les impies en ce monde sont en réalité spirituellement morts […]. Les spirituels de l'islam ont médité la possibilité pour l'homme d'être dès cette vie libéré de la mort, d'être un « vivant » au sens vrai. Cela n'est possible qu'à l'âme humaine qui a livré le « combat » conte ses attachements et inclinations, qui a accompli « l'hégire » hors de l'ego et s'est dépouillée de ses attributs psychiques, faute de quoi elle reste en péril d'être submergée par la violence de la mort physique. Est donc « vivant » celui qui a connu ici-bas la mort initiatique ou « volontaire », répondant à l'invite lancée par le Prophète en un hadith célèbre : « Mourez avant de mourir ! » Cette mort est simultanément naissance à la vie spirituelle… La mort initiatique, et non la mort naturelle, marque la véritable séparation entre l'ici-bas (*al-dunyā*) et l'au-delà (*al-'ākhira*).[457]

Le combat contre l'âme recourt toujours à la même méthode, celle du *tabdīl*, qui consiste donc à remplacer une chose par son contraire, à remplacer ce qui plaît par ce qui déplaît, au point que le serviteur qui s'y adonne se dépouille radicalement de toute richesse, de tout bien propre, en définitive, de son ego. Ce dépouillement revient à tuer en lui la passion :

> Ainsi, sa préoccupation se détourne de la famille, des enfants, de la délectation d'être auprès d'eux, en leur compagnie. L'enfant devient comme orphelin, les femmes comme veuves, la demeure habitée comme si elle était vide, les moments où il se délectait du déjeuner et du dîner sont dépouillés de leur attrait car il les remplace par la faim et la sécheresse. Il remplace le rire par les pleurs, la joie par la tristesse, le contentement par l'affliction, le délassement par la lassitude, le sommeil par la veille, la vie tranquille et aisée par la fatigue et l'angoisse, la richesse par la pauvreté, la gloire par l'abaissement, la louange par le blâme, l'éloge par la calomnie et le blâme. Ainsi, ni âme, ni argent, ni honneurs, ni

[456] *Ibid*.
[457] Guiraud, M., « Mort », *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 575-576.

> pouvoir n'en réchappent. Au contraire, tout disparaît. L'âme, les concupiscences et les espoirs de celui qui est tué pour Dieu sont dispersés, et sa passion est semblable à celui qui a été tué [au combat].[458]

La mort a ici une dimension spirituelle qui consiste en une séparation du cœur et de la passion (*qaṭ' al-hawā*), et par conséquent, de l'attachement au monde. Le cœur revit auprès de Dieu et s'attache à lui, aussi bien en ce monde que dans l'au-delà. Cette reviviscence s'opère sur le même modèle que l'esprit qui reçoit la vie de Dieu après la mort corporelle :

> Son esprit est alors débarrassé (*takhallaṣa*) de la passion et accueilli par Dieu qui redonne vie à son cœur et pourvoit à sa subsistance quand il n'en a pas suffisamment. Il arrive jusqu'à son Dieu au moyen du cœur, il se réjouit et jubile car auprès de Dieu, son cœur est heureux, joyeux et vivant. [459]

En mourant à lui-même, le croyant obtient de Dieu un état de félicité et de contentement permanent, état désiré également par celui qui cherche à sauvegarder son ego, mais jamais atteint. Le summum de cette mort à soi-même est la sincérité totale du croyant disposé à faire mourir sa passion. C'est sur ce point que le véridique se distingue du martyr. Le martyr combat une seule fois, jusqu'à la mort physique qui le purifie de ses éventuels péchés (c'est une purification extérieure, par le sang, celle du corps et de l'âme). Le véridique combat sa passion à chaque instant, à chacun de ses mouvements, jusqu'à la faire mourir ; sa véridicité le purifie de tous les péchés internes (c'est une purification intérieure, opérée par la sincérité portée à son maximum). Une fois l'âme combattue à mort, l'état intérieur du véridique se manifeste par l'absence de lutte en lui ; son âme avec sa passion ne l'attaque plus. Il jouit dès ici-bas du même état de vie et de complétude intérieure que dans l'au-delà :

> De là [vient] que le véridique (*ṣiddīq*) se distingue du martyr (*shahīd*). Le martyr en effet remet son âme à Dieu une seule fois, pour être tué, tandis que le véridique remet son âme à Dieu mais ne cesse de combattre sa passion à chaque mouvement, jusqu'à la tuer. Son esprit et son cœur sont purifiés de la passion et en cela consiste le summum de la sincérité (*ghāyat al-ṣidq*). Il est en effet appelé véridique parce qu'il n'y a plus de lutte (*munāza'a*) dans son âme. Le corps est tout entier livré à son Seigneur du fait de sa sincérité et il n'y a plus en lui de lutte menée par la passion. Et de même que le véridique est dans la vie future vivant et

[458] *Adab*., p. 154.
[459] *Ibid.*, p. 154-155.

comblé, il est ici-bas comblé en son cœur, joyeux et réjoui par ce que Dieu lui fait parvenir de Sa grâce.[460]

Celui qui n'est pas véridique ne pratique pas le *tabdīl* car il manque de radicalité dans le combat, il est au contraire très inconstant : « Il veut combattre son âme et jeûne donc quelques jours, puis abandonne. Il évite certaines concupiscences et en satisfait d'autres. Parfois il s'attriste, parfois il se réjouit. Un jour il pleure, un jour il rit. »[461] Le Sage de Termez ne lui retire pas le titre de combattant ni la récompense qui lui est due comme tel mais il précise qu'il « ne guerroie pas partout contre la passion jusqu'à la tuer. »[462] Al-Tirmidhī établit un cercle vertueux qui part du combat contre l'âme et sa passion dont le fruit, la *hidāya*, fait entrer le croyant dans l'amitié de Dieu puis le mène jusque dans sa proximité : « En effet la guidance (*hidāya*) est le fruit du combat, et grâce à la guidance, tu obtiens l'amitié de Dieu (*walāyat Allāh*) – exalté soit-Il –, et grâce à l'amitié de Dieu, tu obtiens la proximité de Dieu et son voisinage. » [463] L'auteur décrit ensuite une scène de bataille entre l'âme qui lance les traits enflammés de ses concupiscences et le cœur qui lance les flèches de l'intellect et de la connaissance. Le rapport de force est en défaveur de l'âme car, selon un thème par ailleurs récurrent dans la Bible, Dieu se fait l'Allié invincible de ceux qui ne comptent pas tant sur leur propre force pour livrer la bataille que sur son assistance. À cet égard, le Sage de Termez met en garde ses disciples contre la tentation du péché de présomption dont le châtiment est la privation de la victoire :

Car Dieu t'enseigne à chercher refuge auprès de Lui pour te protéger de l'âme, puis Il te promet la victoire et t'encourage à combattre lorsqu'Il dit qu'« Il est votre Maître », c'est-à-dire qu'Il est le maître de votre victoire. […] Si tu L'oublies […], Il te prive de la victoire car tu as délaissé Son souvenir et tu as présumé de ta puissance [en te passant de] Son commandement. […] Il t'a cependant ordonné de dire : « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu. » Celui qui présume de sa puissance [en se passant du] commandement divin […] apprenant ainsi que sa présomption est un péché et qu'il ne peut rien sans Lui, car Il dit – exalté soit-Il : « Si Dieu vous secourt, nul ne l'emportera sur vous. S'Il

[460] *Ibid.*, p. 155.
[461] *Ibid.*, p. 156.
[462] *Ibid.*
[463] *Ibid.*, p. 148.

vous abandonne, qui donc, en dehors de Lui, pourrait vous secourir ? » (S. III, 160)[464]

Al-Tirmidhī propose une définition de la victoire accordée par Dieu. Elle est donnée lorsque le serviteur a fait tout ce qui était en son pouvoir pour contrer sa passion. Dieu accomplit alors ce qui est hors du pouvoir humain : faire parcourir au cœur le chemin qui mène à Lui. Ce chemin suit la trajectoire de la lumière, c'est une vision intérieure au point que l'œil du cœur voit Dieu « sans que l'on sache comment (*min ghayr kayfiyya*) ». L'exercice du culte ne souffre alors aucune vacillation ni aucune faiblesse parce que le croyant est établi dans la certitude de qui voit Dieu :

> Quelqu'un lui demande : « Qu'est-ce que la victoire (*naṣra*) ? Peut-elle être décrite ? » Il répondit : « La lumière de la connaissance se trouve dans le cœur jusqu'à ce qu'elle [en] sorte en direction de l'œil du cœur. Mais la passion s'interpose comme un voile sur le cœur. Lorsque le serviteur combat cette passion véritablement, et combattre véritablement signifie que le serviteur va jusqu'au bout de ses forces, sa victoire consiste alors à ce que Dieu le conduise sur son chemin et lui ouvre une voie depuis son cœur jusqu'à Lui. C'est comme si l'œil de son cœur Le voyait sans que l'on sache comment (*min ghayr kayfiyya*), comme le disait Jibrīl – la paix de Dieu soit sur lui – à l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – lorsqu'il l'interrogea sur ce qu'est le bienfait : « Que tu rendes un culte à Dieu comme si tu Le voyais. » et il affirme dans un autre hadith : « Certains groupes ont leurs cœurs établis dans la certitude, comme s'ils rendaient un culte à Dieu par la vue (*ru'ya*). »[465]

L'aboutissement de la *mujāhada* est donc la vision quasi directe de Dieu déjà en ce monde. L'expression « sans que l'on sache comment (*min ghayr kayfiyya*) » appartient au débat théologique entre anthropomorphistes et tenants d'une interprétation métaphorique des versets coraniques dits « ambigus » au sujet de la possibilité ou de l'impossibilité de la vision de Dieu. La question a été largement débattue en islam. Al-Tirmidhī rejette à la fois la position anthropomorphiste et la position de certains mu'tazilites qui, dans leur rationalisation à l'extrême de l'unicité de Dieu, aboutissent au rejet des attributs divins. Il se rapproche en cela de la position ash'arite ainsi définie par Louis Gardet :

---

[464] *Ibid.*, p. 148-150.
[465] *Ibid.*, p. 150.

> [Les Ash'arites enseignent] l'existence des attributs divins, la réalité des *entia* eschatologiques mentionnés par le Coran ou le hadith, et que Dieu sera vu dans l'au-delà. Les textes coraniques correspondent toujours à la réalité. Les anthropomorphismes des « versets ambigus » sont vrais quant à l'affirmation d'existence, mais doivent être traités par le *bi lā kayf*, « sans comment ». Il faut donc récuser aussi bien les interprétations métaphoriques des mu'tazilites que le littéralisme outrancier.[466]

C'est avec l'exégèse des versets coraniques relatant la vision que le Prophète a eue de Dieu[467], et notamment ceux relatant ce que la tradition a fini par appeler le voyage nocturne (*'isrā'*) et l'ascension au Ciel du Prophète (*mi'rāj*)[468], que se sont développées différentes interprétations de la nature de cette vision. Certains récits de l'*isrā'* et du *mi'rāj* relatent une vision particulière : celle du Prophète qui voit Dieu assis sur son Trône. Josef Van Ess rappelle que cette représentation de Dieu existait déjà dans l'Ancien Orient et dans la Bible[469]. Or c'est la même vision qu'expérimente Ḥāritha, paradigme de l'authentique croyant chez l'auteur. Ce dernier mentionne deux recensions différentes du hadith de Ḥāritha. Au prophète qui l'interroge, le jeune homme répond : « c'est comme si je voyais Dieu sur son Trône » ou « comme si je voyais le trône de mon Seigneur ». La première recension est, au dire même d'al-Tirmidhī, une variante du hadith qu'il tient de son père. Elle est frappante puisqu'elle ne parle plus seulement de voir le trône de Dieu, mais Dieu lui-même assis sur son Trône :

> [Et il y a aussi] le hadith de Ḥāritha où l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – lui demanda : 'Que deviens-tu Ḥāritha ?' Il répondit : 'Je suis devenu un véritable croyant'. Puis il l'interrogea au sujet de la vérité [de sa foi] et il répondit : « C'est comme si je voyais mon Seigneur assis sur Son trône. » Ceci est l'une des recensions de ce hadith que mon père m'a rapporté, d'après Abī Ḥubaysh, d'après 'Abd al-'Azīz b. Abī Rawwād. Quant à la recension de Thābit, elle vient d'Anas qui rapporte ceci : « C'est comme si je voyais le trône de mon Seigneur. » Et il y a beaucoup de récits de ce genre dans la tradition.[470]

---

[466] Bouamrane, C. et Gardet, L., *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Éditions Sindbad, 1984 (2ème édition), p. 46.
[467] Sourate LIII (L'étoile/*Al-Najm*), versets 1-18.
[468] Sourate XVII (Le voyage nocturne/*Al-'Isrā'*), verset 1.
[469] Van Ess, J., « Le *Mi'rāj* et la vision de Dieu », *op. cit.*, p. 35.
[470] *Adab*, p. 150-151.

Puis l'auteur rappelle à ses auditeurs que Ḥāritha n'a pu être guidé ni élevé jusqu'à voir « sans comment » la réalité et la vérité divine sans avoir préalablement combattu son âme. C'est ce qui le distingue. Tous les croyants sont appelés « à suivre ce chemin droit (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) et à s'engager sur la voie de la soumission aux ordres de Dieu (*sabīl Allāh*), néanmoins les mystiques, au-delà de l'obéissance à la Loi (*sharī'a*), voient s'ouvrir une voie (*ṭarīqa*) qui les conduit à la Vérité. »[471] Et cette Guidance de Dieu sur la voie n'est possible que lorsque le champ de vision – la trajectoire de la vision – n'est plus osbtrué par le voile des concupiscences et de la passion qui ont été combattues :

> Mais Ḥāritha n'a pu saisir cela qu'au moyen du combat contre l'âme. Ne vois-tu pas ce qu'il dit : « J'ai détaché mon âme des concupiscences de ce monde et des plaisirs [qu'elles procurent]. » Et ceci, c'est rompre avec la passion. Or, lorsque [le serviteur] se coupe de la passion, Dieu le guide sur la voie, et lorsqu'il Le regarde, c'est comme s'il Le voyait « sans comment » (*bi lā kayf*). […] Il ne reste plus de voile sur le cœur à cause de la concupiscence ou de la passion, car Dieu a ouvert la voie de son cœur jusqu'à Lui. Il peut alors trouver le repos en Lui, le cœur s'apaise, il se fie à Sa promesse, et il met sa confiance en Lui plutôt qu'en lui-même.[472]

L'ultime étape de la purification du cœur consiste donc à se débarrasser de la passion afin que la trajectoire de la vision atteigne Dieu, se transformant alors en « vision de certitude ». La vision de certitude correspond à une science, « la science de la certitude », qui informe la pratique du culte divin et le rend parfait. Pour atteindre cette science, il faut dominer le monde en dominant les concupiscences et la passion qui constituent autrement un monde infernal, opaque et obscur, semblable aux ténèbres de la mort où le cœur du croyant inadvertant sommeille et où le cœur du mécréant est happé sans retour. C'est pourquoi l'auteur décrit le redressement de l'âme comme une vivification du cœur :

> J'ai lu dans certains livres : « Ton secret est de revivifier et d'atteindre la science de la certitude. Il est donc nécessaire qu'à chaque instant, tu domines les concupiscences du monde, car celui qui domine les concupiscences du monde distingue Satan de son ombre. » Ne vois-tu pas qu'il a dit : « Lorsque tu domines les concupiscences du monde, tu revis » ? Le cœur, lorsqu'il est dans les ténèbres de la passion et de l'inadvertance, est comme mort. Il n'est pas mort – car le cœur

---

[471] Arnaldez, R., Préface, *Voyage initiatique en terre d'islam*, *op. cit.*, p. 13.
[472] *Adab*, p. 150-151.

> mort est celui du mécréant – mais le cœur de l'inadvertant est comme mort et il n'y a pas de vie en lui. Si tu fais cela, tu atteins la science de la certitude. Or la science de la certitude est que tu rendes un culte à Dieu comme si tu Le voyais. Dans Sa Révélation, Dieu – exalté soit-Il – décrit ainsi la science de la certitude : « Si seulement vous le saviez de science certaine ! Vous verrez sûrement la fournaise. » Il informe donc – exalté soit-Il – que par la science de la certitude, tu vois les choses : « Vous la verrez », c'est-à-dire dans le futur, vous verrez la fournaise, « avec l'œil de la certitude. » (S. CII, 5-8). En cela consiste le véritable combat auquel Dieu a droit.[473]

2.2. Le saint comme instrument de Dieu pour gouverner le monde

Al-Tirmidhī cite le hadith *qudsī* suivant, qui revient par ailleurs fréquemment sous la plume des mystiques. Sara Sviri rappelle qu'il exprime le mode d'existence de celui qui est totalement transformé et dont les actes les plus banals et quotidiens sont accomplis à travers Dieu et non plus à travers l'âme[474] :

> La description d'un tel serviteur est présentée dans les traditions. […] 'Abd al-Raḥmān b. Maymūn, l'affranchi de 'Urwa, nous a rapporté ceci qu'il tenait de 'Urwa, qui le tenait de 'Ā'isha, qui le tenait de l'Envoyé de Dieu – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – qui a dit : Jibrīl m'a rapporté ceci de la part de Dieu – qu'Il est puissant et grand –, le propos [du Prophète et celui de l'ange] sont [ici] imbriqués l'un dans l'autre : « Rien ne rapproche plus Mon serviteur de Moi que lorsqu'il s'acquitte des œuvres obligatoires [que Je lui impose]. Et Mon serviteur s'approche de Moi en accomplissant les œuvres surérogatoires afin que Je l'aime. Et aucune œuvre surérogatoire ne le rapproche plus de Moi que sa loyauté envers Moi qui [Me conduit à] l'aimer. Or lorsque Je l'aime, Je suis l'ouïe avec laquelle il entend, la vue (*baṣar*) avec laquelle il voit, la main avec laquelle il saisit, les pieds avec lesquels il marche, la langue avec laquelle il parle, et le cœur externe (*fu'ād*) en lequel il intellige. » S'imagine-t-on à quel point un serviteur qui intellige en Dieu, parle par Dieu, entend par Dieu, voit par Dieu, frappe par Dieu, marche par Dieu s'affranchit du monde, l'emporte sur lui et le bouleverse de la marque qu'il y imprime ?[475]

---

[473] *Ibid.*, p. 155-156.
[474] Sviri, S., «The Self and its Transformation in Sufism… », *op. cit.*, p. 206.
[475] *Adab*, p. 110.

Dans l'*Adab*, ce serviteur aimé de Dieu devient son instrument. Dieu s'approprie chacune de ses facultés et lui donne un pouvoir semblable au sien : tout comme le Créateur, le serviteur maîtrise le monde et y imprime sa marque. En effet, le saint est investi des qualités ou attributs qui sont à l'origine de la création, il a donc une influence sur le cosmos et sur l'histoire humaine. Louis Gardet, rappelle que les sphères d'activité dans le monde se déterminaient d'après les qualités de Dieu dont « trois étaient particulièrement mises en relief par la plupart des mystiques : la puissance, la science et la vie (dans la spéculation, elles étaient sans doute conçues comme la puissance du Créateur, la science du *'aql* et la vie de l'âme). »[476] Le Sage de Termez étend aux saints des plus hauts dégrés, les saints substituts, la « prééminence cosmogonique » qu'il accorde au Prophète et au sceau des saints, l'*imām al-awliyā'* :

> Al-Tirmidhī affirme explicitement que Muḥammad tout comme son plus grand héritier, l'*imām al-awliyā'*, trouvent leur origine dans des événements cosmogoniques et dans la Divinité elle-même : ils viennent premièrement des attributs divins de remémoration (*dhikr*), de science (*'ilm*) et de volonté, attributs qui conduisent finalement à la création du monde. Cette prééminence cosmogonique assure et est la raison du haut statut qui est le leur tout au long de l'histoire sacrée de l'humanité jusqu'à son terme eschatologique.[477]

Le hadith qui vient d'être cité sert au Sage de Termez à édifier sa doctrine du saint comme gouvernant du monde puisqu'il se gouverne lui-même, n'est plus assujetti à son âme et perçoit l'ordre divin en ce monde par la vision du cœur. Il est donc investi d'une autorité qui vient de Dieu lui-même :

> On lui demande : « Décris-nous un tel serviteur ! » Il répond : « C'est un serviteur à qui Dieu a accordé Sa faveur, qu'Il a investi de Son autorité (*siyāsata-hu*), chargé d'assurer Sa protection et d'exercer Son gouvernement. Il l'a utilisé tel un instrument puisqu'Il l'avait entre les mains. Il a fait mourir en lui les concupiscences, Il lui a rendu facile ce qui était difficile, Il lui a prodigué la lumière en abondance, Il l'a secouru en toutes circonstances, Il l'a inspiré et enseigné, Il l'a placé parmi ceux qui sont doués d'intelligence. Ainsi, lorsque ce serviteur parle, il parle avec sagesse, lorsqu'il garde le silence, il médite, lorsqu'il

[476] Boer, T., and Gardet, L., « *ʿĀlam* », in : Encyclopédie de l'Islam. Consulted online on 11 October 2017. <http ://dx.doi.org.prext.num.bulac.fr/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0041>

[477] Ebstein, M. , « Spiritual Descendants of the Prophet… », *op.cit*., p. 548.

> regarde, son regard inspire la considération, lorsqu'il marche, sa marche inspire crainte et respect, lorsqu'il frappe, il frappe avec impétuosité, car il a empêché son cœur de tergiverser et en toute chose, il a distingué l'ordre établi [par Dieu]. Tout cela est attesté dans le Livre et la tradition. »[478]

Tel est le portrait du saint substitut, dont les mauvais traits de caractère ont été substitués par des qualités divines et qui collabore avec Dieu dans le maintien de la création. Or, comme l'analyse Sara Sviri, la création tout entière est organisée et établie sur une base dialectique. Selon un schéma cosmique hérité de la gnose, qui se retrouve également dans la Kabbale, l'univers se divise en un côté droit et un côté gauche. Les attributs qui relèvent de la justice et du Jugement de Dieu – Sa menace pour parler en terme coranique – tels que la vérité, le droit (*ḥaqq*), la justice (*'adl*), l'omnipotence (*qudra*), se situent du côté gauche. Ce qui relève de sa miséricorde et de son amour se situe du côté droit. Pour subsister, ce système nécessite d'abord un équilibre entre ces deux aspects opposés, et ultimement, appelle à la supériorité de l'aspect bienveillant[479]. Dans l'*Adab al-nafs*, le Sage de Termez insiste sur la figure du saint comme « main » de Dieu qui maintient sur terre sa Loi et frappe ceux qui y contreviennent, se situant ainsi sur le côté gauche du schéma cosmique. C'est en ce sens qu'il interprète le hadith *qudsī* précédemment cité où Dieu devient l'ouïe, la vue, la main, etc. du saint.

Al-Tirmidhī recourt à des exemples tirés du Coran et de la tradition. Dans le Coran, c'est la figure d'al-Khiḍr qu'il met en exergue. Il mentionne le récit coranique de la Sourate de la Caverne[480] narrant la rencontre entre Moïse et un mystérieux serviteur de Dieu que les hadiths et les commentaires coraniques ont identifié au personnage légendaire d'al-Khiḍr ou al-Khāḍir. Ces récits légendaires narrent comment ce dernier, ayant trouvé la source de Vie, est devenu immortel et communique cette vie à la nature qui reverdit sur son passage, d'où son nom, le « Verdoyant ». Notons qu'al-Khiḍr est considéré comme un initiateur mystique. Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār dans son *Tadhkirāt al-awliyā'* donne une notice biographique du Sage de Termez selon laquelle al-Khiḍr lui-même vint jusqu'à lui pour l'initier, puisqu'il n'avait pu partir avec ses compagnons en quête de science, afin de rester auprès de sa mère malade[481].

---

[478] *Ibid.*, p. 110-111.
[479] Sviri, S., « Between Fear and Hope… », *op. cit.*, p. 347.
[480] Sourate XVIII (La caverne/*Al-Kahf*), versets 59-82.
[481] Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār, *Tadhkirāt al-awliyā'*, éd. Nicholson, E. J. Brill Leide, 1905, tome II, p. 92-93.

Dans le récit coranique, Moïse entreprend une sorte de voyage initiatique en vue de trouver le « confluent des deux mers », voyage au cours duquel il rencontre ce « serviteur de Dieu » à qui il demande d'être son guide. Le ressort de ce récit tient dans les actes apparemment scandaleux et contraires à la Loi divine que pose ce mystérieux serviteur assimilé par la tradition à al-Khiḍr : il coule un bateau, commet un meurtre et reconstruit un pan de mur d'une ville dont les habitants lui refusent, ainsi qu'à Moïse, l'hospitalité. Autrement dit, vu de l'extérieur, il agit mal envers ceux qui sont innocents et traite bien ceux qui font le mal. Moïse, qui en est témoin, lui demande des comptes. Il lui répond qu'il n'a pas agi « de sa propre initiative », ce qui signifie, dans la pensée d'al-Tirmidhī, que ses actes ne sont pas mus par son ego ni par une quelconque passion, mais par Dieu lui-même :

> Dans le Livre, nous trouvons ce qui concerne al-Khiḍr – la paix soit sur lui – qui coula le bateau, tua le jeune garçon et releva le mur. S'il avait agi selon une [science] exotérique, il n'aurait pas pu faire cela car il dit pour finir : « Je ne fais pas tout cela de ma propre initiative. » (S. XVIII, 82). Cela vient de Dieu, de l'intérieur, qui l'accorde à qui Il veut. Il dit en effet à propos d'al-Khiḍr : « Ils trouvèrent un de Nos serviteurs à qui Nous avions accordé une miséricorde venue de Nous et à qui Nous avions conféré une Science émanant de Nous. » (S. XVIII, 65). Le Seigneur explique donc clairement que cela est advenu à al-Khiḍr par le canal d'une science qu'Il lui a fait connaître. Nous trouvons également mentionné dans le Livre le cas de Dhū al-Qarnayn lorsque Dieu dit : « Nous avions affermi sa puissance sur la terre et Nous l'avions comblé de toutes sortes de biens. Il suivait un chemin. » (S. XVIII, 84-85) Dieu l'a comblé d'une science qu'Il n'a pas accordée à d'autres.[482]

Tout comme dans la *Riyāḍa*, la lumière de la science du bien et du mal, du beau et du laid, dirige les membres afin qu'ils agissent conformément à la Loi, la science précède l'action et la dirige. Mais dans l'*Adab*, la science se réfère à l'omniscience de Dieu, elle en est comme une « part » que Dieu octroie et rend accessible, soit au serviteur certain, qui voit les décrets de Dieu le concernant sur la Table bien gardée et s'en apaise, soit au saint, pour en faire son instrument et gouverner le monde. Dans les deux cas, la science rend possible l'abnégation totale de la volonté propre du serviteur et la soumission totale à la volonté de Dieu. En effet, dans la pensée tirmidhienne, la science appartient au domaine de l'invisible, du caché et elle est l'instrument par lequel des actes et des événements revêtant l'apparence

[482] *Adab*, p. 111.

d'un mal scandaleux, incacceptable, et auquel la volonté ne peut donc souscrire, prennent finalement sens parce qu'elle dévoile le bien caché qui en découlera à l'avenir. C'est la science que le Sage de Termez oppose à ses contradicteurs scandalisés par le fait qu'il semble déclaré illicite ce que Dieu a déclaré licite, c'est encore la science qu'il oppose à l'âme qui se scandalise du mal ou des manques dont elle souffre.

Geneviève Gobillot rappelle que, dans l'œuvre du Sage de Termez, « l'un des signes d'accession aux degrés les plus élevés de la sainteté est de pouvoir 'lire dans les Décrets', à l'instar de l'immortel Khadir. »[483] Isitan Ibrahim souligne que l'une des particularités que l'auteur attribue à ce personnage est la capacité qu'il a reçue, au Jour du tout commencement et au Jour des décrets, d'accéder à la connaissance des destinées, d'où son rôle d'initiateur des saints[484]. Ainsi, dans le récit coranique, al-Khiḍr finit par révéler à Moïse le contenu de la science que Dieu lui a donnée, qui est une connaissance anticipée de l'avenir : s'il a détruit le bateau, c'est parce qu'il savait qu'il tomberait entre les mains d'un roi tyrannique qui l'aurait pris de force à ses pauvres propriétaires ; s'il a tué le jeune garçon, c'est parce qu'il allait devenir mécréant et que Dieu accorderait à ses parents croyants un autre fils ; s'il a reconstruit le mur, c'est parce qu'il appartenait à deux orphelins et que sous ses fondations se trouvait un trésor qui leur assurerait leur subsistance en temps voulu.

Bien loin, donc, de contrevenir à la Loi de Dieu qui châtie le mal, en particulier la mécréance, et ordonne le bien, notamment de subvenir aux besoins des orphelins, al-Khiḍr ne fait que la restaurer et maintenir l'ordre divin au moyen d'une science ésotérique parce qu'elle n'est accessible qu'à certains saints et demeure cachée aux autres. La mystique sunnite a ainsi assimilé de nombreux éléments du shi'isme, comme par exemple les facultés attribuées à l'imam : il est « capable comme Muḥammad d'ascension céleste ; il monte jusqu'au Trône divin pour augmenter ses connaissances […] ; il connaît les événements du ciel et de la terre, ceux du passé et de l'avenir… Toutes ces capacités font partie de ce qui est désigné par l'expression 'la connaissance du monde invisible' (*'ilm al-ghayb*), que l'orthodoxie islamique plus tardive réservera exclusivement aux prophètes, voire à Dieu seul. »[485]

---

[483] Gobillot, G., *Le livre de la profondeur des choses*, *op. cit.*, p. 91.

[484] Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Exposé de la différence entre la poitrine, le cœur, le tréfonds et la pulpe*, traduction, introduction et annotation d'Isitan Ibrahim, préface de Pierre Lory, Beyrouth, Al-Buraq, 2002.

[485] Amir-Moezzi, M.-A. , « Dissimulation tactique (*taqiyya*) et scellement de la prophétie (*Khatm al-nubuwwa*), Aspects de l'imamologie duodécimaine XII », *Journal Asiatique* 302.2, 2014, p. 421-422.

Les spéculations de la tradition islamique sur ce récit coranique et sur le personnage d'al-Khiḍr portent sur le lien entre la science exotérique, qui recouvre les normes légales révélées à travers les prophètes et l'Envoyé, et la science ésotérique, directement octroyée par Dieu. Elles portent également sur la distinction entre la révélation (*waḥy*), qui est le propre de la prophétie (*risāla et nubuwwa*), et l'inspiration (*'ilhām*), qui est le propre de la sainteté (*walāya*). Moïse incarne par excellence la prophétie et la Loi de Dieu qui régit les actes humains et les juge. Le statut d'al-Khiḍr a, quant à lui, été débattu par les juristes et les mystiques : est-ce un saint ou un prophète ? Certains ont rejeté le fait que le prophète Moïse ait pu choisir pour guide un saint, car cela reviendrait à reconnaître la supériorité de l'inspiration du saint par Dieu sur la révélation que reçoivent les prophètes[486]. Dans le passage qui suit, al-Tirmidhī donne sa position par rapport à cette polémique et réaffirme dans un premier temps la supériorité de la prophétie sur la sainteté, tout en établissant une distinction des domaines desquels l'une et l'autre relèvent. Conformément à la doctrine sunnite, il rappelle que le Prophète est le sceau de la prophétie, sceau unique et qui ne peut se répéter dans le temps. Personne, avant ou après le Prophète, ne peut s'arroger son statut de prophète en ajoutant, en retranchant ou en outrepassant le Livre et la *sunna* qui sont les deux fondements de l'islam comme religion (*dīn*) :

> Quelqu'un lui demande : « Est-il permis à quelqu'un d'agir selon ce qui lui apparaît et qu'il voit en son cœur ou selon ce qui lui semble bon ? Ou d'imiter al-Khiḍr – la paix soit sur lui ? » Il répond : « Non, car Dieu – exalté soit-Il – a scellé Sa Prophétie (*al-risāla*) avec le Prophète (*rasūl*) Muḥammad – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – et après lui, il ne reste sur la terre que les inspirés (*mulhamūn*) et ceux qui reçoivent le discours de Dieu (*muḥaddathūn*). » On rapporte que l'Envoyé de Dieu – Que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : « On comptait parmi les fils d'Israël ceux qui conversaient avec Dieu. Et s'il y en avait bien un dans ma communauté, c'est 'Umar b. Khaṭṭāb –que Dieu l'agrée. » Ibn 'Abbās – que Dieu l'agrée – récitait ce verset : « Nous n'avons envoyé avant toi ni prophète (*rasūl*) ni apôtre (*nabī*) ni conversant avec Dieu. » (S. XXII, 52) L'apôtre [est situé] à un niveau moindre que celui de l'envoyé et celui qui reçoit le discours de Dieu à un niveau moindre que celui de l'apôtre. L'envoyé [se situe] au niveau du message (*risāla*), l'apôtre au niveau de la prophétie (*nubuwwa*), et celui qui reçoit le discours de Dieu, au niveau du

[486] Geoffroy, E., « Le verdoyant », *Dictionnaire du Coran*, *op.cit*. p. 470.

> discours. Dieu a arrêté cela pour l'islam qu'Il s'est complu [à nous donner] comme religion (*dīn*) à travers le Livre et la tradition (*sunna*). Et il n'est permis à personne de se l'accaparer (*istibdād*), ni de l'outrepasser (*tajāwuz*), ni d'en retrancher (*taqṣīr*) quoi que ce soit. Il s'agit seulement de s'en tenir aux limites des devoirs prescrits par Dieu et de suivre la chose comme un tout.[487]

La Révélation tout entière et ce qu'elle contient de règles et de lois ont été données une fois pour toutes au Prophète. Cependant, pour le Sage de Termez, les inspirés et les véridiques (*ṣiddīqūn*) de chaque époque reçoivent la charge d'établir ou de restaurer l'ordre divin du monde et de maintenir la protection, la « gérance » divine du monde au moyen de la Loi :

> Néanmoins, aux véridiques, aux inspirés et à ceux qui reçoivent le discours de Dieu [reviennent] les choses qui sortent des prescriptions (*ḥudūd*) et des préceptes (*aḥkām*), [c'est-à-dire le maintien] de l'ordre établi par Dieu (*tadbīr*) – qu'Il est puissant et grand – et [le maintien de] Sa protection (*kilā'a*), selon ce que nous avons rappelé au début. Et nous n'en sommes pas venu ici à mentionner al-Khiḍr dans le but de généraliser son exemple et de l'appliquer à ceux qui viennent après lui. Nous voulons seulement attester que Dieu a des serviteurs dans lesquels Il dépose le contenu de science qu'Il veut et qu'ils occupent auprès de Lui une place telle qu'ils en arrivent à entendre par Dieu, à voir par Dieu, à parler par Dieu, à frapper par Dieu, à marcher par Dieu et à intelliger par Dieu.[488]

Les inspirés et les véridiques ne reçoivent pas la révélation de nouvelles lois ni de nouveaux préceptes, mais un surcroît de science qui les fait accéder à une part de l'omniscience de Dieu. Cette dernière leur dévoile ce qui leur est nécessaire pour faire respecter la Loi de Dieu qui, sinon, serait bafouée. Comme l'explique Ebstein, al-Tirmidhī érige les saints en authentiques successeurs du Prophète en se servant des notions d'élection divine et de *dhikr*. L'élection divine et la capacité à se concentrer en Dieu seul font des saints les héritiers spirituels du Prophète, ce lien spirituel faisant perdre toute valeur et se substituant aux liens du sang traditionnellement invoqués pour être compté parmi les « Gens de la famille » :

---

[487] *Adab*, p. 111-112.
[488] *Ibid.*, p. 112.

> Les véridiques et les substituts à chaque génération sont ceux qui ont succédé au Prophète […]. Ils ne sont pas liés à Muḥammad par les liens du sang mais par leur pur *dhikr* – c'est-à-dire leur capacité à focaliser leurs énergies mentales et spirituelles sur Dieu seul, ne permettant à aucun être créé, en particulier leur ego ou âme inférieure, d'interférer. Cette capacité, insiste al-Tirmidhī, résulte essentiellement d'une élection divine et non d'un effort personnel. […] Les véritables *Ahl al-bayt* sont les héritiers spirituels du Prophète, les mystiques, non ses descendants biologiques. Les premiers étant en fait supérieurs à ces derniers. […] La principale revendication de la *Sīra* est que parmi les êtres humains en général et les mystiques en particulier, il y a une élite. Grâce à leur élection par Dieu et les grâces divines qui leur sont accordées, les membres de cette élite sont capables de conquérir leur âme inférieure, devenant ainsi le véhicule de Dieu sur terre et les médiateurs par excellence entre le Créateur et ses créatures.[489]

Ainsi, le saint écoute, parle, frappe… comme un « véhicule » de Dieu sur terre. Sur ce point encore, la pensée tirmidhienne est proche du shi'isme qui considèrent les imams comme les véhicules des attributs de Dieu par lesquels Il se fait connaître à ses créatures. Comme l'explique M.-A. Amir-Moezzi dans le *Guide divin*, l'imamisme établit une ligne de partage entre les attributs par lequels Dieu se fait connaître aux hommes. Premièrement les attributs qui de toute éternité se rapportent à l'Essence divine et par lesquels Dieu se qualifie lui-même, l'intelligence humaine ne pouvant accéder à cette essence, ni la connaître ou la concevoir. Deuxièmement les attributs se rapportant à l'Acte divin et qui ne sont devenus nécessaires qu'après la création. Les attributs de l'Acte ont des « lieux de manifestation » et possèdent des « véhicules » ou « organes » qui agissent sur la création et sur l'histoire des hommes : ce sont les imams (l'imam historique étant lui-même la manifestation de l'Imam ontologique, l'Homme divin parfait et cosmique). Le chercheur cite ainsi ces mots que la tradition met dans la bouche des imams de manière récurrente : « Nous sommes l'œil (*'ayn*) de Dieu, nous sommes la main (*yadd*) de Dieu, nous sommes Sa face (*wajh*), Son cœur (*qalb*), Son côté (*janb*), Sa langue (*lisān*), Son oreille (*udhn*)… Nous sommes les plus beaux Noms de Dieu. » Il ajoute enfin que « la création a comme but la connaissance du Créateur par les créatures ; l'Imam, étant le symbole suprême de ce qui peut être connu de Dieu, c'est-à-dire Son aspect manifesté, constitue donc la raison et le but de la création. »[490] C'est pourquoi l'Imam peut être appelé « la Preuve de Dieu » (*ḥujjat Allāh*) ou « le lieutenant de Dieu »

[489] Ebstein, M. , « Spiritual Descendants of the Prophet… », *op.cit*., p. 546-547.
[490] Amir-Moezzi, M.-A. , *Le guide divin dans le shi'isme originel*, *op.cit.*, p. 115-118.

(*khalīfat Allāh*). On retrouve un certain nombre de ces éléments dans l'*Adab* qui, rappelons-le, s'ouvre sur une description du sens de la création : elle est lieu d'une manifestation de Dieu (*maẓhar*) par laquelle il se révèle, notamment par ses attributs de Seigneurie, Puissance et Sagesse. Il resterait sinon un mystère insondable et inconnaissable : « Dieu fit surgir Sa création afin de rendre manifeste Sa Seigneurie et de faire apparaître les marques de Sa puissance et l'ordonnancement de Sa sagesse afin que Sa louange et Son souvenir reviennent dans les cœurs et sur les langues de toutes les créatures, du fait de ce qu'Il fait connaître de Son mystère […]. En effet, Il nous fit savoir pourquoi Il a créé, car Il dit : « Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour M'adorer » (S. LI, 56) ».[491]

Les exemples choisis dans la tradition par al-Tirmidhī pour illustrer la fonction du saint comme véhicule de Dieu ont pour principaux protagonistes les califes bien dirigés : 'Umar, Abū Bakr et 'Alī. La plupart des hadiths choisis par l'auteur reproduisent la structure coranique du récit de Moïse et du « mystérieux serviteur » qui l'accompagne en ce sens que le saint semble agir de manière scandaleuse, ce dont il doit rendre compte à une seconde figure d'autorité, pour que ses actes soient finalement légitimés comme émanant directement de Dieu. Ici, c'est 'Umar, le deuxième calife bien guidé, qui convoque 'Alī à la requête d'un plaignant, et reconnaît alors en écoutant sa défense que ses actes ont été motivés par Dieu même dans le but de faire respecter Sa Loi, 'Alī étant comme un « œil de Dieu sur terre » :

> Abū Bakr b. Sābiq al-'Umawī nous a rapporté ceci : « 'Umar b. 'Ubayd al-Ṭanāfusī nous a rapporté ceci qu'il tenait d'Al-'A'mash : 'Un homme vint [se plaindre] à 'Umar – que Dieu l'agrée – en disant : ''Alī m'a frappé à la tête.' 'Umar interrogea alors 'Alī : 'Pourquoi as-tu frappé celui-ci ?' Il répondit : 'Je passais à ses côtés tandis qu'il s'entretenait avec une femme, ce que j'ai trouvé mal. Je prêtai donc l'oreille à ce qu'il lui disait et j'entendis quelque chose qui me répugna. C'est pourquoi je le frappai.' 'Umar dit alors : 'Dieu a des yeux sur la terre et 'Alī en fait partie.' »[492]

L'on voit ici une vision très subversive et violente de la figure du saint comme justicier de Dieu, figure qui prime sur celle du gouvernant légitimement chargé de faire appliquer la Loi divine au sein de la communauté. La figure du saint frappant directement au nom de Dieu court-circuite la médiation du gouvernant, même si c'est lui qui, ultimement, atteste et reconnaît publiquement l'autorité du saint. Les saints sont comme le prolongement

[491] *Adab.*, p. 90.
[492] *Ibid*., p. 112-113.

ou la manifestation immédiate de l'omnipotence divine, les « yeux » de Dieu qui voient tout et à qui rien n'échappe puisqu'ils sont aussi des instruments de l'omniscience divine.

Parfois le saint est en même temps le gouvernant. C'est le cas du hadith dans lequel Abū Bakr, premier calife, fait brûler vifs les Banū Sulaym par l'un de ses généraux. Le fait que les Banū Sulaym soient brûlés dans leurs propres enclos à bêtes renvoie au verset coranique qui condamne l'associationnisme comme reléguant l'homme hors du champ de l'humanité, à un degré moindre qu'un animal : « Estimes-tu que la plupart d'entre eux entendent ou raisonnent ? Ils ne sont comparables qu'à des bestiaux (*an'ām*), et plus égarés encore, loin du chemin droit. »[493] Le Sage de Termez ne cite pas ce verset dans son ouvrage, mais il cite dans la *Riyāḍa* le verset qui le précède immédiatement : « N'as-tu pas vu celui qui prend sa passion pour une divinité ? »[494] La pensée hellénistique voit déjà dans la raison le pendant de l'animalité humaine. En islam, le *'aql* sert à connaître et reconnaître l'unicité de Dieu. C'est pourquoi l'auteur rappelle en début de la *Riyāḍa* que seuls les croyants musulmans en sont dotés.

C'est de nouveau 'Umar qui apparaît et demande des comptes à Abū Bakr. Sa demande ne porte pas sur la justification du châtiment lui-même, considéré comme juste puisque l'associationnisme est conçu comme le pire des péchés, mais sur la légitimité de celui qui peut l'appliquer. Pour 'Umar, infliger un tel châtiment est la prérogative de Dieu seul et non celle d'un homme. La réplique contondante d'Abū Bakr réaffirme l'identification de l'action du saint à celle de Dieu :

> Al-Jārūd nous a rapporté ceci, d'après Yazīd b. Harūn, d'après Ḥammād b. Salama, d'après Hishām, d'après 'Urwa qui le tenait de son père : « Abū Bakr le véridique envoya Khālid b. Al-Walīd – que Dieu les agrée tous deux – contre les Banū Sulaym. Celui-ci les enferma dans les enclos à bestiaux et les brûla. 'Umar – que Dieu l'agrée – dit à Abū Bakr – que Dieu l'agrée : 'Tu recours à un homme pour infliger le châtiment de Dieu ?' Abū Bakr répondit : 'Laisse-nous tranquille 'Umar ! Je ne dégaine pas le sabre que Dieu a apprêté contre les associationnistes sans que ce ne soit Lui-même qui le dégaine'. »[495]

---

[493] Sourate XXV (La Loi/*Al-Furqān*), verset 44.
[494] *Ibid.*, verset 43 ; Sourate XLV (Celle qui est agenouillée/*Al-Jāthiya*), verset 23.
[495] *Adab*, p. 113.

Le thème de l'ascension des saints s'élevant « jusqu'au paradis le plus haut », dans la proximité de Dieu, sert également à donner autorité et légitimité aux sentences qu'ils appliquent. Dans le hadith qui suit, c'est le Prophète, dont la tradition dit que son ascension l'a mené jusqu'au septième ciel, qui est le protagoniste. Le contexte est celui de la conquête du *dār al-islām* par le *jihād* qui l'oppose à d'autres tribus. Le sort des vaincus, ainsi que la répartition du butin de guerre entre Muhājirūn et 'Anṣār, sont déterminés par une sentence qui tombe du septième ciel, c'est-à-dire d'auprès de Dieu. On voit ici la correspondance entre les mondes, le monde terrestre étant gouverné depuis le monde céleste :

> L'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a dit à Sa'd b. Mu'ādh – que Dieu l'agrée : « J'ai appliqué la sentence de Dieu à leur encontre du haut des sept cieux (*min fawq sab'a 'arfi'a*). » Le terme 'hauteur', *rafī'*, se réfère en effet au ciel (*samā'*), et son pluriel, 'les hauteurs', *'arfi'a*, aux cieux. L'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a donc fait savoir que c'est d'auprès de Dieu qu'il a fait tomber Sa sentence. Et la sentence était que fussent exécutés ceux qui les combattaient, que leurs femmes et leurs enfants fussent menés en captivité et que le butin revînt aux Muhājirūn au détriment des 'Anṣār. Voilà ce qui arriva aux Banū Qurayẓa.[496]

Deux autres hadiths cités par l'auteur abordent la question du statut du *dhimmī*. Celui qui représente la figure du saint est le témoin d'une infraction à la Loi et châtie le contrevenant, en l'occurrence un chrétien qui fait un signe de croix dans un lieu public, le marché, se rendant ainsi coupable d'associationnisme. Ce dernier va porter plainte auprès du gouverneur :

> 'Abd al-Karīm b. 'Abd Allāh nous a rapporté ceci qu'il tenait de 'Alī b. al-Ḥasan, qui lui-même le tenait de 'Abd Allāh qui a dit : « Abū Bakr b. Abī Miryam m'a rapporté ce récit que lui fit Rāshid b. Abī Rāshid : 'J'étais un jour avec Khālid b. Abī Ma'dān dans l'un des marchés de Ḥoms quand nous [vîmes] un chrétien (*naṣrānī*) manifester son associationisme à l'égard de Dieu – exalté soit-Il. Khālid me dit alors : 'Retrousse tes manches !' Puis : '[Maintenant], casse-lui le nez !' Et Rāshid de raconter : 'Je frappai donc son nez et le réduisis en miettes et le chrétien s'en alla porter plainte contre nous. Le gouverneur interrogea Khālid : 'Qu'est-ce qui t'a poussé à faire cela ?' Il répondit : 'Que Dieu fasse mordre la poussière à son nez et au nez de quiconque est importuné par la correction que

[496] *Ibid.*, p. 113-114.

> nous lui avons infligée. Ils n'ont pas à manifester leur associationnisme ni à montrer leur signe de croix.' Et ainsi les traita-t-il, jusqu'à ce qu'ils cessent de manifester leur associationnisme à l'égard de Dieu – qu'Il est puissant et grand. »[497]

Tous les exemples donnés par al-Tirmidhī, figures de saints ou de compagnons du Prophète, représentent le côté gauche du schéma cosmique, celui de l'aspect menaçant de Dieu, de l'application de Sa Loi divine par la violence, surtout lorsqu'il s'agit de faire respecter le *tawḥīd*. Un seul hadith fait apparaître le saint comme un protecteur et un défenseur : voyant un protégé (*dhimmī*) victime d'une injustice, il vole à son secours, faisant ainsi respecter, par l'épée, le pacte de protection, et rétablissant ainsi l'ordre établi par la Loi divine :

> 'Abd Allāh b. Abī Ziyād m'a rapporté ceci : « Sayyār m'a rapporté ceci, d'après Ḥafṣ b. Sulaymān, d'après Mālik b. Dīnār – que Dieu le tienne en Sa miséricorde : ''Āmir b. 'Abd Qays vit un protégé (*dhimmī*) injustement [traité]. Il dégaina son sabre en disant : 'Par Dieu ! Moi vivant, le pacte de protection (*dhimma*) ne sera pas trahi !' Et il alla le délivrer. »[498]

Dans son étude « Between Fear and Hope », Sara Sviri montre que le Sage de Termez situe les saints de la plus haute catégorie, les véridiques (*ṣiddīqūn*), du côté de l'amour et de la compassion tandis qu'il situe du côté de la justice les saints de la catégorie la moins élevée, celle des sincères (*ṣādiqūn*) qui sont encore dans la lutte et l'effort. Habituellement dans la pensée de l'auteur, « Umar se situe du côté de la vérité et de la Loi tandis qu'Abū Bakr se situe du côté de l'amour et de la compassion »[499]. Dans l'*Adab al-nafs*, c'est l'inverse : Abū Bakr se situe du côté de la vérité et de la loi. De plus, la prééminence ultime de l'aspect de bienveillance et d'amour n'apparaît pas, contrairement à ce qui a pu généralement être observé par Sara Sviri dans le système tirmidhien . Au contraire, ce sont précisément les véridiques et les inspirés qui se situent du côté de la Loi. Ceci correspond à l'un des principes fondamentaux de la pensée du Sage de Termez : seuls les saints du plus haut degré, ceux sur qui l'âme n'a plus aucune emprise, peuvent être les authentiques juristes, traditionnistes et ultimement, les véritables gouvernants. Les autres doivent s'en abstenir parce qu'ils ne sont jamais sûrs d'exercer leur charge et leur science en toute pureté d'intention, sans que leur âme

---

497 *Ibid.*, p. 114.
498 *Ibid.*, p. 114.
499 Sviri, S., « Between Fear and Hope », *op. cit.*, p. 347.

n'interfère. Ce sont donc les véridiques qui peuvent appliquer les sanctions légales que comporte la justice divine parce que l'exercice de leur pouvoir ne viendra pas d'une tendance égoïste et intéressée.

La notion de miséricorde ou d'amour pour Dieu ou pour autrui est étroitement liée en islam à la « commanderie du bien et l'interdiction du mal ». Jean-Claude Vadet montre que les juristes ont oscillé entre une ligne indulgente qui consiste à avoir en horreur le péché, cette attitude séparant de fait le croyant du péché qu'il côtoie et qu'il voit commettre, et une ligne sévère qui consiste à rompre avec le pécheur et à le livrer au châtiment divin afin d'en préserver le reste de la communauté qui serait sinon tenue complice du mal commis. L'amour pour le frère musulman bon et vertueux va de pair avec la haine contre le pécheur qui est châtié ou à qui est laissé une opportunité de repentance :

> Une fraternité qui manquerait de cette puissante sanction de la commanderie du bien serait une fraternité infirme et qui ne pourrait venir à bout de sa mission. Avant d'adopter un frère, encore faut-il s'assurer qu'il pratique le bien et, s'il ne le fait pas, il faut avoir le courage et l'honnêteté de l'y ramener par tous les moyens, y compris par l'usage de la force si cette dernière est nécessaire […] Il est un amour du prochain en tant que musulman, amour qui vient de ce qu'il a une conduite conforme à l'ordre divin. C'est cet amour qui arme contre le péché et qui permet de cultiver les vertus musulmanes en milieu clos et restreint, dans une intimité où la violence du monde extérieur ne vient pas altérer la douceur. Aimer et haïr en Dieu est un corollaire de la correction fraternelle. On ne pratique pas l'amour avec ceux qui, par leur inconduite, se sont mis pour ainsi dire hors la Loi.[500]

Dans cette optique, c'est la loi du talion qui prime. Elle ne donne pas la latitude de pardonner un mal, en particulier quand ce dernier est l'associationnisme. Et cela non par désir de vengeance, que par ailleurs la loi du talion a historiquement cherché à endiguer, mais par défense jalouse du droit de Dieu. Dans son commentaire sur le *Livre des nuances*, Geneviève Gobillot revient sur les fondements de la doctrine du Sage de Termez au sujet du pardon : celui-ci doit être pratiqué par les faibles, ceux qui risqueraient d'appliquer la sanction correspondant à l'offense qui leur est faite sous l'impulsion de leur âme et non de leur cœur. Le saint parfait qui, soumis à une injustice, se fait justice à lui-même, honore la justice de Dieu et n'a pas besoin de recourir au pardon pour suppléer à sa faiblesse :

---

[500] Vadet, J.-C., *Les idées morales dans l'Islam*, *op. cit.,* p. 161-162.

> Al-Tirmidhī se fonde sur S. XC, 41 : « Quant à ceux qui, après avoir subi un tort, se font justice eux-mêmes, voilà ceux contre lesquels aucun recours n'est possible. » Cela signifie qu'il n'est nullement imposé de recevoir la récompense du pardon car Dieu a dit (42,40) : « La punition d'un mal est un mal identique, mais celui qui pardonne et qui s'amende trouvera sa récompense auprès de Dieu. » Ainsi, Dieu a donné le droit de punir le mal par un mal égal. Selon cette conception, le pardon, envisagé dans ce cas précis de l'injure, n'est autre que la vertu des faibles et des inférieurs […]. Le rôle du noble, du saint proche de Dieu, est au contraire de se faire justice au détriment de celui qui lui a fait subir une injure. C'est même son devoir le plus urgent, car, en lui causant du tort, on cause du tort à Dieu lui-même.[501]

La Loi comporte certes un aspect miséricordieux, évoqué plus haut, puisqu'elle est donnée par Dieu aux croyants afin de juguler le mal auquel peuvent conduire leurs convoitises non maîtrisées, et d'établir des relations vertueuses et solidaires entre eux. Mais enfreindre la loi de l'unicité est une injustice intolérable, une injure à Dieu, car elle introduit un désordre au sein même de la créature qu'est le croyant et dans la création tout entière. En ce domaine, il n'y a pas de prédominance de la miséricorde possible, l'ordre divin ne peut souffrir aucune « mitigation ». Les véridiques sont la manifestation de ce pouvoir efficient par lequel Dieu imprime au monde son ordre et fait respecter sa Loi aux hommes, de gré ou de force. L'auto-révélation de Dieu (*tajallī*), face à laquelle aucune créature ne peut résister, est l'expression de sa toute-puissance et de sa justice (*'adl*), dévoilant la vacuité et l'injustice de la passion animique propre au tyran, et la détruisant.

Al-Tirmidhī conclut l'*Adab al-nafs* en décrivant deux catégories de saints : ceux qui d'emblée s'approchent de Dieu « sans efforts » et ceux qui doivent emprunter un chemin nécessitant luttes et fatigues. Tous, quelque soit leur « catégorie » de départ, finissent par arriver à un état de sainteté caractérisé par la séparation d'avec la passion (*qaṭ' al-hawā*). Les premiers sont illuminés par la manifestation de la Seigneurie de Dieu et contemplent comment la souveraineté de Dieu régit le monde et « toute chose » :

> Sur cette grave question, les gens se divisent en deux groupes. Certains consentent à se contenir, rejettent les concupiscences, préfèrent la sobriété à tous les plaisirs de l'âme jusqu'à se faire petits devant Lui et se soumettre. Ils ont donc

[501] Gobillot, G., *Le livre des nuances*, *op.cit*, p. 90.

> la force de s'attacher à Lui. C'est alors que le soleil de la connaissance de Dieu, qui provient du cœur, brille. C'est une lumière qui est en Lui et qui éclaire toute chose. Grâce à cette lumière, ils voient [Sa] Seigneurie manifeste (*al-rubūbiyya al-ẓāhira*), [Son] pouvoir efficient, [Sa] souveraineté s'imposant à toute chose (*al-ṣulṭān al-qāhira li-l-ashyā'*), [par lesquelles] toute chose suit son cours selon Sa volonté et Son vouloir.[502]

Les seconds luttent et peinent pour cheminer jusqu'à Dieu et vaincre finalement la passion animique qui obstruait la manifestation lumineuse de Dieu. Puis l'auteur semble ajouter un troisième groupe, celui des « ravis » (*al-majdhūbūn*)[503], qui sont saisis par Dieu en un lieu séparé de la passion :

> Les autres sont trop faibles […], ils ne peuvent pas résister aux concupiscences ni couper court à la passion mais ils pensent au pouvoir de Dieu, […] se donnant de la peine pour aller au-devant de Dieu – exalté soit-Il. De ce fait, leur certitude croît de jour en jour, ainsi que la force de la lumière présente dans cette connaissance, jusqu'à ce que la lumière de la connaissance l'emporte sur les ténèbres de la passion et la brûle, la mette en pièces et la disperse. Ils s'établissent alors humblement dans les affaires de Dieu. D'autres encore s'efforcent, recherchent, quand la miséricorde de Dieu – exalté soit-Il – les saisit. Leurs cœurs sont alors emportés jusqu'à Lui dans un ravissement (*jadhba*), emmenés par Lui en un endroit et un lieu séparé de la passion, qui est réduite en poussière.[504]

Le combat interne au croyant, qui met en action tous les élements et facultés constitutifs de son anthropologie, se poursuit à l'extérieur de lui-même par l'usage de ses membres. Il y a une continuité entre le combat spirituel intérieur contre l'âme et le combat extérieur pour la cause de Dieu qui passe par les membres prenant les armes contre les ennemis du Dieu unique. De la même manière que la frontière entre le monde d'ici-bas et l'au-delà se déplace à l'intérieur du croyant sincère au profit d'un accroissement de la

---

[502] *Adab*, p. 160.

[503] Dans sa *Sīra*, al-Tirmidhī « fait la distinction entre le mystique ordinaire, qui est esclave de son âme inférieure et celui qui a été ravi en Dieu, le *majdhūb*. S'appuyant sur le verset coranique 13, sourate 42, il instaure une dichotomie entre une élite choisie par Dieu (*Ahl mashī'ati-hi*) et le commun des croyants (*Ahl hidāyati-hi*). » Ebstein, M. , « Spiritual Descendants of the Prophet… », *op.cit*., p. 547. La première catégorie est parfois aussi appelée par l'auteur *Ahl al-manna*, ceux qui ont reçu le don divin (C*f.* Marquet, Y., « Al-Tirmidhī », EI, op.*cit.*).

[504] *Adab.*, p. 159-160.

connaissance de Dieu et des réalités eschatologiques, la frontière entre l'impiété et l'islam dans le monde se déplace au profit de ce dernier qui rétablit l'ordre et la loi divine.

Le Sage de Termez décrit finalement deux itinéraires : le premier est celui du tyran qui, centré sur sa passion, s'auto-divinise et le second est celui du saint qui, centré sur Dieu, s'en trouve divinisé. Dieu et la passion sont deux « entités » antagonistes bien qu'ontologiquement incomparables : Dieu est absolu, et la passion est créée et voulue par Lui pour mettre son serviteur à l'épreuve. Le Coran dénonce déjà la passion comme étant un faux dieu : « N'as-tu pas vu celui qui prend sa passion pour une divinité ? »[505] Et elle l'est parce qu'elle représente l'ego qui s'auto-divinise et se voue un culte à lui-même au point que celui qui ne la combat pas est spirituellement mort.

Quant au saint, la manifestation de la majesté et de la grandeur de Dieu dans son cœur a anéanti toute passion, toute égotisation et cet anéantissement le ravit en Dieu, libéré du joug de l'âme. Cette expérience est exprimée de manière symbolique selon les mêmes termes que la théophanie du Mont Sinaï. Ce symbole se trouve développé au long des siècles par les mystiques :

> Chez les ismaéliens, la rencontre avec l'Imam éternel, appelé Âme de l'âme, se réalisera à travers son épiphanie au sommet du Sinaï mystique de l'être, c'est-à-dire dans le cœur. […] Najm al-Dîn Kubrâ (618/1221) et son disciple Najm al-Dîn Râzî (654/1256) ont utilisé le terme « Sinaï » comme faisant partie de leur vocabulaire technique. « Etre mis en miettes » est, pour eux, l'expérience inhérente à la plus haute manifestation divine. La mise en miette du « Sinaï de l'âme », c'est l'annihilation totale qui permet de reconnaître la vraie théophanie.[506]

Dans la pensée d'al-Tirmidhī, le saint, par une ascèse préparatoire, permet à Dieu de séparer en lui le bon grain de l'ivraie, le cœur de l'âme, l'âme de la passion, la concupiscence de la passion. Tout comme la communauté musulmane doit éliminer le péché du milieu d'elle et rompre avec le pécheur dont elle refuse de se faire complice, le saint rompt et se sépare de l'idole qu'est la passion (*qaṭ' al-hawā*), mauvais ferment qui corrompt toute la pâte. C'est pourquoi il n'est pas entièrement détruit par le châtiment divin qui tombe comme la foudre. Seul l'ego périt, le reste de son être est préservé et revit en Dieu. Le cœur du tyran s'endurcit jusqu'à être dominé par la passion et ne faire plus qu'un avec elle, se figeant en idole forgée à

[505] Sourate XLV (Celle qui est agenouillée/*Al-Jāthiya*), verset 23.
[506] Azmoudeh, K., « Sinaï », *Dictionnaire du Coran*, *op.cit.*, p. 838.

sa propre effigie. Tout son être est fatalement voué à périr par la main divine qui utilise le saint comme instrument. Les membres du saint agissent dans le monde comme une théophanie du pouvoir divin, prolongement de la théophanie interne qui s'est produite dans le cœur : la vue devient « l'œil de Dieu sur terre », les mains frappent pour faire appliquer sa Loi. Tous ceux qui sortent de l'ordre de l'unicité divine subissent comme châtiment une forme de destruction identique à celle d'une idole, à celle du Mont Sinaï, à celle de la passion animique « brûlée », « mise en pièces », « dispersée » et « réduite en poussière » par la lumière foudroyante de Dieu qui se révèle : les Banū Sulaym sont détruits par le feu, le protégé qui manifeste publiquement son associationnisme est frappé au nez, qui est réduit en miettes (le nez étant la dignité et l'honneur d'un homme, une image de l'ego).

L'anthropologie spirituelle d'al-Tirmidhī s'inscrit dans une cosmologie où microcosme et macrocosme sont interdépendants, marqués par la dialectique entre Justice divine et Amour divin. Cette dialectique se retrouve dans le combat que le Sage de Termez enseigne à ses disciples dans la *Riyāḍa* et dans l'*Adab*. Son insistance sur le combat à mort, et sans merci contre l'âme, qui se prolonge dans le monde contre tout ce qui s'oppose à la reconnaissance de Dieu, veut mettre en garde ceux à qui il s'adresse du grave danger qui les menace s'ils tombent dans l'inadvertance et se laissent tromper par leur âme. Il inculque un rigoureux redressement de l'âme afin de préserver le croyant de la condamnation et lui faire entrevoir le chemin de l'ascension jusque dans la proximité de Dieu, à qui il peut alors donner son plein assentiment et de qui il reçoit l'amour.

CONCLUSION

Dans la doctrine d'al-Tirmidhī, comme dans la mystique de l'islam en général, l'âme constitue la partie égotique, le « moi » de l'être humain. Cependant, elle n'en est pas le tout, elle n'est pas le soi humain dans son essence. Pour le sage de Termez en effet, le véritable sujet est le cœur humain, la première entité qui vient à l'existence. C'est pourquoi seul le cœur est capable d'éduquer l'âme et de la redresser en vue d'une proximité, d'une sainteté ou d'une amitié (*walāya*) avec Dieu, à la fois origine et destinée de ceux qui ont accepté et reçu de bon gré l'élection divine. La sainteté ou l'amitié est d'ailleurs ce que la créature et le Créateur ont en commun – Dieu est également *walī*[507] –, sur un plan bien différent évidemment, l'absolue transcendance du Dieu unique n'étant jamais abolie. Cette transcendance s'exprime dans le concept de « Seigneurie de Dieu (*rubūbiyya*) ». La relation qui unit l'homme à Dieu se définit bien comme celle du serviteur à son Seigneur : son Seigneur parce que son Créateur, seul capable de créer et de donner la vie physique et spirituelle, l'unique origine de la Loi à laquelle le serviteur doit se soumettre.

La reconnaissance de la Seigneurie de Dieu est possible grâce à la connaissance gnostique (*ma'rifa*) dont le cœur est le dépositaire. C'est grâce à cette connaissance illuminative que le croyant peut ici-bas entreprendre une ascension jusque dans la proximité de Dieu exprimée par la référence classique au Trône divin. Cette remontée vers l'origine parcourt en sens inverse les étapes de la préexistence. Elle part du plus ténébreux pour aller au plus lumineux, du plus matériel pour aller au plus spirituel. Dans l'introduction à son livre

[507] C'est l'un des arguments avancés par les défenseurs de la supériorité de la sainteté sur la prophétie : elle est valable en ce monde comme dans l'au-delà, et c'est un attribut de Dieu. La prophétie ne l'est pas, elle est temporelle.

Qu'est-ce que la philosophie islamique ? Christian Jambet décrit ainsi la quête philosophique en islam qui, a bien des égards, rejoint l'attitude mystique :

> La proximité de Dieu, le voisinage du Trône divin sont des joies réservées aux bienfaisants et aux hommes respectueux de la Loi divine, tandis que l'éloignement de Dieu est l'une des peines subies par les malfaisants et les injustes. Cette topographie spirituelle répartit les hommes et les autres créatures dans l'espace surnaturel, non moins orienté que celui de la nature. […] La philosophie est une méthode de pensée et de connaissance parce qu'elle est le guide d'un voyage, d'une pérégrination de l'âme, éloignant des régions obscures, qui sont l'enfer des passions et des illusions, rapprochant des régions lumineuses, qui sont le paradis de la science et de la réalité. Aller de l'irréel au réel, de l'injuste au juste, du malheur au bonheur, du démoniaque à l'angélique, du mort au vivant, c'est voyages semblables, c'est un seul et même voyage. Ce voyage que la religion guide sur « la voie droite », voici que la philosophie entend le conduire et le pratiquer sur la voie droite de l'intelligence. Il n'y va pas que du seul bonheur […] mais de libération […], de conformation à la condition seigneuriale de Dieu, dépouillant, au long des étapes, la condition servile de l'homme inférieur et opprimé.[508]

La servitude en effet ne se confond pas avec le servilisme, car elle implique que l'homme s'affranchisse de l'esclavage imposé par l'âme (*raqq al-nafs*), avec ses concupiscences et sa passion, qui entraîne le croyant à pécher et à enfreindre la loi divine. Cette libération nécessite un combat mais un combat qui est livré pour Dieu et avec son aide, et non pour soi-même. La conformation à la condition seigneuriale de Dieu passe par une intériorisation parfaite de la condition de serviteur, de créature vis-à-vis de son Seigneur et Créateur. Le cheminement spirituel fait passer le serviteur de l'égocentrisme, qui accapare illicitement la Seigneurie de Dieu, à un « théocentrisme » où l'être humain trouve son unité intérieure et devient un instrument de Dieu, revêtu de certains de ses attributs. Recevant alors une délégation de la Seigneurie de Dieu, il devient ainsi son authentique lieutenant sur terre, le servant en établissant ou rétablissant son ordre (*tadbīr*) et sa loi ici-bas, y compris par la violence. D'une manière qui paraît tout à fait paradoxale et choquante à une mentalité contemporaine, cette violence se trouve justifiée, car elle ne provient pas de la tyrannie de l'âme, de son ego qui veut dominer toute chose et tout être pour assurer sa pérennité, mais du

[508] Jambet, C., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, *op. cit.*, p. 13.

zèle jaloux et désintéressé pour la défense du droit de Dieu. La violence ne vient pas du saint lui-même, mais *in fine*, de Dieu, Seigneur Tout-Puissant qui exige l'obéissance à ses commandements. L'amour pour Dieu est conçu comme une défense jalouse de son unicité. De même que la théophanie de Dieu dans le cœur aboutit à la mort de l'âme, de toute idolâtrie interne, la manifestation du pouvoir de Dieu, à travers le saint lieutenant qui est son instrument, aboutit au châtiment et même à la mise à mort des « contrevenants » à sa Seigneurie et à la reconnaissance de son unicité.

D'une certaine manière, la réflexion du Sage de Termez porte sur l'articulation entre l'amour et la loi, le premier est sous le régime de la liberté, la seconde sous le régime de la contrainte, instrument du jugement. La loi reste au-dessus de l'amour. L'amour n'est que la preuve du désintéressement de la créature dans l'application de cette loi et de son assentiment en connaissance de cause. Deux catégories d'hommes se font jour : ceux qui accomplissent la loi sans amour pour Dieu et ceux qui l'accomplissent avec amour pour Lui, ceux qui l'accomplissent de mauvais gré et ceux qui l'accomplissent de bon gré, ceux qui sont « mélangés » et ceux qui sont totalement sincères. C'est pourquoi Geneviève Gobillot affirme que, chez notre auteur :

> Le choix relatif à l'amour est […] le fondement ontologique de toute liberté ; plus même, comme le seul espace possible de liberté pour l'homme à qui tout peut être imposé, sauf le fait d'aimer ou de ne pas aimer. Al-Tirmidhī relie cette vision des choses au Coran en constatant que, dans sa révélation, Dieu a exigé qu'on lui rende un culte, mais n'a jamais obligé personne à l'aimer, puisqu'il a fait en sorte que le cœur, aussi bien au niveau des affections humaines que spirituelles, ne puisse en aucun cas être régi ou possédé.[509]

L'auteur l'expose ainsi dans son livre *al-Durr al-maknūn fī ma kāna wa ma yakūn* :

> Tu dis à ta femme : 'Ton cœur est à moi et avec moi', mais le cœur ne se possède pas. Ainsi, Dieu qui est élevé et grand, est trop grand et trop généreux pour imposer cela [l'amour] à son serviteur. C'est pourquoi il a ordonné que l'on obéisse à ses commandements d'une façon extérieure et n'a pas contraint les cœurs.[510]

[509] Gobillot, G., « Éthique et spiritualité… », *op. cit.,* p. 38.
[510] *Ibid*.

Cet extrait établit la distinction entre le domaine de l'apparent, de l'extérieur – le *ẓāhir* – dont fait partie la loi avec ses prescriptions rituelles et la frontière qu'elle établit entre ce qui relève du licite et ce qui tombe dans l'illicite, et le domaine du caché, de l'intérieur – le *bāṭin* – celui des intentions et des motivations du cœur. Ce dernier comprend la plus ou moins grande sincérité, la plus ou moins grande détermination à cheminer jusque dans la proximité de Dieu. L'éducation de l'âme consiste aussi en une éducation du regard : l'aspirant doit avoir conscience du regard de Dieu qui juge non seulement de ses actes, mais aussi de l'intention qui préside à ses actes, et doit lui-même pratiquer une introspection qui le rende lucide sur ses réelles motivations.

Al-Tirmidhī est ainsi fidèle à cette idée bouddhiste qu'un même acte peut être accompli par égoïsme ou de manière désintéressée : un même acte de violence est scandaleux s'il est accompli par égoïsme, mais il est manifestation du pouvoir divin lorsqu'il est accompli dans un total désintéressement puisque, l'âme n'interférant plus entre Dieu et l'homme, ce dernier se fait l'instrument du premier qui défend jalousement son droit. L'acte violent, considéré du point de vue de cette éthique, a cependant une particularité : quelle que soit la motivation qui en est à l'origine, il est systématiquement perçu par ceux qui en sont les témoins comme scandaleux. Celui qui le commet doit rendre compte de sa motivation cachée pour être éventuellement admis. Dans un même exercice de la souveraineté, c'est donc l'égoïsme ou le désintéressement qui distingue le tyran du lieutenant de Dieu, dépositaire de sa Seigneurie. C'est aussi le péché, la transgression objective de la Loi divine, forcément mû par l'égoïsme, ou l'accomplissement des œuvres conformes à cette Loi.

L'amour est aussi ce qui confère à l'homme une dignité et un rang qui le place au-dessus des autres créatures puisqu'il lui octroie la possibilité d'être acteur de sa destinée et d'exercer son libre-arbitre pour se redresser, s'éduquer, non sans l'aide de Dieu. À l'élection de Dieu répond aussi l'élection de l'homme. Seul l'homme a ce mérite. Aucune autre créature ne peut y prétendre, pas même les anges, parce qu'ils ont été créés par l'ordre de Dieu « Sois ! », un impératif qui exprime la parfaite coïncidence entre la parole et l'acte. L'efficience de la parole de Dieu s'exerce non seulement dans l'acte créateur, mais aussi dans l'ordre divin instauré par la Loi et imposé par ordre, de gré ou de force. Même si l'homme est bel et bien tenu à l'impératif de la Loi, sa création ne relève pas de cet ordre impératif mais du domaine de l'amour, de la proximité de la main divine qui le fait sortir du domaine du *majbūr*, de la contrainte, pour lui donner la possibilité d'entrer de « bon gré » dans l'intimité de son Créateur. L'authentique lieutenant est le saint authentique, le *walī*, celui qui est maître de lui-

même et domine son âme. Sa *walāya* est tout autant une proximité, une alliance d'amitié avec Dieu qu'une pleine possession de lui-même qui le rend apte à gouverner les autres. Il fait partie des saints du plus haut degré, les *'abdāl*, qui ont transformé leurs défauts animiques. Lorsque al-Tirmidhī enseigne son anthropologie spirituelle, il donne à ses auditeurs les clés pour se connaître eux-mêmes et opérer la substitution (*tabdīl*) des forces animiques obscures par les forces lumineuses du cœur. Comme le souligne Geneviève Gobillot, la gnose développée par al-Tirmidhī n'induit pas une vision strictement dualiste du monde et de la nature humaine en ce sens que l'entité obscure et instinctive de la nature humaine qu'est l'âme peut être transformée, assumée par le cœur, siège d'une connaissance lumineuse, au terme d'un combat intérieur. Ce processus de *tabdīl* correspond à l'éducation et au redressement de l'âme. En commentant le *Livre de la profondeur des choses* (*Ghawr al-umūr*), Geneviève Gobillot rapproche la démarche de l'auteur de celle des spirituels « alchimistes » tels que Ja'far al- Ṣādiq (m. 148/765) ou Jābir b. Ḥayyān, qui consiste à « faire apparaître la lumière voilée au sein de la matière obscure […], à transmuer l'âme en lingot d'argent »[511]. L'anthropologie humaine est en effet matérialité et subtilité spirituelle, obscurité et lumière, sécheresse et humidité, dureté et tendresse, amertume et douceur, elle comporte la vie et la mort physiques, la vie et la mort spirituelles.

La transformation du croyant en saint est dynamique, elle est un cheminement mystique, un voyage dont l'instrument est la connaissance de Dieu, une connaissance non pas philosophique mais gnostique (*ma'rifa*). Le Sage de Termez accorde également une grande importance à la science (*'ilm*) des attributs divins, ou des réalités célestes telles que l'enfer, le paradis, la Table bien gardée. L'anthropologie spirituelle de l'auteur est une « tentative d'éducation du regard »[512]. Elle permet au croyant de démasquer les illusions trompeuses que l'âme lui fait miroiter, de détourner les yeux du miroir déformant des passions pour polir l'unique miroir où il voit clair : son cœur. Seule la connaissance lui donne de voir ses semblables, le monde et ce qu'il contient, dans leur vérité et leur réalité (*haqīqa*), celles que Dieu a fixées avec leur mesure, leur temps, leur ordre (*tadbīr*) exprimés dans la Loi en termes de licéité ou d'illicéité. Ainsi que le message coranique le proclame, le croyant est récompensé s'il s'y tient et condamné s'il les transgresse. Mais cela ne s'arrête pas là. Chez l'auteur, qui s'appuie sur la promesse coranique de la Guidance, la *hidāya*, le guide du voyage est Dieu lui-même, qui informe et illumine l'œil du cœur dans la mesure de la sincérité du

[511] Gobillot, G., *De la profondeur des choses*, *op. cit*, p. 12-13.
[512] *Ibid.*, p. 106.

combat mené par le croyant. Le cœur acquiert alors la vision du chemin et de ses embûches, chemin qui, s'il est parcouru jusqu'au bout, le mène dès cette vie à la vision de Dieu (*ru'yat Allāh*), « sans comment (*bi la kayf*) », non sans goûter à la douceur, la saveur et la joie de jouir de sa présence, de sa proximité.

ANNEXES

DU REDRESSEMENT DE L'ÂME

Au nom de Dieu le Miséricordieux le Tout Miséricorde

[p.34] ʻAlī b al-Ḥasan al-Tirmidhī – que Dieu le tienne en Sa miséricorde – a dit : « Que Dieu soit loué, Lui le Seigneur des mondes, Celui à qui appartiennent la louange et ceux qui Le louent. »

En effet, Dieu – exalté soit-Il – créa les hommes afin qu'ils Le servent et Il leur soumit tout le reste de la création car Il dit – exalté soit-Il – dans Sa Révélation : « C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qu'il y a sur la terre. »[513] Puis Il dit : « Il a mis à votre service ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre »[514]. Dieu plaça dans chaque créature ce dont les serviteurs ont besoin et ce qui leur rapporte un bénéfice car toutes les créatures sont assujetties et amenées à servir ces serviteurs. Il fit apparaître Sa création par la puissance de Sa parole « Sois ! » et ces serviteurs furent créés par l'amour de Sa main.

Il pétrit de l'argile [à partir de laquelle Il créa l'homme] et lui donna forme. Il la composa de différentes parties, chacune ayant une fonction distincte de celle des autres, puis Il lui insuffla Son souffle, qui est le souffle de la vie, et l'argile se mit à respirer. Le souffle animique (*nafs*) se dispersa puis fit sa demeure dans la cavité abdominale et se mit à respirer.

---

513 *Le Coran*, *Essai d'interprétation du Coran Inimitable*, traduction de Denise Masson revue par Dr Sobhi al-Saleh, Dar al-kitab al-lubnani, Beyrouth, 1980, Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 29.

514 Sourate XLV (Celle qui est agenouillée/*Al-Jāthiya*), verset 13.

Dieu le dota extérieurement de deux mains, avec leurs doigts et leurs articulations, qui [peuvent] s'ouvrir et saisir ; de deux jambes reliées aux cuisses avec deux mollets et deux pieds que [p.35] l'homme utilise pour parcourir les distances ; de deux yeux avec lesquels il appréhende et apprécie les couleurs ; de deux oreilles avec lesquelles il saisit et apprécie les sons ; d'une langue qu'il fait tourner sous la voûte de son palais jusqu'à ses lèvres pour formuler les sons qui viennent de sa poitrine. Ces sons transmettent le sens des choses qu'il conçoit. Les formes de ces choses sont rejetées hors de sa poitrine et se transforment en lettres de l'alphabet combinées entre elles qu'il prononce en sons audibles pour les oreilles de ceux qui l'écoutent. Les oreilles de ceux qui l'écoutent forment un conduit par lequel ces sons pénètrent. De cette manière, la science des choses qui se trouve dans la poitrine de l'homme est transmise à la poitrine de celui qui l'écoute en passant par la bouche de l'un jusqu'à l'oreille de l'autre. Ainsi donc, il déverse les formes et les sens des choses présents dans sa poitrine dans celle de son compagnon au moyen des lettres et des sons.

Dieu lui donna deux narines par lesquelles il respire et sent, et un estomac dont Il a fait la demeure de sa subsistance. L'une des portes communique avec le palais et deux autres portes se situent dans la partie inférieure du corps. L'une d'elles est le conduit par lequel sort la semence de l'homme, l'autre est le conduit par lequel sortent les déchets et ce qui est nuisible. Il en est ainsi parce que l'Ennemi, lorsqu'il séduisit l'homme et le fit manger de l'arbre, trouva accès à son estomac au moyen de la bouchée que l'homme prit en obéissant [à sa suggestion]. L'Ennemi s'installa donc dans l'estomac et depuis ce jour, ce qu'il y a dans l'estomac sent mauvais, à cause de la souillure de l'Ennemi. C'est pour cela que nous devons laver nos membres des excréments, de l'urine et de leurs mauvaises odeurs, qui proviennent de l'estomac.

Puis Dieu plaça à l'intérieur de l'homme un morceau de chair creux qu'Il appela cœur (*qalb wa fu'ād*) : la partie interne de ce morceau de chair est appelée *qalb* et sa partie externe *fu'ād*. Le *qalb* est ainsi nommé parce qu'il change (*taqallaba*) et peut être retourné par Dieu – qu'Il est puissant et grand – car « il est entre les mains du Miséricordieux qui le retourne comme Il veut ». Quant au *fu'ād*, on l'appelle ainsi parce qu'il recouvre ce morceau de chair intérieur. De là vient que l'on dit : un pain cuit et [p.36] grillé sous les braises (*khubz fa'īd wa khubz malla*). En effet, c'est un morceau de pain dont l'extérieur est différent [de l'intérieur]. Dieu pourvut le cœur externe (*fu'ād*) de deux yeux et de deux oreilles et d'une porte qui donne sur la poitrine. Il plaça donc le cœur interne (*qalb*) dans une maison avec deux yeux et

deux oreilles et une porte qui donne sur la poitrine. Il fit de la poitrine la cour intérieure de cette maison. À côté de la poitrine, Il plaça le foie et en fit le point de jonction des veines de tout le corps. C'est à partir du foie que la force de la nourriture sortant de l'estomac se répartit [dans le corps]. L'estomac digère la nourriture jusqu'à ce qu'elle se transforme en sang frais qui circule ensuite dans les veines. Dieu attacha un autre morceau de chair à la partie inférieure de la poitrine qu'Il appela rate. Et de l'autre côté de la poitrine, Il fixa un morceau de chair qu'Il appela poumons. C'est là que l'âme réside et peut respirer au moyen de la vie qui est en elle, et la respiration sort par la bouche et les narines.

Puis Dieu plaça entre le cœur et les poumons une fine vésicule dans laquelle se trouve un vent léger qui circule dans le sang et les veines. Ce vent a pour origine la porte de l'Enfer et fut créé à partir du feu de la Géhenne, mais le pouvoir et la colère de Dieu ne l'atteignirent pas, de sorte qu'il ne noircit pas comme la Géhenne. Au contraire, c'est un feu lumineux qui entoure le Feu [de la Géhenne]. La joie et l'éclat furent placés dans ce feu et sont appelés concupiscence (*shahwā*), elle-même appelée ainsi car elle réjouit l'âme. On dit : elle s'est réjouie (*ihtashshat*) et elle a ardemment désiré (*ishtahat*). Le fait de se réjouir (*ihtishāsh*) s'applique à l'extérieur et le fait de désirer (*ishtihā'*) à l'intérieur. Les deux termes ont le même nombre de lettres, mais dans le premier, le 'h' est placé au début tandis que dans l'autre, le 'h' est placé à la fin [p.37], en vue d'opérer la distinction entre deux sortes [de réalités]. Lorsque survient la pensée de quelque chose, le vent se met à souffler depuis la vésicule, l'âme le perçoit et le feu de la passion est attisé par ce vent.

L'âme a sa demeure dans les poumons d'où elle se disperse dans l'ensemble du corps. La demeure de l'esprit se trouve dans la tête, au niveau de la naissance des oreilles. L'esprit est attaché à l'aorte d'où il se disperse dans l'ensemble du corps. Il y a de la vie dans l'esprit et il y a de la vie dans l'âme. Tous deux agissent sur l'ensemble du corps par leurs vies. En effet, au moyen de la vie qui a été placée dans chacun d'eux, les membres du corps se meuvent extérieurement et intérieurement. L'esprit est une lumière qui contient le souffle de la vie. L'âme est un vent trouble d'origine terrestre qui contient aussi le souffle de la vie.

Et Dieu plaça la miséricorde dans le foie, la compassion dans la rate, la ruse dans les reins et la science des choses dans la poitrine. Il fit de la poitrine le siège de l'entendement qui se répand ensuite dans tout le corps. L'entendement reçoit la science comme un tout et la mémoire va de pair avec lui. Dieu plaça la compréhension dans le front et lui ouvrit un chemin vers l'œil du cœur externe. La mémoire en effet est le dépositaire de la science :

lorsque le cœur externe a besoin de quelque chose, il se tourne vers elle ; elle extrait alors pour lui la science de cette chose qu'elle a conservée et qu'elle a auparavant apprise.

Et Dieu plaça dans les lombes d'Adam l'eau de la génération de ses descendants. Il conclut le Pacte avec une partie d'entre eux le jour où Il les fit sortir de l'épine dorsale d'Adam pour les lui présenter – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – mais avec l'autre partie, Il ne conclut pas de Pacte. Dieu ouvrit un passage pour que l'eau s'écoule des lombes jusqu'à l'âme. Puis Il plaça la joie dans le cœur et ouvrit un passage afin que la chaleur de cette joie se transmette aux lombes et que l'eau qu'elles contiennent s'épanche. Grâce à la force de cette joie, l'eau sort et l'homme éjacule. [p.38] L'éjaculation se produit donc par la force de la joie, le souffle de ses vents et la constriction du pénis. Mais si l'homme perd la joie, il devient incapable d'éjaculer.

Ainsi en est-il pour tous les hommes (*ādamiyyūn*). Puis Dieu distingua les croyants par la lumière de l'intellect qu'Il fit demeurer dans le cerveau et qu'Il pourvut d'une porte ouvrant sur la poitrine, afin que sa lumière puisse rayonner jusque devant les yeux du cœur externe et que le cœur externe ordonne les choses au moyen de cette lumière et distingue parmi elles ce qui est beau ou laid. Il déposa la lumière de l'unicité à l'intérieur de ce morceau de chair qu'est le cœur interne. En lui se trouve la lumière de la vie car le cœur vit par Dieu – béni et exalté soit-Il. Dieu ouvrit les yeux du cœur externe (*fu'ād*) et la lumière de l'unicité rayonna jusqu'à la poitrine en passant par la porte du cœur interne. Les yeux du cœur externe, au moyen de la lumière de la vie qui est en eux, virent la lumière de l'unicité. Le cœur externe confessa alors l'unicité de Dieu – qu'Il est puissant et grand – et Le connut (*'arafa-hu*). L'intellect distingua les sciences que l'entendement lui présentait [sous la forme d'] un tout indifférencié dans la poitrine et les classifia en différentes branches. Et celles-ci, une fois différenciées, devinrent une connaissance (*ma'rifa*). Telle est la fonction de l'intellect dans la poitrine.

L'origine de la passion se trouve dans le souffle de l'Enfer. Lorsque ce souffle sort de l'Enfer, il emporte avec lui la joie et l'éclat présents dans les concupiscences qui entourent la porte de l'Enfer. L'âme, lorsqu'elle les reçoit, est excitée par cette joie et cet éclat situés à son côté, dans cette vésicule. Ils sont un vent chaud qui se répand dans les veines et les remplit en un clin d'œil. Or, les veines couvrent l'ensemble du corps, de la tête [p.39] aux pieds, et lorsque le vent chaud circule en elles et se répand dans tout le corps, l'âme en éprouve du plaisir, elle en est remplie et s'en réjouit. Voilà sa concupiscence et son plaisir. Si l'âme

affirme son pouvoir sur le corps au moyen de sa concupiscence et de son plaisir, alors les concupiscences se transforment en avidité du cœur. L'avidité est le comble de la concupiscence, une fois celle-ci entrée en ébullition. Et lorsque la concupiscence entre en ébullition, elle domine le cœur. Le cœur devient avide, c'est-à-dire que la concupiscence le contraint à la servir et en fait son instrument.

Ainsi le pouvoir de la passion et de la concupiscence est avec l'âme et demeure dans le ventre. Quant au pouvoir de la connaissance, accompagné de l'intellect, de la science, de la compréhension, de la mémoire et de l'entendement, il se situe dans la poitrine. Dieu plaça la connaissance dans le cœur interne, la compréhension dans le cœur externe et l'intellect dans le cerveau, avec la mémoire pour compagne. Il pourvut la demeure de la concupiscence d'une porte qui donne sur la poitrine, c'est pourquoi la fumée des concupiscences apportées par la passion s'élève jusqu'à arriver à la poitrine et encercler le cœur externe (*fu'ād*). Les yeux du cœur interne restent alors [voilés] par la fumée. On appelle cette fumée la stupidité, [car] elle empêche les yeux du cœur interne de voir ce que la lumière de l'intellect a mis en ordre pour lui.

Il en va de même pour la colère. Lorsqu'elle s'élève, elle est semblable à une nuée qui se dresse devant les yeux du cœur interne, de telle sorte que l'intellect est caché. En effet, l'intellect a son siège dans le cerveau et il rayonne jusqu'à illuminer la poitrine, mais si cette nuée – la nuée de la colère – s'élève de la cavité abdominale jusqu'à la poitrine, cette dernière s'en trouve envahie et les yeux du cœur externe en demeurent aveuglés. En effet le rayon de lumière émanant de l'intellect est rompu car la nuée constitue un obstacle entre lui et le cœur externe.

[De la même manière], le cœur externe du mécréant se trouve dans l'obscurité de la mécréance. Il s'agit de l'incirconcision (*ghulfa*) dont Dieu – exalté soit-Il – fait mention dans Sa Révélation. « Ils ont dit : 'Nos cœurs sont incirconcis (*qulūbu-na ghulfu*)' »[515]. [p.40] Il dit aussi – exalté soit-Il : « Oui, leurs cœurs restent sur ce point dans un abîme d'erreurs (*fi ghafla*). »[516] Ainsi en est-il du cœur externe du croyant qui est [plongé] dans la fumée des concupiscences et les nuées de l'orgueil. En cela consiste l'inadvertance (*ghafla*). L'orgueil est à l'origine de la colère. Il se manifesta dans l'âme lorsque celle-ci perçut à quel point Dieu

[515] Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 88.
[516] Sourate XXIII (Les croyants/*Al-Mu'minūn*), verset 63.

– exalté soit-Il – se rendit proche d'elle lorsqu'Il la créa et dès lors, Il resta en elle. Ainsi [s'achève] la description de l'extérieur et de l'intérieur de l'homme.

L'élection de Dieu (*al-jibāya min Allāh*) – exalté-soit-Il – et Sa préférence se portèrent sur un seul sur mille. Il en resta donc neuf-cent-quatre-vingt-dix-neuf dont Il détourna Son attention. Il porta Son attention sur un fils d'Adam sur mille. Le Jour des Décrets par l'attention portée (*yawm al-maqādīr bi-l-bāl*), Il distribua alors ses parts de [faveurs], mais Il les refusa à ceux qui ne Lui prêtèrent pas attention et furent ainsi frustrés de leurs parts. Puis, lorsqu'Il fit sortir les hommes [sous forme] de particules des reins d'Adam, Il leur fit don de la parole. Ceux qui furent favorisés de Son attention le reconnurent de bon gré (*ṭaw'an*) en réponse à Sa question – qu'Il est puissant et grand : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? ». Ceux qui furent frustrés de Ses parts de faveurs et ne furent pas touchés par Son attention le reconnurent [et répondirent] « certes oui », mais de mauvais gré (*karhan*). Ainsi dit-Il – qu'Il est puissant et grand : « Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre se soumet à Lui, de gré ou de force »[517]. Il les sépara alors en deux groupes, l'un à droite et l'autre à gauche, puis Il dit – exalté soit-Il : « Peu m'importe que ceux-ci aillent au Paradis », c'est-à-dire « Peu m'importe que Mon pardon les atteigne », « Peu m'importe que ceux-ci aillent en enfer », c'est-à-dire « Peu m'importe où ils vont ». Puis Il les remit dans les reins d'Adam et les fit sortir au moment de passer en ce monde afin qu'ils accomplissent les œuvres [conformes à Ses prescriptions] et fassent la preuve [de leur fidélité]. Celui sur qui se portent l'élection (*jibāyat Allāh*) et le choix de Dieu (*ikhtiyār Allāh*) a le cœur oint, [p.41] c'est-à-dire lavé dans l'eau de la miséricorde afin qu'elle le purifie – selon Sa parole – qu'Il est puissant et grand : « L'onction de Dieu ! Qui peut, mieux que Dieu, donner cette onction ? »[518]. Puis Dieu lui donne vie au moyen de la lumière de la vie alors qu'il n'était auparavant qu'un morceau de chair creux. Lorsque Dieu lui donne vie avec la lumière de la vie, les yeux du cœur externe (*fu'ād*) se meuvent et s'ouvrent. Puis Dieu le guide de Sa lumière, qui est la lumière de l'unicité et la lumière de l'intellect. Lorsqu'elle brille dans sa poitrine et l'illumine, le cœur externe (*fu'ād*), qui est le cœur (*qalb*), s'établit dans cette lumière et connaît alors son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – selon Sa Parole : « Celui qui était mort, nous [l']avons

[517] Sourate III (La famille de 'Imrān/*'Āl 'Imrān*), verset 83 : « Désirent-ils une autre religion que celle de Dieu, alors que tout ce qui est dans les cieux et sur la terre se soumet à Lui, de gré ou de force, et qu'ils seront ramenés vers Lui ? »

[518] Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 138.

ressuscité »[519], à savoir avec la lumière de la vie. Puis Il dit – exalté soit-Il : « et à qui nous avons remis une lumière pour se diriger au milieu des hommes »[520], à savoir la lumière de l'unicité avec laquelle il marche parmi les hommes. Puis Il fait revenir le cœur à Lui au moyen de cette lumière afin que l'âme s'apaise et trouve le repos du fait qu'Il est l'Unique et qu'il n'y a pas d'autre dieu que Lui. À ce moment-là, la langue professe qu'il n'y a pas d'autre dieu que Dieu, [cette profession] découlant de l'apaisement de l'âme et de sa conformation au cœur, et ce, conformément à Sa parole – qu'Il est puissant et grand : « Il n'appartient à personne (*li-nafs*) de croire sans la permission de Dieu. »[521] Et : « Ô toi ! Âme apaisée (*al-nafs al-muṭma'inna*) ! »[522] L'âme s'apaise au moment où elle voit l'éclat que l'intellect fait briller devant les yeux du cœur externe (*fu'ād*), l'éclat de l'unicité du Seigneur – qu'Il est puissant et grand. Elle goûte alors la douceur de l'amour de Dieu – exalté soit-Il – qui parvient jusqu'au cœur avec la lumière de l'unicité. Quand donc elle voit cet éclat, elle goûte la douceur de l'amour qui est dans la lumière de l'unicité. Elle s'apaise et trouve le repos en Son unicité et professe qu'il n'est pas d'autre dieu que Dieu, selon cette parole [p.42] : « Dieu vous a fait aimer la foi ; Il l'a fait paraître belle à vos cœurs. »[523] Lorsque l'âme est attirée par cet éclat, elle a en aversion l'incroyance, la débauche et la désobéissance, car le croyant qui commet un péché ne désobéit qu'en raison de la concupiscence et de la convoitise, tout en ayant en aversion la débauche et la désobéissance. Mais malgré cette aversion, il tombe dans la débauche et la désobéissance par inadvertance. En effet, contrairement à Iblīs, il n'a pas [expressément] pour but la débauche ni la désobéissance, car cette aversion est présente en lui bien que la concupiscence le domine. L'aversion provient de l'unicité qui est en lui mais le cœur est asservi, l'intellect caché et la poitrine envahie par la fumée de la concupiscence. L'âme, du fait de ce qu'elle transmet, asservit le cœur car l'intellect a été dominé, la connaissance s'est retirée, l'entendement s'est dispersé, la mémoire avec l'intellect est cachée dans le cerveau et l'âme a commis son péché du fait de la force

---

519 Sourate VI (Les troupeaux/*Al-An'ām*), verset 122 : « Celui qui était mort, que nous avons ressuscité et à qui nous avons remis une lumière pour se diriger au milieu des hommes, est-il semblable à celui qui est dans les ténèbres d'où il ne sortira pas ? »

520 *Ibid.*

521 Sourate X (Jonas/*Yūnus*), versets 99-100 : « Si ton Seigneur avait voulu, tous les habitants de la terre auraient cru. Est-ce à toi de contraindre les hommes à être croyant, alors qu'il n'appartient à personne de croire sans la permission de Dieu ? Il fait sentir le poids de sa colère à ceux qui ne comprennent pas. »

522 Sourate LXXXIX (L'aube/*Al-Fajr*), verset 27. Versets 27-30 : « Ô toi ! Âme apaisée ! Retourne agréée vers ton Seigneur, satisfaite et agréée ; entre donc avec mes serviteurs ; entre dans mon Paradis ! »

523 Sourate XLIX (Les appartements privés/*Al-Ḥujurāt*), verset 7 : « Dieu vous a fait aimer la foi ; il l'a fait paraître belle à vos cœurs, tandis qu'Il fait détester l'incrédulité, la perversité et la désobéissance. »

qu'elle trouve dans la concupiscence. L'ennemi [entraîne le serviteur à] repousser, différer et remettre à plus tard sa demande de pardon à Dieu qui lui ferait trouver refuge auprès de Lui, il le fait atermoyer afin qu'il ne se repentisse pas, de telle sorte qu'il influence et excite son cœur [en son sens].

Lorsque le serviteur répond à cette description, il reçoit l'ordre de combattre (*mujāhada*) car Dieu dit – qu'Il est puissant et grand : « Combattez pour Dieu, car Il a droit à la lutte que les croyants mènent pour Lui »[524]. Puis, lorsque Dieu sut que le combat était dur et pénible pour les serviteurs, Il les instruisit de Son don, de Son bienfait, de Sa bienveillance et de Sa bonté envers eux car Il dit – qu'Il est puissant et grand : « C'est lui qui vous a choisis (*ijtabā-kum*). » Il leur fait donc savoir que s'Il ne les avait pas élus, si Son choix ne s'était porté sur eux, ils n'auraient pas reçu la lumière de la miséricorde ni la lumière de la connaissance, car ils étaient captifs aux mains de l'ennemi, bois prêt à brûler au feu. Il les informa donc qu'Il les avait élus puis Il dit – qu'Il est puissant et grand [p.43] : « Il ne vous a été imposé aucune gêne dans la religion »[525]. Dieu leur fait ainsi savoir ceci : « Lorsque J'ai imposé à vos membres de respecter Mes interdictions et d'accomplir Mes ordres, Je ne vous ai pas oppressés au point que vous en ressentiez de la gêne ; au contraire, Je vous ai permis et J'ai ouvert largement pour vous [le champ] de ce qui ne vous oppresse pas, afin que vous soyez délivrés de la frayeur que vous inspire l'illicite. Je ne vous ai pas fait porter le poids de préceptes que vous seriez impuissants à supporter mais chaque précepte [est constitué] d'une part qui vous est licite et aisée et qui ne vous oppresse pas, chaque concupiscence [est constituée] d'une part que Je vous interdis et d'une autre que Je vous permets. J'ai fixé des limites à chacun des sept membres et Je vous ai chargés de les garder. Et les sept membres sont la langue, l'ouïe, la vue (*baṣar*), les mains, les jambes, le ventre et le sexe. J'ai fait du ventre la demeure de la concupiscence. »

Si le serviteur désire parler, le pouvoir de la concupiscence du parler sort du ventre jusqu'à la poitrine et au cœur qui est le prince des membres. Lorsque le pouvoir de cette concupiscence, sa douceur et le plaisir [qu'elle procure] dominent le cœur et que le pouvoir de la connaissance, sa douceur et le plaisir [qu'elle procure] sont cachés dans le cœur, que le pouvoir de l'intellect, son éclat et le ravissement [qu'il entraîne] sont cachés dans le cerveau,

---

[524] Sourate XXII (Le pèlerinage/*Al-Ḥājj*), verset 78 : « Combattez pour Dieu, car Il a droit à la lutte que les croyants mènent pour Lui. C'est lui qui vous a choisis (*ijtabā-kum*). Il ne vous a été imposé aucune gêne dans la religion, la religion de votre père Abraham. »

[525] *Ibid.*

que l'entendement est frappé de perplexité et ne peut plus discerner et que la lumière de la science s'éteint dans la poitrine, alors la rébellion apparaît sur les membres. Mais lorsque domine le pouvoir de la connaissance, sa douceur et le plaisir [qu'elle procure] et le pouvoir de l'intellect, son éclat et le ravissement [qu'elle entraîne], alors l'entendement s'aiguise, la [lumière de la] science brille, se répand et illumine le cœur interne qui se fortifie, se redressant et tournant les yeux du cœur interne en direction de Dieu – exalté soit-Il. Le secours et le don de Dieu lui parviennent, et apparaît la résolution d'abandonner la rébellion qui se présente.

Or, lorsque la résolution apparaît, le cœur trouve la force de se détourner de l'âme et de [p.44] renoncer à ce qu'elle a décidé d'entreprendre. Elle est subjuguée et fond, le bouillonnement de la concupiscence se calme, le plaisir meurt, les veines se tranquillisent, l'image de cette rébellion s'efface de la poitrine et le serviteur est délivré.

Il reçoit l'ordre de combattre lorsque se présente dans sa poitrine le souvenir (*dhikr*) d'une chose que Dieu – qu'Il est puissant et grand – a déclarée illicite. En effet, lorsqu'un souvenir se présente à l'âme, elle s'agite à cause de l'excitation que provoque en elle la passion, l'ennemi envoie l'éclat attirant qui a été placé devant lui et ouvre un passage jusqu'à la poitrine du serviteur pour le leurrer. Cet éclat attirant est la joie que nous avons décrite, qui est dans la porte du feu de l'Enfer. L'origine [de la passion] est la joie et son principe est l'éclat attirant. Tous deux ont été créés à partir du feu. La concupiscence (*shahwā*) est ainsi nommée car elle rend l'âme joyeuse (*ihtishāsh*), comme le dit l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui : « Le feu est entouré des concupiscences. » C'est pourquoi 'Umar[526] – que Dieu l'agrée – dit dans l'un de ses sermons : « L'Ennemi est avec le monde, ses pièges sont avec la passion et sa ruse est avec les concupiscences. » En effet, l'ennemi parvient jusqu'aux serviteurs à travers les joies du monde et leur éclat attirant. Il guette la passion qui agite violemment l'homme afin de le tromper par ruse au moment où la concupiscence s'empare de l'âme. Cela devient en effet une ruse, car une partie de ces concupiscences est permise, et une partie interdite, et l'Ennemi trompe le serviteur avec ce qui lui est permis afin de l'entraîner jusqu'à ce qui lui est défendu. En effet, l'âme est bête : si elle commence par le licite et qu'on le lui permet, elle continuera avec l'illicite s'il ne se trouve dans le cœur de quoi faire barrage à l'âme et l'écarter de l'illicite, ni de quoi s'opposer

[526] 'Umar b. Khaṭṭāb, second calife (r.13-23/634-644).

à elle pour l'empêcher de continuer. Or, la force du cœur provient de la lumière. [p.45] Lorsque le serviteur combat, ce combat consiste à redresser et éduquer son âme.

L'éducation de l'âme consiste à la priver du licite afin qu'elle ne convoite pas l'illicite. En effet, l'âme s'est habituée au plaisir de parler en parlant, et si le serviteur lui impose le silence sur ce dont elle ne doit [effectivement] pas parler, afin qu'elle prenne l'habitude de garder le silence plutôt que de parler de ce qui ne lui est par permis, la concupiscence de la parole meurt. Le serviteur trouve alors appui et force en sa sincérité et ne prend la parole qu'en vérité. Son silence comme sa parole sont un culte rendu à Dieu car lorsqu'il parle, il parle en vérité, lorsqu'il garde le silence, il garde le silence en vérité, car il craint de blesser quelqu'un. Il en va de même de la concupiscence du regard, car l'âme est habituée au plaisir de jeter son regard n'importe où, sans faire attention, et si on ne l'oblige pas à baisser le regard [afin de ne pas voir] ce qu'il ne faut pas – c'est-à-dire à soumettre l'œil et à baisser le regard –, elle s'habitue à porter son regard [partout], ne saisissant pas les choses. Ainsi, lorsque le serviteur voit quelque chose d'illicite, il ne [peut] maîtriser son regard, car la concupiscence a déjà pris possession de son œil. Mais lorsqu'il oblige son œil à détourner le regard et à le diriger par terre – qu'il marche, qu'il se lève ou qu'il s'asseye –, la concupiscence du regard qui se porte sur toutes les choses meurt, l'âme s'habitue à détourner le regard et à le baisser. Et lorsqu'il regarde, il regarde en vérité, lorsqu'il détourne le regard, il le fait en vérité. Qu'il regarde ou qu'il détourne le regard, c'est un culte rendu à Dieu. Il en va de même avec la concupiscence de l'ouïe, des mains, des pieds, du ventre et du sexe. Et le combat ici, si le serviteur est déterminé à combattre l'âme, consiste à obliger chacun des sept membres à se sevrer de son acte propre, qu'il soit licite ou illicite, afin que meure la concupiscence. Car cette concupiscence est une et Dieu – exalté soit-Il – en a rendu une partie licite et l'autre illicite afin de mettre à l'épreuve les serviteurs, ainsi en a-t-Il disposé pour eux. Ce qu'Il sait bon pour eux, ce qui les rend intègres, Il le leur a permis, et ce qu'Il sait qui va les corrompre et les conduire à la dépravation, Il le leur a défendu. Et ce qui est permis est licite et ce qui est interdit est illicite. Il en est ainsi de la parole : elle possède une unique concupiscence [p.46] dont une partie est licite et l'autre illicite ; de l'écoute des sons et des voix : une partie est licite, l'autre illicite ; du regard sur les choses : une partie est licite, l'autre illicite ; [de la main qui] prend et donne : une partie est licite, l'autre illicite. Il en va de même de la marche, du ventre et du sexe. À chaque membre correspond donc une unique concupiscence. Dieu a rendu licites au serviteur la satisfaction de cette concupiscence et le contentement de cette avidité selon telle prescription et telle disposition, et Il les a rendus

illicites selon telle autre prescription et telle autre disposition. [C'est le cas de] la femme avec laquelle un homme couche parce qu'il est marié avec elle – et elle lui est alors licite – ou avec laquelle il couche sans être marié – et elle lui est alors illicite. Et ainsi pour tous les mouvements qui proviennent des membres.

Dieu, en effet, a conclu avec le serviteur le Pacte [selon lequel] il n'use de ses membres que conformément à ce que Dieu permet dans la Révélation et à travers la bouche des envoyés. Le serviteur a donné son assentiment au Pacte en ce Jour-là, il est donc tenu [de respecter] son contenu et obligé d'y être fidèle. C'est pourquoi l'on dit « *bandah* »[527] en dialecte car il est tenu par ce à quoi il a donné son assentiment : obéir à l'ordre et à l'interdiction [de Dieu]. Et lorsqu'il est fidèle à cette « *bandakiyya* »[528], Dieu tient parole [et s'acquitte de Sa promesse], le Paradis.

Le serviteur s'engage donc dans le combat contre l'âme lorsque se présente à lui la pensée d'une concupiscence qui lui est interdite. Il incombe alors au serviteur de la combattre au moyen de son cœur, de ce qu'il y a en lui de connaissance, en s'attachant aux avertissements que Dieu – qu'Il est puissant et grand – lui a adressés en termes de promesse et de menace, de rappel de la mort, du Jour des Comptes, de la tombe, du Jour de la Résurrection et du Jugement, afin que l'âme et l'ennemi soient repoussés. Mais si le serviteur ne redresse ni n'éduque son âme, s'il ne l'habitue à renoncer à ce que nous avons mentionné précédemment, [à savoir] renoncer à cette concupiscence qui lui est permise afin que l'âme s'abaisse et trouve le repos, l'obligeant à avoir peur de Dieu – qu'Il est puissant et grand – et à Le craindre, alors il ne peut dominer son âme lorsqu'une [p.47] pensée se présente à elle et il est incapable de la calmer ; bien au contraire, c'est l'âme qui renverse le cœur à cause du pouvoir de la joie, de l'éclat attirant et de la concupiscence. Le cœur est alors prisonnier de l'âme après avoir été son prince souverain (*amīr*), car le principat du cœur (*imārat al-qalb*) vient de la connaissance, de ce qui lui a été donné comme lumières, celles que nous avons précédemment décrites : la lumière de l'intellect, de la mémoire, de la compréhension, de la science et de la quiétude (*sakīna*). Le serviteur est exhorté à engager le combat auquel Dieu – qu'Il est puissant et grand – a droit. Celui qui ne redresse pas son âme après cela, lorsqu'il combattra, sera parfois vainqueur, parfois vaincu. C'est pourquoi, pour une même concupiscence, on voit le serviteur tantôt obéir, tantôt se rebeller.

---

[527] Ce mot est le correspondant persan du mot arabe *'abd* (serviteur).

[528] Ce terme persan, arabisé dans sa forme, correspond quant à lui au terme *'ubūdiyya* (servitude).

Quant aux hommes sagaces, ils redressent leur âme et l'éduquent, ils la privent du licite et du permis afin que leurs membres trouvent le repos. Les membres trouvent le repos et le trouvent uniquement grâce à l'apaisement de la rébellion de la concupiscence animique ; ainsi, lorsque [les sagaces] usent de leurs membres, le cœur, en puissant souverain, utilise cette concupiscence en fonction de ce que lui fait voir l'intellect, de ce que l'intellect fait briller à ses yeux et de la limite que ce dernier lui assigne. Il l'éduque selon l'éducation même de Dieu – qu'Il est puissant et grand. De là il domine son âme et peut l'arrêter afin qu'elle ne dépasse pas les limites du licite tandis qu'il parle. S'il arrive à un point où il risque de médire ou de mentir, il domine son âme, se retient et s'abstient, car la concupiscence de la parole est déjà morte en lui. Il parle alors pour Dieu et cherche à Le satisfaire. Il en est de même pour le regard : s'il a redressé son âme afin que la concupiscence du regard meure, il la domine pour ce qui relève de l'illicite. Il domine également l'ouïe et l'ensemble des sept membres.

On raconte que Sahl b. ʻAlī al-Marūzā – que Dieu le prenne en Sa miséricorde –, lorsqu'il allait au marché, se bouchait les oreilles avec du coton et dirigeait son regard par terre. Quand il allait chez son frère, [p.48] il disait à sa femme qui se trouvait dans la maison avec lui : « Ne te montre pas à moi ! » Il prit un temps cette habitude puis il l'abandonna, jeta le coton [de ses oreilles], releva le regard vers les gens et dit à la femme de son frère : « Fais comme bon te semble ! » Ainsi fit-il une fois qu'il constata que sa concupiscence était morte.

On raconte que ʻĀmir b. ʻAbd al-Qays – que Dieu, exalté soit-Il, le prenne en Sa miséricorde – dit : « Je ne me soucie pas plus d'une femme que je croise que d'un mur. » On raconte que l'un des disciples dit : « J'ai contraint mon âme au silence avec de petits cailloux que j'ai mis dans ma bouche. » Il les ôtait de sa bouche lorsqu'il mangeait puis les remettait une fois qu'il avait terminé. Il faisait de même lorsqu'il priait. Il continua ainsi quarante ans, jusqu'à ce que son âme fût contrainte au silence. Alors il jeta les cailloux. On nous a rapporté que l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui –, passant à côté d'un homme qui jouait avec sa barbe durant sa prière, dit : « Si le cœur de celui-ci était soumis, ses membres se soumettraient. » Le cœur se soumet cependant lorsque se manifestent à lui la grandeur et la majesté de Dieu – qu'Il est puissant et grand – qui suscitent en l'âme la peur, la crainte et la pudeur vis-à-vis de Lui et qui font que le cœur [Le] redoute. En effet, lorsque l'âme prend peur et se soumet, le cœur redoute Dieu et est saisi de honte, les membres se tranquilisent, le cœur les maîtrise et les maintient dans les limites fixées par Dieu. Mais si le serviteur cesse de redresser son âme, l'impétuosité des concupiscences ainsi que leur douceur

et leur éclat cernent le cœur, tels de la fumée ou des nuages, et l'illumination ne [peut] se vérifier car les lumières sont cachées par l'allégresse, le charme, l'éclat, la douceur et le plaisir qui se trouvent dans les concupiscences. Ainsi la lumière de la grandeur et du pouvoir ne se manifeste pas dans toute sa majesté dans la poitrine et le serviteur perd l'action que la peur, la crainte et la pudeur exercent sur le cœur et l'âme. L'âme est frappée d'avidité à cause de l'ennemi qui la leurre et lui fait miroiter des espoirs trompeurs et des illusions mensongères. Il lui fait repousser à plus tard le moment d'aller implorer [Dieu pour recevoir de lui] l'abondance de Sa miséricorde, la profusion de Son pardon et de Sa magnanimité, qui produisent la repentance dans l'âme pour s'opposer au péché avec courage.

[p.49] Les hommes sagaces ont recherché l'origine de ces choses et constaté la même chose que ce que nous avons dit. Ils en sont arrivés à la conclusion que le redressement [de l'âme est nécessaire]. Ils se sont dit en effet : « Nous avons constaté que l'âme se livre à une joie exubérante et immodérée. Elle poursuit sans cesse la joie à tel point qu'elle est remplie de la joie que procurent les choses. Elle se trouve dans un état semblable à celui de l'homme ivre qui ne revient pas de son ivresse. »

Elle se réjouit de tout ce qu'elle obtient de ce monde, état, bien ou aisance, que ceux-ci appartiennent au domaine du permis ou non. Or cette joie est un poison qui circule dans les veines jusqu'à se répandre dans tout le corps et remplir le cœur de sa douceur. Celui-ci est alors pris d'une joie exubérante et immodérée et ne se souvient plus ni de la mort, ni du Jour de la Résurrection, ni du Jour où il faudra rendre des comptes, ni des terreurs du Jour de la Résurrection, et cette joie tue le cœur. L'âme poursuit sans cesse la joie et y prend goût, la concupiscence se renforçant et gagnant en intensité. Cette joie est blâmable et Dieu – qu'Il est puissant et grand – blâme cette joie lorsqu'Il dit dans le Livre : « Ils ont joui de la vie de ce monde. Qu'est donc la vie de ce monde en comparaison de la vie dernière, sinon une jouissance éphémère ? »[529] Il dit aussi – exalté soit-Il : « Ne te réjouis pas ! Dieu n'aime pas ceux qui se réjouissent ! »[530] Dieu indique quelle est la joie louable et Il y invite [les serviteurs] : « Voilà une grâce et une miséricorde de Dieu, que les hommes s'en réjouissent ! C'est un bien beaucoup plus précieux que ce qu'ils amassent[531] ! » Lorsque le serviteur se réjouit de ce dont Dieu – qu'Il est puissant et grand – l'a gratifié de préférence aux autres

[529] Sourate XIII (Le Tonnerre/*Al-Ra'd*), verset 26.
[530] Sourate XXVIII (Le Récit/*Al-Qaṣaṣ*), verset 76.
[531] Sourate X (Jonas/*Yūnus*), verset 58.

serviteurs, puisqu'Il lui a fait don de la connaissance et de l'intelligence, son cœur est illuminé, son âme s'adoucit, et tous deux s'allient pour rendre grâce à Dieu et Le louer. Le serviteur mérite alors encore plus [de bienfaits], ainsi que le dit Dieu – qu'Il est puissant et grand : « Si vous êtes reconnaissants, Je multiplierai pour vous Mes bienfaits[532]. » Qu'il trouve de la joie en cela attire à lui un surcroît [de bienfaits]. Cette joie-ci est une thériaque [p.50] et cette joie-là un poison ; or, le poison ne fait pas de mal à celui qui boit la thériaque ; cette joie-là est un poison car elle est revêtue d'un éclat trompeur, elle est faite du feu de la porte de l'enfer – et elle est le lot d'Iblīs. La passion avec l'ennemi se transmet à l'homme au moyen de ces choses mondaines afin de le soumettre à la tentation : ou bien l'homme se réjouit de ces choses et en fait usage à tort et à travers, pour se divertir, ou bien il se tourne vers son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – et la demeure qu'Il lui a préparée. Dans Sa Révélation, Il dit en effet – qu'Il est puissant et grand : « L'amour des biens convoités est présenté aux hommes sous des apparences belles et trompeuses » avant de mentionner les femmes, les enfants, les lourds amoncellements d'or et d'argent, les chevaux racés, le bétail et les terres cultivées. Puis Il dit – exalté soit-Il : « C'est là une jouissance éphémère de la vie de ce monde, mais le meilleur lieu de retour sera auprès de Dieu. »[533] Si le serviteur se réjouit des apparences belles et trompeuses que l'amour de cet éclat attirant et de sa concupiscence fait parvenir jusqu'à son cœur, il manque « le meilleur lieu de retour ». Et Dieu – qu'Il est puissant et grand – a décrit quel était ce lieu : « Dis : 'Vous annoncerai-je une chose meilleure pour vous que tout cela ?' » et Il explicite à qui [ce lieu] est destiné : « Ceux qui craignent leur Seigneur trouveront pour toujours auprès de Lui des jardins où coulent des ruisseaux[534]. » Il dépeint ce qui se trouve [dans ces jardins] puis Il donne une description claire de ceux qui Le craignent lorsqu'Il dit – qu'Il est puissant et grand : [ce sont] « ceux qui sont patients, sincères et pieux, …qui font l'aumône et qui implorent, dès l'aube, le pardon de Dieu[535]. » [Enfin] Il met en garde : « Que vos richesses et vos enfants ne vous distraient pas du souvenir de Dieu[536]. » Celui qui est occupé par la joie et son éclat attirant, dont le cœur est dominé par l'amour de ces concupiscences, est distrait du souvenir de Dieu – qu'Il est puissant et grand. Il

---

[532] Sourate XIV (*Ibrāhīm*), verset 7.

[533] Sourate III (La famille de 'Imrān/*'Āl 'Imrān*), verset 14 : « L'amour des biens convoités est présenté aux hommes sous des apparences belles et trompeuses, tels sont les femmes, les enfants, les lourds amoncellements d'or et d'argent, les chevaux racés, le bétail, les terres cultivées : c'est là une jouissance éphémère de la vie de ce monde, mais le meilleur lieu de retour sera auprès de Dieu. »

[534] *Ibid.*, verset 15.

[535] *Ibid.*, verset 17.

[536] Sourate LXIII (Les hypocrites/*Al-Munāfiqūn)*, verset 9. *Cf.* Sourate XXIII (Les croyants/*Al-Mu'minūn*), verset 9.

manque à la piété (*taqwā*), à la patience, à la sincérité et à l'assiduité dans la prière, cela le rend incapable de [p.51] s'éveiller de son sommeil et d'implorer le pardon de Dieu dès l'aube. Les satisfaits redressent leur âme et l'éduquent en la privant [même] des concupiscences qui leur sont permises. Ils ne lui permettent [de satisfaire aucune] de ses concupiscences hormis ce qui est indispensable, en cas de nécessité, afin que l'âme s'amenuise et que la chaleur de ses concupiscences diminue. Puis ils intensifient les privations de l'âme afin qu'elle s'amenuise et s'épuise. Chaque fois qu'ils la privent d'une concupiscence, Dieu fait venir dans le cœur une lumière. Ainsi le cœur se fortifie et l'âme s'affaiblit. Le cœur revit par Dieu – glorifié et loué soit-Il – et l'âme meurt en laissant derrière elle les concupiscences. Le cœur s'emplit de lumières, l'âme se vide des concupiscences et la poitrine est alors illuminée par ces lumières. Le cœur mène l'âme par la peur, la crainte et la pudeur ; elles la maîtrisent et l'assujettissent. La maîtrise des cœurs sur les âmes passe par l'autorité accordée aux cœurs du fait de la connaissance qui est en eux. Et le cœur acquiert maîtrise et pouvoir sur l'âme dans la mesure où il l'éduque. Lorsque les lumières provenant du cœur brillent dans la poitrine et que celle-ci se vide des fumées des concupiscences, le cœur montre son pouvoir, l'âme se soumet alors et devient docile, elle se rend et se livre tandis que l'ennemi se cache et prend peur.

Quant à celui qui ne redresse pas son âme selon [la règle que nous avons énoncée], qui lui accorde ce qu'elle désire de licite, qui s'empresse d'accomplir des actes de piété pour se pavaner, il reçoit par avance une lumière comme récompense des actes de piété – cette lumière se trouve dans la poitrine – [mais] il n'a pas assez de force pour empêcher l'âme d'assouvir son avidité. En effet, il met en œuvre la partie licite des concupiscences [mais] sans intention (*bi lā niyya*). Il se trouve alors dépouillé : il ne lui reste ni bonne action ni rétribution. [Il ne lui reste que] sa corruption intérieure à cause de l'amour du monde, le désir et la crainte à l'égard des créatures, la peur de voir sa subsistance lui échapper, la peur des créatures, [p.52] l'envie et la haine secrète, la recherche de la grandeur, la gloire et les honneurs, l'amour du pouvoir temporel, l'amour de l'éloge et de la louange, l'orgueil et la vanité, la vantardise, la colère et l'emportement, les mauvaises pensées, l'avarice, le mépris, le tort fait aux autres, la fatuité et le laisser-aller. Le mal qui le frappe est grand : tant d'actes mauvais transparaissent en effet sur les actes du culte à cause de ces maux !

La corruption du cœur et la dévastation de la poitrine proviennent de la joie qui provient du monde et des états de l'âme. Chaque fois que la joie due aux choses croît dans l'âme, cette dernière se fortifie et se déchaîne, son pouvoir s'amplifie au point qu'elle devient

vorace, absorbante et se livre à une joie exubérante et immodérée. Lorsqu'elle désire quelque chose [auquel l'incitent] les concupiscences, le cœur n'a pas la moindre emprise sur elle et ne [peut] s'abstenir de ce qui est illicite. Et s'il s'en abstient, il n'évite pas [pour autant] le superflu. S'il évite le superflu en ne prenant que ce qui lui est nécessaire, il le fait par inadvertance, sans intention, ni [conscience qu'il devra en] rendre des comptes. Et s'il prend [ce qui lui est nécessaire] intentionnellement et [en pleine conscience qu'il devra] en rendre des comptes, il le fait sans faire mémoire du don. Et s'il fait mémoire du don, il le fait sans avoir la vision du don, de la bonté et de la munificence [de Dieu]. [Ainsi] manque-t-il perpétuellement à quelque chose, à quelque degré qu'il se trouve, car il est séparé de Dieu – qu'Il est puissant et grand – par un voile (*maḥjūb 'an Allāh*). Or, ce voile qui dérobe Dieu à son regard n'est autre que la joie pour ce qui n'est pas Lui – qu'Il est puissant et grand.

La joie louable en effet se divise en deux catégories : la joie pour Dieu – qu'Il est puissant et grand – et la joie pour la grâce de Dieu et Sa miséricorde. Dans la joie pour la grâce et la miséricorde de Dieu, le souvenir de l'âme est présent, et dans la joie pour Dieu, le souvenir de l'âme est absent car il disparaît dans le souvenir de son Maître. Dieu dit en effet dans Sa Révélation : « Voilà une grâce et une miséricorde de Dieu, que les hommes s'en réjouissent ! »[537] Il dit aussi d'après ce qui a été rapporté : « Dis aux véridiques : 'De Moi, réjouissez-vous ! À Mon souvenir, jubilez !' » Or, on [ne] se réjouit [p.53] au souvenir de Dieu – qu'Il est puissant et grand – [que] lorsque l'on voit la faveur dont Il nous oblige. [Ne] se réjouit en Dieu – qu'Il est puissant et grand – [que] celui qui parvient à Dieu – qu'Il est puissant et grand – et celui dont le pâturage se trouve auprès de Lui, dans l'un de Ses royaumes. Quant à ceux qui parviennent dans la proximité de Dieu – qu'Il est puissant et grand –, leur pâturage se trouve sous le trône, le lieu de la proximité.

Les hommes sagaces marchent jusqu'à Dieu – qu'Il est puissant et grand – sur ce chemin et se préservent de toute joie. Ils ne se réjouissent de rien de ce monde ni des œuvres pies sans qu'ils ne se disent : « Assurément, la corruption de nos cœurs provient de la joie de l'âme car celle-ci, lorsqu'elle se réjouit de quelque chose, maîtrise le cœur qui ne peut plus rien faire. Il ne nous revient pas d'établir une distinction entre les actes car nous ne marchons pas vers Dieu – exalté soit-Il – par des actes, mais par des cœurs qui se gardent de toute souillure et se purifient. »

---

[537] Sourate X (Jonas/*Yūnus*), verset 58.

Ce sont les joies de l'âme qui souillent le cœur. Il est alors séparé de Dieu – qu'Il est puissant et grand – par un voile. [Les sagaces] prémunissent leurs cœurs de toute chose, petite ou grande, qui lui procure de la joie, à cause du dommage que cette joie provoque. Qui ignore ce chapitre se préserve de l'illicite et de la faute, il s'empresse [d'accomplir] les actes de piété, il est extérieurement bien entretenu mais intérieurement, il est en ruine, car l'âme participe avec le cœur à l'ordonnancement de l'acte. Or, lorsqu'elle y participe, elle prend sa part, la passion allant toujours de pair avec l'âme, l'acte ne peut donc jamais échapper à celui qui en est le propriétaire. Il en est ainsi car les cœurs des serviteurs sont transportés (*awlaha*) par la Divinité (*'ulūhiyya*) de Dieu – qu'Il est puissant et grand. [p.54] Le cœur de celui qui se prémunit contre ce que charrie l'âme demeure toujours avec Dieu – qu'Il est puissant et grand –, quels que soient les états [animiques par lesquels il passe]. Il est toujours transporté d'amour pour Dieu – qu'Il est puissant et grand. Ce transport d'amour attache en effet le cœur à Dieu. Quant à celui qui cesse de prémunir son cœur contre les joies charriées par l'âme – joies elles-mêmes transmises [à l'âme] par la passion depuis la porte du feu de l'Enfer –, il est transporté par la passion. Les joies et l'amour qui viennent de Dieu transportent le cœur de celui qui se prémunit, et les joies mélangées à l'éclat trompeur, [qui proviennent de] la porte du feu de l'Enfer et de la passion, transportent le cœur de celui qui ne se prémunit pas.

L'homme sagace observe ce dont Dieu – exalté soit-Il – disposa pour l'homme, comment Il le créa et lui fit un cœur et une âme. Puis comment Il prépara pour les cœurs une place dans Sa grandeur afin qu'ils marchent jusqu'à cette place. Là est le lieu de leur séjour, si bien que le cœur, lorsqu'il use de ses membres, le fait en faisant mémoire de Dieu, honorant Sa grandeur, gardant, dans l'ensemble des mouvements de ses membres, les limites [qu'Il fixa], se pliant à Son ordre, s'abstenant de ce qu'Il interdit, y compris du moindre de Ses interdits, observant soigneusement Ses dispositions, se conformant à Son arrêt, et tout cela grâce à la force [qu'il tire] de la contemplation de la grandeur et de la majesté de Dieu devant lui. Alors il redoute Dieu, Le craint, éprouve de la peur à Son égard, met son espoir en Lui, est rempli de pudeur devant Lui, Le révère et honore Sa grandeur.

Dieu créa les joies à partir de la porte du feu de l'Enfer et l'éclat attirant à partir du feu et [tous deux] sont enveloppés de ce feu. Puis Il créa la passion, avec pour origine satan qui passe à travers ces joies jusqu'à l'âme de l'homme afin que celle-ci use de ces choses qui lui sont douces et tendres, bienfaisantes pour son corps, du fait de cette joie. Dieu éprouve Son serviteur par ces deux joies : l'une là-bas, devant Sa grandeur, dont la place se trouve dans les

cœurs, et l'autre ici, transmise par [p.55] la passion. La passion l'éloigne du transport amoureux résidant en cette place et le ramène ici. Celui qui se détourne de ce transport amoureux pour se tourner vers cet autre est séparé de Dieu – qu'Il est puissant et grand – par un voile. Il est emporté loin du transport amoureux [pour Dieu], son cœur suit l'âme lorsqu'elle revient au transport [provoqué par] la passion, il court alors à l'échec et à sa perte. Dieu – qu'Il est puissant et grand – met ainsi en garde Ses serviteurs : « Que vos richesses et vos enfants ne vous distraient pas du souvenir de Dieu. » Puis Il dit : « Ceux qui agissent ainsi sont les perdants[538]. »

L'argent et les enfants ne sont pas dégradants, mais être transporté par l'amour de l'argent et des enfants est dégradant. En effet, se réjouir et être transporté d'amour pour l'argent et les enfants distraient du souvenir de Dieu – qu'Il est puissant et grand. Si [le serviteur] n'a pas en lui la joie pour la grâce et la miséricorde de Dieu tandis que la passion l'appelle à se réjouir de l'argent – à cause de l'éclat attirant du monde, de son charme et du plaisir [qu'il procure] – et à se réjouir des enfants pour s'amuser, se distraire, briller, se pavaner et monter sur ses grands chevaux, alors l'argent et les enfants deviennent une tentation, à cause de son amour pour eux. En effet, il n'aime pas l'argent parce qu'il est pour lui une aide afin d'obéir à Dieu – qu'Il est puissant et grand – et il n'aime pas les enfants parce qu'ils sont une branche issue de sa lignée, sortie afin d'adorer son Maître, ni parce qu'ils sont pour lui un honneur auprès de Dieu – qu'Il est puissant et grand – du fait qu'ils L'ont adoré, mais il aime l'argent et les enfants pour accroître son prestige, se vanter, se gonfler et briller aux yeux des gens du monde, ainsi que le dit Dieu – qu'Il est puissant et grand – dans Sa Révélation : « Les richesses et les enfants sont la parure de la vie de ce monde. » Puis Il ajoute : « Mais les bonnes actions impérissables recevront une récompense meilleure auprès de ton Seigneur[539]. » La joie de celui qui aime l'argent et les enfants à cause de l'éclat attirant et de la joie [qu'ils procurent] provient donc du monde et son cœur est transporté par la passion et non par Dieu – qu'Il est puissant et grand. C'est pourquoi l'Envoyé de Dieu [p.56] – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : « Il n'y a pas sous le ciel de dieu que l'on adore au détriment du seul vrai Dieu – qu'Il est puissant et grand –, qui ne Lui soit plus haïssable que la passion. » Et Dieu dit – qu'Il est puissant et

[538] Sourate LXIII (Les hypocrites/*Al-Munāfiqūn)*, verset 9.
[539] Sourate XVIII (La caverne/*Al-Kahf*), verset 46.

grand : « N'as-tu pas vu celui qui prend sa passion pour une divinité ? »[540] Lorsqu'ils suivent leurs passions et ne redressent pas leurs âmes, les cœurs [des serviteurs] s'éloignent du lieu de la Divinité pour [suivre] la passion et se réjouir de ce que la passion transmet des joies du monde. Ils perdent alors [le respect] des limites [fixées par Dieu], abandonnent le culte dû à Dieu, ils trahissent le dépôt et leurs cœurs meurent à la vie du Vivant, Celui qui subsiste par Lui-même.

On rapporte que Mālik b. Dīnār[541] – que Dieu le prenne en Sa miséricorde – a dit : « Il est écrit dans certains livres : 'Ton secret est de faire revivre et d'atteindre la science de la certitude. Il t'incombe de dominer à chaque instant les concupiscences de ce monde car celui qui domine les concupiscences de ce monde distingue et sépare satan de son ombre'. » [Or l'ombre de satan], ce sont les concupiscences de ce monde lorsqu'elles sont accompagnées de la passion. Mais si [le serviteur] contente ses concupiscences tandis que son cœur se trouve transporté en Dieu – exalté soit-Il –, dans le royaume de la grandeur, il est semblable au prophète Sulaymān – la paix soit sur lui. [Bien que] souverain du monde de l'Orient à l'Occident, son cœur était, de tous les cœurs, le plus abaissé devant Dieu – qu'Il est puissant et grand – et Dieu – exalté soit-Il – ne lui imposa pas de restriction, car Il lui dit : « Voici Notre don, dispense-le et garde-le sans compter [542] ! » Puis Il ajouta : « Oui, Sulaymān a près de nous une place et un beau lieu de retour[543]. » Ainsi, [la charge de] compter fut ôtée à Sulaymān car il assouvit [ses concupiscences] tandis que son cœur était transporté d'amour pour Dieu – qu'Il est puissant et grand.

Nous avons déjà exposé ceci lorsque nous avons dit que le cœur du serviteur est placé entre le transport d'amour [tourné] vers le lieu de la grandeur et le transport d'amour pour la passion, [tourné] vers le lieu de la porte du feu de l'Enfer. Dans la grandeur se trouvent des joies et un éclat attirant, et dans la porte du feu de l'Enfer se trouvent également des joies et un éclat attirant. [p.57] Ces joies-là se trouvent dans le cœur, et ces joies-ci, celles de la porte du feu de l'Enfer, dans l'âme. La passion [provient de la porte du feu de l'Enfer], c'est un vent provenant du souffle du feu. Et ce qui transmet au cœur ces joies-là, c'est la lumière de la connaissance et la lumière de l'intellect qui, par la vue (*baṣar*) de ton cœur, fixent la

---

[540] Sourate XLV (Celle qui est agenouillée/*Al-Jāthiya*), verset 23.
[541] Mālik b. Dīnār (al-Sāmī al-Baṣrī, Abū Yaḥyā), ascète, sermonnaire et moraliste, m. 127/744 à Baṣra.
[542] Sourate XXXVIII (*Ṣād*), verset 39.
[543] *Ibid.*, verset 40.

lumière de la grandeur. Cette dernière revient alors sur toi accompagnée des joies. Les serviteurs se tiennent donc entre ces deux états.

L'être humain est nourri par les concupiscences dès qu'il sort du ventre de sa mère. Au fur et à mesure qu'il grandit, une joie croît en lui. Il s'agit de la joie de trouver plaisir et bien-être, de la joie de la vie dans ce qu'elle comporte d'éclat attirant et de charme. Puis, quand il devient un jeune homme et atteint l'âge de raison, il est assujetti aux prescriptions de la Loi, et il lui incombe d'être fidèle à l'islam, à ce qu'il ordonne et à ce qu'il interdit. C'est ce que, de cœur, il veut, mais l'âme se rebelle contre lui et il lui est nécessaire de la combattre afin d'exécuter l'ordre de Dieu – qu'Il est puissant et grand –, à savoir être fidèle à l'islam auquel il a donné son assentiment, et jouir demain du Paradis et du voisinage de Dieu – qu'Il est puissant et grand. Il est en effet appelé auprès de Dieu, lorsqu'Il dit – exalté soit-Il : « Fuyez auprès de Dieu ! »[544]. Et il est appelé au séjour de la Paix (*dār al-salām*), lorsqu'Il dit : « Dieu appelle au séjour de la Paix »[545].

Ceux qui combattent se divisent en deux groupes. Ceux [qui appartiennent] au premier gardent leurs membres, s'acquittent de leurs obligations, marchent vers Dieu – qu'Il est puissant et grand – par le cœur et ne s'adonnent à rien d'autre jusqu'à arriver à Lui – qu'Il est puissant et grand. Ceux [qui appartiennent] au deuxième groupe gardent leurs membres et s'acquittent de leurs obligations, dans la peine et l'effort, veillant et se tenant péniblement sur leurs gardes. Malgré cela, des fautes se mêlent [à leur effort] et s'amassent, ainsi que des souillures dont ils ne peuvent réchapper sains et saufs. C'est comme un berger à qui l'on confie sept brebis afin qu'il aille les faire paître dans sept vallées. Or, ces vallées regorgent de poisons mortels, de berges délabrées et de bêtes féroces [p.58]. Il se tient [donc] debout sur une colline, surveillant ses brebis. Lorsqu'elles mangent [une herbe] empoisonnée, il s'empresse de leur donner du bézoard, de la crème et du lait afin qu'elles recouvrent la santé. Lorsque l'une glisse et tombe du haut d'une berge et se rompt un membre, il consolide et bande la patte cassée pour qu'elle se rétablisse. Lorsque [ses brebis] sont exposées aux bêtes sauvages, il repousse ces dernières et les chasse. Quant à celle que les bêtes [ont commencé] à lacérer, il l'arrache à leurs griffes et leurs crocs et la soigne jusqu'à ce qu'elle soit guérie.

---

[544] Sourate LI (Ceux qui se déplacent rapidement/*Al-Dhāriyāt*), verset 50.
[545] Sourate X (Jonas/*Yūnus*), verset 25.

Dieu en effet confia les sept membres au serviteur afin qu'il les surveille et [les empêche de] dépasser les limites [du licite]. Si le serviteur transgresse [ces limites], il désobéit à Dieu – qu'Il est puissant et grand –, trahit le dépôt, s'égare lui-même, tombe à un rang [inférieur] et s'éloigne de Dieu – qu'Il est puissant et grand. Or s'il s'éloigne de Dieu, il s'éloigne de la Miséricorde. Il est alors réprouvé et abandonné à lui-même. L'Ennemi le fait prisonnier et l'emmène jusqu'au feu de l'Enfer. En effet, lorqu'il est fait prisonnier par l'Ennemi, la force de son cœur s'en va, l'âme agit en maître, s'adonne sans discernement à chaque concupiscence et ne prête plus attention à ce qui est licite ou illicite, courant ainsi à sa perte.

Telle est donc la position du serviteur quant [au devoir de] surveiller ses membres : Dieu dit – exalté soit-Il : « Ceux qui gardent fidèlement les dépôts (*'amānāt*) qu'on leur a confiés et qui remplissent leurs engagements, voilà ceux qui seront honorés dans les Jardins ! »[546].

Sāliḥ b. ʻAbd Allāh nous a rapporté ceci, qu'il tenait de Jarīr, qui le tenait de Layth, qui le tenait de Ibn Abī Najīḥ, qui le tenait de ʻAbd Allāh b. ʻUmar[547] – que Dieu l'agrée : « Le premier membre que Dieu créa en l'homme est son sexe. » Puis il s'adressa à l'homme en disant : « Ceci est un dépôt que j'ai caché à tes yeux, ne t'y adonne en rien qui ne soit [conforme] à la droiture, car le sexe, tout comme la vue, l'ouïe, la langue, la main, le pied et le ventre, est un dépôt. Néanmoins, c'est le sexe que Dieu créa en premier car toutes les joies s'y trouvent réunies [p.59] lorsqu'on en use. Il constitue le plus puissant des plaisirs et c'est par lui que les gens entrent dans le feu de l'Enfer. On interrogea en effet l'Envoyé de Dieu : « Qu'est-ce qui fait aller les gens dans le feu de l'Enfer ? » Il répondit : « Les deux parties basses du corps : le ventre et le sexe. » Dieu a caché le sexe aux yeux de Son serviteur, c'est-à-dire à Adam – la paix soit sur lui –, car Il le créa en premier et il est le secret de Dieu – qu'Il est puissant et grand – qui va de pair avec le secret du destin qu'Il ne découvre qu'aux gens du paradis. Dieu ordonna le secret du retour à cause de cela, parce que le sexe fut créé [comme recouvert d'un voile] à l'abri des regards. Dieu – qu'Il est puissant et grand – le

[546] Sourate LXX (Les degrés/*Al-Maʻārij*), versets 29 à 35 : « À l'exception des hommes chastes qui n'ont de rapports qu'avec leurs épouses et avec leurs captives de guerre – ils ne sont donc pas blâmables, tandis que ceux qui en convoitent d'autres sont transgresseurs. À l'exception de ceux qui gardent fidèlement les dépôts (*'amānāt*) qu'on leur a confiés et qui remplissent leurs engagements ; de ceux dont le témoignage est sûr ; de ceux qui s'acquittent de la prière ; voilà ceux qui seront honorés dans les Jardins ! »

[547] Fils du second calife ʻUmar b. al-Khaṭṭāb, il mourut en 73/693.

cacha à nos yeux, nous ordonna de le garder et le nomma ‘parties naturelles’. L’ennemi avait l’ardent désir de déchirer ce voile afin que le sexe nous apparaisse. Auparavant en effet, il était voilé [aux yeux] d’Adam et Ève – que la paix soit sur eux – mais il leur apparut à cause de la désobéissance. Dieu dit – qu’Il est puissant et grand : « [Le démon] leur arracha leurs vêtements afin qu’ils voient leur nudité[548]. »

Cependant, chacun des sept membres est un dépôt [que Dieu nous a confié] car chaque membre possède une concupiscence et l’ensemble des concupiscences se trouvent dans l’âme. Si le serviteur use de ces concupiscences avec la permission de Dieu – exalté soit-Il – et atteint la limite qu’Il lui a fixée, il [reste dans le domaine du] permis. S’il va plus loin, jusqu’au [domaine de] l’interdit, il est blâmable. Dieu dit – qu’Il est puissant et grand : « Dis aux croyants de baisser leurs regards, d’être chastes[549]. » Puis Dieu fait leur éloge en disant : « Heureux les croyants qui se contentent de leurs rapports avec leurs épouses et leurs captives – on ne peut donc les blâmer[550]. » Il supprime le blâme sur l’usage du sexe lorsque les croyants en usent avec leurs épouses ou leurs captives, puis Il ajoute : « Tandis que ceux qui convoitent d’autres femmes que celles-là sont transgresseurs[551]. » Il blâme celui qui dépasse la limite qu’Il a fixée et il en est de même [p.60] pour chaque membre.

Ainsi le berger prend-il soin de ses brebis jusqu’à ce qu’il ait restauré ce qui est corrompu en elles, comme nous l’avons précédemment dit. Il en est de même pour celui qui arrête de combattre son âme : il garde ses membres dans les limites fixées par Dieu [dans l’usage] du regard, de la parole, de l’ouïe, de la main qui saisit ou donne, du ventre, du sexe. Et lorsqu’il est dominé, qu’il trébuche, qu’il est oublieux et inadvertant, il revient s’établir dans l’obéissance à Dieu – qu’Il est puissant et grand – en implorant Son pardon et en se repentant. C’est un serviteur qui s’efforce de demeurer dans la rectitude. Il n’est pas droit intérieurement car les concupiscences de son âme se dressent devant lui : il les repousse avec effort et lorsqu’il est inadvertant, il trébuche et tombe**.** Le chemin de ce serviteur aboutit à la demeure de la Paix, il n’y a pas de passage [qui s’ouvre à lui] plus loin que cela.

---

[548] Sourate VIII (Le butin/*Al-’Anfāl*), verset 28 : « Ô fils d'Adam ! Que le démon ne vous tente pas comme au jour où il a fait sortir vos parents du jardin en leur arrachant leurs vêtements afin qu'ils voient leur nudité. »

[549] Sourate XXIV (La lumière/*Al-Nūr*), verset 30.

[550] Sourate XXIII (Les croyants/*Al-Mu’minūn*), verset 5.

[551] *Ibid.*, verset 7.

Quant à celui qui redresse son âme et l'éduque, il la prive des plaisirs et des concupiscences afin de purifier son cœur et il mérite la proximité [de Dieu] par la purification de son cœur. Il préfère la joie en Dieu à la joie que la passion transmet à l'âme – joie qui provient des joies de ce monde. Dieu – qu'Il est puissant et grand – lui ouvre un chemin jusqu'à Lui et il poursuit sa route sans retourner à la demeure de la Paix, car lorsqu'il a entrepris de redresser son âme, il l'a fait avec sincérité et il ne s'arrête pas en chemin à ce qui [pourrait] lui procurer de la joie, même s'il s'agissait de la plus belle des actions. En effet, lorsqu'il se préserve de la joie des plaisirs de ce monde et de ses concupiscences, le cœur reçoit une lumière. Il lui devient alors facile de rejeter les concupiscences. Mais lorsqu'il s'empresse [d'accomplir] des œuvres pies, le cœur se réjouit de telles actions. Or, il lui incombe de se préserver aussi de cette joie. Il passe d'acte en acte afin de séparer l'âme de la joie que lui procure cet acte, car lorsqu'elle se réjouit d'une œuvre pie, elle s'apaise dans cet acte, et lorsqu'elle s'apaise en quelque chose qui n'est pas Dieu – qu'Il est puissant et grand – [p.61] elle cesse de marcher vers Lui et s'arrête à cet acte. La sincérité dans l'acte est exigée du serviteur. Or, la sincérité ne se trouve pas en lui parce que l'âme prend sa part sur cet acte, cette part étant la douceur qu'elle retire de l'amour de l'éloge et de la louange pour un tel acte. En effet, quand bien même le serviteur [chercherait à] agir de façon cachée et discrète, l'âme sait que les gens pressentent et s'aperçoivent qu'il agit ainsi, si bien que le serviteur s'habitue à ce que les gens connaissent [ses bonnes actions] et à ce que leurs yeux l'observent. Chez lui, aucun acte n'est limpide et il est incapable de se purifier. Il reçoit donc de tout cela l'agrément des sincères, non celui des véridiques.

Il incombe à celui qui débute en cette affaire de commencer par le jeûne. Qu'il jeûne deux mois de suite en signe de repentir et de retour à Dieu. Dieu – qu'Il est puissant et grand – promit dans Sa Révélation que les deux mois de jeûne qu'Il impose au serviteur constituent une expiation [des péchés], pourvu que ce soient deux mois consécutifs.[552] Puis il passe du jeûne à la rupture du jeûne en prenant une petite quantité de nourriture qu'il a préalablement morcelée, même s'il [doit] s'alimenter morceau par morceau tout au long de la journée. Il est meilleur pour lui de faire ainsi plutôt que de se remplir le ventre [d'un coup]. Puis il prend un repas, ce qui est par ailleurs recommandé par les médecins. Ils disent en effet : « Un seul repas par jour afin de reprendre des forces. » Mais cela ne rentre pas dans ce chapitre, car celui [à qui nous nous adressons] ne mange pas jusqu'à l'indigestion. Cependant,

[552] *Cf.* Sourate IV (Les femmes/*Al-Nisā'),* verset 92.

nous lui recommandons de manger petit bout par petit bout sa nourriture, prenant ainsi soin de lui-même, et de temps à autre, de prendre un peu d'un aliment plus gras afin que le vent [des passions] ne se déchaîne pas contre lui ni ne trouble ses veines, [mais] qu'il cesse de manger des friandises et des fruits. De même, [p.62] qu'il prive l'âme de tout ce qui lui procure une part et un état de joie et de plaisir, comme [par exemple] deviser avec ses frères et consulter des livres. Tout cela renferme les joies de l'âme.

En résumé, il lui incombe de déceler tout état et toute chose dans lesquels l'âme trouve une joie ou une réjouissance – un bienfait, un plaisir, l'attachement à une chose – et d'y renoncer. Chaque fois que l'âme s'enflamme pour quelque chose et qu'il le lui donne, elle y trouve sa joie. Il lui incombe donc de l'en priver, quand bien même il s'agirait d'une gorgée d'eau fraîche qu'elle voudrait boire. Il réfrène l'impétuosité avec laquelle elle désire le plaisir d'y trouver un rafraîchissement, il l'empêche de boire jusqu'à ce que son impétuosité se calme. Ce n'est qu'après seulement qu'il la désaltère. De cette manière, il l'emplit d'affliction et l'accable de peine, car l'âme est telle que si [le serviteur] la retient [loin] des joies de ces choses et de ces états, c'est comme s'il la mettait en prison. Il s'approche donc de Dieu – qu'Il est puissant et grand – par l'affliction et la peine de l'âme, et Dieu – qu'Il est puissant et grand – lui fait une avance sur sa récompense par une lumière dans le cœur. Par cette lumière, le cœur accroît sa force pour priver l'âme de ses concupiscences et lui prendre son pouvoir. Il s'en rend maître tandis qu'elle s'humilie et se fait petite. L'ennemi est chassé et paralysé, son piège et sa ruse sont déjoués. [Le serviteur] renonce à tout acte dans lequel il voit que l'âme trouve une joie et une accoutumance, y compris lorsqu'il en arrive aux œuvres pies. Même s'il était [en train de] lire le Coran, et que cela lui fût profitable et utile, il en priverait son âme, car lorsqu'elle trouve quelque chose de réjouissant, elle s'y accoutume, y trouve son apaisement, et attire le cœur vers cette accoutumance.

Le cœur qui parvient à entrer dans l'intimité de Dieu – qu'Il est puissant et grand –, à trouver son apaisement en Lui, à être transporté par Sa grandeur et à Lui porter un amour pur, [possède] la sincérité de ceux qui aspirent à leur Seigneur – qu'Il est puissant et grand –, [p.63] cheminent avec sincérité jusqu'à Lui et recherchent les demeures de la proximité avec Lui.

Il incombe [au serviteur] de dénier à l'âme toute joie à laquelle elle prend part jusqu'à ce qu'il atteigne son Seigneur – exalté soit-Il. Lorsqu'il atteint son Seigneur – qu'Il est puissant et grand –, Celui-ci remplit son cœur de joie, d'allégresse et de certitude et rien de ce

vers quoi il tend la main – [provenant] de ce monde ou de l'au-delà – ne lui nuit, car il l'agrée comme venant de Dieu, et s'il l'agrée comme de Dieu, il loue Dieu, Lui manifeste sa gratitude. Ses membres agissent droitement, gardant les limites, préservés par la peur de Dieu – qu'Il est puissant et grand : sa bouche fait mémoire de Lui, son ventre est reconnaissant et patient car son cœur est rempli de la joie pour Dieu – exalté soit-Il – et les joies mondaines n'y trouvent plus de place. Lorsqu'il se réjouit de quelque chose de ce monde, c'est en fait de la munificence de Dieu – exalté soit-Il – envers lui dont il se réjouit, de Sa providence, de Son ordonnancement et de Sa bonté. Ainsi le serviteur ne trahit pas le dépôt [que Dieu lui a confié], il ne renie pas les bienfaits [reçus de Lui], il n'oublie pas de faire mention de Lui, il ne commet pas d'acte répréhensible. En cela il use de ses membres comme un homme qui boit de la thériaque : ses veines s'en remplissent et s'il met la main sur un serpent ou un scorpion, leur venin ne lui fait aucun mal, car le venin ne peut se frayer un passage dans ses veines. Mais si le venin ne trouve pas de thériaque, il se fraie un chemin dans les veines, le sang se fige et l'homme meurt. Il en est de même pour les joies de ce monde : si elles passent dans les veines en suivant le circuit du sang et embrassent l'ensemble des membres, elles prennent le cœur et le font prisonnier.

Mais lorsque les lumières entrent dans le cœur du fait du redressement de l'âme selon l'ascèse que nous venons de rappeler, Dieu lui offre par avance la récompense de son ascèse, la poitrine se dilate et s'élargit, et l'au-delà devient alors visible pour le serviteur, comme s'il le voyait de ses propres yeux. Il contemple le Royaume avec cet œil, l'œil du cœur externe, dans cet espace élargi [où se déploie] et brille la lumière, dans la poitrine. Il voit quelque chose d'étonnant de la grandeur de Dieu – qu'Il est puissant et grand – et de Sa majesté, il voit la bonté de Dieu – qu'Il est puissant et grand – envers Ses serviteurs, Sa munificence à leur égard, [p.64] Sa bienfaisance envers eux et les dons qu'Il leur fait. Le cœur en est rempli de joie si bien que cette joie a le pouvoir de s'emparer de lui et de le retenir captif. Les joies en effet [ont la propriété de] circuler dans les veines jusqu'à les emplir. Une fois les veines [emplies de la joie pour Dieu], les joies mondaines [n'y] trouvent [plus] d'accès. Alors, lorsque [le serviteur] étend la main [pour prendre] ce qui lui est licite comme nourriture, boisson, vêtement, relations sexuelles, [lorsqu'il] s'empare de ce qui lui a été assigné [des choses] de ce monde, il l'agrée comme venant de son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – selon l'ordonnancement qu'Il a établi. Et s'il prend, il prend en vérité, s'il saisit, il saisit en vérité, s'il donne, il donne en vérité, le cœur affranchi de l'esclavage de l'âme et de ses tentations.

Cela se produit [de la manière suivante] : [prenons] l'exemple d'un homme qui possède une maison remplie de dinars. Si quelqu'un lui fait don d'une bourse contenant dix dinars, ce don ne produit aucune joie ni aucun effet sur son cœur et aucune joie ne se manifeste donc extérieurement. Et s'il porte sur lui cette bourse, qu'elle lui échappe et que l'argent qu'elle contient s'éparpille, ce préjudice ne laisse apparaître [aucune contrariété sur son visage] ni ne produit de tristesse en son cœur. Il n'est ni heureux de ce qu'il a reçu ni triste de ce qui est dépensé et a disparu, car son cœur est empli de la joie de tous les dinars qui remplissent sa maison. Il en est de même de celui qui se réjouit pour Dieu – qu'Il est puissant et grand. Il est riche de Dieu – qu'Il est puissant et grand. Après cela, les joies de ce monde ne le dominent plus car ce n'est pas du monde qu'il est riche mais de Dieu – exalté soit-Il. Telle est l'interprétation de ce propos de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui : « La richesse ne provient pas de la quantité de biens. La [véritable] richesse est celle de l'âme. » L'âme en effet s'enrichit au moyen de la richesse du cœur dont la lumière brille dans la poitrine. [p.65] Lorsque l'âme s'apaise du fait de la lumière de Dieu – qu'Il est puissant et grand – qui brille en elle, et lorsque cette lumière brille dans le cœur en direction de Dieu – qu'Il est puissant et grand –, alors tout ce que le monde [peut] offrir, du premier au dernier [de ses dons], apparaît comme néant en comparaison de ce que voit le cœur, qui transmet la vie à l'âme. Ceci est donc la situation de l'âme lorsqu'elle s'unit (*waṣala ilā*) à son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – au moyen de l'union du cœur (*wuṣūl al-qalb*).

Nous avons dit en effet que [le serviteur] ne laisse pas son âme poursuivre les œuvres pies. Chaque fois donc que l'âme se réjouit de quelque chose de ce monde ou d'un quelconque acte de piété, il l'écarte de cette joie afin de l'affliger, de telle sorte que le cœur se purifie des joies animiques. C'est alors qu'il lui est fait miséricorde, car lorsqu'il atteint ce degré, il demeure sans accoutumance ni joie. En effet, il a écarté l'âme des joies de la religion et de ce monde. Il préserve ses membres de tout ce que Dieu – qu'Il est puissant et grand – a interdit et de tout ce qui relève du superflu, mais il accomplit tous les préceptes et usages sans rien leur ajouter de plus, cette tâche étant suffisante. C'est pourquoi l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – dit : « Accomplis les devoirs dont Dieu t'a chargé, tu seras de ceux qui L'adorent le plus. Abstiens-toi de ce que Dieu interdit, tu seras de ceux qui Le craignent le plus. Aime pour les gens ce que tu aimes pour toi-même et tu seras croyant. » Le croyant parfait (*al-mu'min al-mustakmil*), digne du nom de croyant, est celui qui réalise en lui ces trois qualités, cela est suffisant. C'est un serviteur qui est véridique envers Dieu dans [sa condition] de servitude. Quant au reste des gens, ceux qui ne répondent

pas à ces qualités, ils se sont égarés et se livrent aux choses vaines et futiles, ils rendent un culte à Dieu – qu'Il est puissant et grand – autant que faire se peut, car leurs âmes éprouvent un bien-être du fait des plaisirs de leurs passions.

[p.66] On rapporte que Dāwūd – la paix soit sur lui – dit : « Ô Seigneur, tu m'as ordonné de purifier mon ventre par le jeûne et la prière, et par quoi purifierai-je mon cœur ? » Dieu répondit : « Par les peines et les afflictions, ô Dāwūd. » Le cœur en effet est souillé par les joies de l'âme et il ne se purifie pas comme 'Umar Nūḥ – la paix soit sur lui – en jeûnant et en priant, car le jeûne et la prière purifient [seulement] de tout ce qui est désobéissance [dans l'accomplissement] des piliers du culte. Il est bien plutôt purifié par ce qui fait partir les souillures de la joie, c'est-à-dire les peines et les afflictions. Lorsque tu prives l'âme de ses concupiscences, ces dernières dépérissent, leur embrasement décline ainsi que le bouillonnement de la passion et l'intensité de sa fumée ; les souillures de la joie disparaissent du cœur en même temps que s'en va la joie, et le cœur est purifié par les lumières qui y pénètrent. C'est comme des nuages noirs et poussiéreux qui, de ce fait, t'empêchent de voir le soleil : lorsqu'ils se dissipent et se dispersent, le soleil brille de tout son éclat. C'est alors que le cœur est prêt [à entrer dans] la proximité de Dieu – qu'Il est puissant et grand. Dieu – exalté soit-Il – a dit : « Ô vous qui croyez ! Craignez Dieu ! Recherchez les moyens (*al-wasīla*) d'aller à lui ! » [Les termes] *wasīla* et *waṣīla* ont le même sens, la *waṣīla* cependant consiste à unir une chose à une autre, et lorsqu'on a appliqué [ce terme] à la remémoration de Dieu – qu'Il est puissant et grand –, on en a tiré le [sens] de proximité en disant *wasīla*. On a remplacé la lettre *ṣād* par la lettre *sīn* et la lettre *sīn* par la lettre *ṣād,* afin que ce mot soit le plus noble, le plus élevé et le plus pur des mots. Dieu leur ordonne de chercher le moyen d'aller à Lui par la crainte. Et l'ensemble de ce qui a trait à la crainte [se trouve dans] ce que nous avons [précédemment] exposé, à savoir se prémunir – sauf en ce qui est indispensable – de toute chose de laquelle l'âme retire une joie : que ce soit parler ou [p.67] garder le silence, se lever ou s'asseoir, aller, marcher, se vêtir, manger ou boire, ou que ce soit un ami, la famille ou les enfants. Et lorsque le serviteur agit avec cette disposition, tu constates que son acte [accompli] pour Dieu – qu'Il est puissant et grand – est pur, car il agit avec peine et affliction, ou tristesse, et l'âme ne prend pas de part sur cet acte accompli pour Dieu. En effet, lorsque tu n'accomplis que ce qui est indispensable, tu brises la joie de l'âme et son empressement à [semer] la confusion – confusion dont tu vois qu'elle vient de l'âme – de telle sorte que la peine et l'affliction lui opposent [une résistance] durable.

Le combat (*jihād*) des véridiques consiste en ceci : porter un coup à la joie avec son contraire, [la tristesse], afin que Dieu les unisse à Lui (*'awṣala-hum*), une fois leurs poitrines emplies de peines et d'afflictions. Et lorsque Dieu les unit à Lui, Il les fait s'approcher de Lui, Il leur accorde une place devant Lui et Il les remplit de joie. Ils désirent Dieu ardemment et Dieu les rapproche de Lui. Plus Il les rapproche de Lui, plus ils Le désirent. L'ardeur de leur désir croît au point que leurs cœurs sont assoiffés. Leurs cœurs s'emplissent de tristesse au point d'en briser leurs vies et leurs jours. La tradition rapporte ceci : « L'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – était continuellement triste et méditatif. » Et l'on rapporte de lui – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – ce propos : « Il n'y pas de [meilleur] culte rendu à Dieu qu'une tristesse permanente. » Il est absolument nécessaire de faire ainsi et de s'attrister car le serviteur parvient (*waṣala ilā rabb*) [alors], au moyen du cœur, jusqu'à un Seigneur Glorieux, Généreux, il voit Sa grandeur et Sa majesté, Sa bienveillance et Sa munificence, et il reçoit de Lui l'amour. [p.68] Et l'imminence de l'union à Dieu (*al-wuṣūl ilay-hi*) par cette proximité et cette joie en Lui ne va pas sans la vision (*ru'ya*) de Dieu en Paradis.

D'après 'Anas b. Mālik[553] – que Dieu l'agrée : « L'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : 'Le croyant est celui en qui les gens ont confiance du fait de sa piété, la crainte de Dieu est le maître de son action. Dieu ne tiendra compte d'aucun des actes de celui qui ne le craint pas et qui de ce fait ne repousse pas la désobéissance lorsqu'il est confronté à elle.' » [La crainte consiste à] redouter Dieu – qu'Il est puissant et grand – en privé et en public, elle est modération dans la pauvreté comme dans la richesse, et sincérité dans le contentement comme dans la contrariété. Le croyant en effet régit son âme, il contente les autres de ce qu'il trouve bon pour lui-même. Le croyant est vertueux. Or, les créatures les plus aimées de Dieu – qu'Il est puissant et grand – sont celles qui sont les plus vertueuses. Le croyant, par sa nature vertueuse, atteint le degré de celui qui jeûne et veille tout en étant couché sur son lit, car une science s'élève en son cœur qui le rend témoin du Jour de la Résurrection. Il se rend compte que son âme n'est qu'un hôte en sa maison, et son esprit, qu'un invité de passage dans son corps. N'est véritablement croyant que celui qui se charge de son propre fardeau, accordant aux gens son pardon et recevant de son âme la peine, prodigue dans son obéissance à Dieu – qu'Il est puissant et grand –, tenant fermement à sa

[553] 'Anas b. Mālik (Abū Ḥamza), compagnon et traditionniste, m. à Baṣra vers 91-93/709-11.

religion, pudique et docile – car la première chose que reçut[554] le fils d'Adam de sa religion fut la pudeur –, le cœur abaissé devant Dieu – qu'Il est puissant et grand –, humble, affranchi et purifié de l'orgueil ; celui qui, dressé sur ses jambes, observe la nuit et le jour [se succéder], sait que sa fin [approche] et ne s'appuie pas sur le monde d'ici-bas comme le fait l'ignorant. L'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : « Assurément, lorsque l'on quitte ce monde, on laisse derrière soi les peines et les tristesses. Plus de tristesse pour le croyant après la mort, la joie et l'allégresse seules demeurent. » [p.69] 'Abd al-Jabbār b. al-'Alā' b. Yūsuf b. 'Aṭiyya nous a dit qu'il avait entendu Thābit al-Bunānī[555] – que Dieu, exalté soit-Il, le tienne en Sa miséricorde – mentionner ce propos qu'il tenait de 'Anas – que Dieu l'agrée : « Tandis que l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – marchait, il rencontra un jeune homme des 'Anṣār[556] et lui dit : 'Que deviens-tu Ḥāritha ?' Le jeune homme répondit : 'Je suis devenu un vrai croyant en Dieu – qu'Il est puissant et grand.' Le Prophète – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – lui dit : 'Prête attention à ce que tu dis, car toute parole [renvoie] à une réalité (*ḥaqīqa*)'. Ḥāritha dit : 'Ô Envoyé de Dieu, j'ai détaché mon âme de ce monde, passé mes nuits à veiller, mes jours à me priver d'eau. C'est comme si le Trône m'apparaissait au grand jour et que je voyais les gens du Paradis se rendre visite et les gens de l'Enfer souffrir'. Le Prophète lui dit : 'Mets en pratique ce que tu as vu'. [Puis il ajouta en aparté] : 'C'est un serviteur dont Dieu a illuminé le cœur par la foi.' Alors le jeune homme lui demande : 'Ô Envoyé de Dieu, demande pour moi à Dieu le martyre. Et l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – invoqua Dieu pour cela. On fit un jour appel à recrues pour la cavalerie. Ḥāritha fut le premier cavalier à enfourcher son cheval et le premier à tomber martyr. Sa mère le pleura, vint trouver l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – et lui dit : 'Ô Envoyé de Dieu, dis-moi où est mon fils ! S'il est au paradis, je ne le pleurerai plus et n'aurai pas de chagrin. Et s'il n'est pas au paradis, je pleurerai sur lui tant que je vivrai en ce monde'. Il lui répondit : 'Ô Umm Ḥārith, il n'y a pas qu'un seul paradis (*janna*) mais plusieurs, et Ḥārith se trouve dans le paradis le plus haut (*al-firdaws al-'a'lā*'). Elle repartit en souriant et en disant : 'Bravo ! Bravo ! Ḥāritha !' »

---

[554] Dans le texte édité, le verbe retranscrit est *fāta* mais cela ne correspond pas au sens général du texte. Une note des éditeurs indique que le manuscrit A et le manuscrit B donnent deux versions différentes de ce même verbe, dont aucune n'a de sens. Les éditeurs ont fait un assemblage entre les deux versions.

[555] Thābit al-Bunānī, ascète et traditionniste, m. 123/741 ou 127/745.

[556] 'Anṣār, les « auxiliaires », habitants de Médine qui se sont ralliés à Muḥammad. Les « auxiliaires » médinois sont ainsi distingués des Muhājirūn, soutiens mekkois du prophète.

[p.70] Abū ‘Abd Allāh – que Dieu, exalté soit-Il, le prenne en Sa miséricorde – a dit : « Le serviteur parvient jusqu’à cette demeure au moyen de ces lumières. Ne vois-tu pas ce que l’Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : ‘C’est un serviteur dont Dieu a illuminé le cœur par la foi’ ? »

Mon père m’a rapporté ceci : « Muḥammad b. al-Ḥasan al-Makkī nous a dit, d’après ‘Abd al-‘Azīz b. Abī Rawwād[557], qu’il faisait remonter à l’Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – le même ḥadīth que Yūsuf, à ceci près : « C’est comme si je voyais mon Seigneur siégeant sur Son trône pour juger Ses créatures. » Il fait savoir que la foi se trouve dans le cœur mais elle ne brille pas dans la poitrine, car les nuées provoquées par les concupiscences cernent le cœur dans la poitrine et les péchés l’envahissent. Mais lorsque le serviteur se repent, son cœur est poli par la repentance, et lorsqu’il combat l’âme et la redresse jusqu’à ce que la fumée des concupiscences ainsi que l’impétuosité de la passion se dissipent, les lumières viennent au secours de la foi qui se trouve dans le cœur, et ce dernier rayonne et brille dans la poitrine. C’est lorsqu’il brille dans la poitrine que [l’on dit] : « [Voici] un serviteur dont Dieu – qu’Il est puissant et grand – a illuminé le cœur par la foi. » Lorsque le cœur est illuminé par Dieu, il éclaire la poitrine. De cette lumière présente dans la poitrine émanent les choses qui parviennent jusqu’aux membres, accompagnées de la peur, la crainte et la pudeur. Ceux-ci agissent alors avec splendeur et éclat, en respectant les limites et la mesure ordonnées par Dieu.

On rapporte que l’Envoyé de Dieu – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : « Lorsque le serviteur commet un péché, un point noir tache son cœur. S’il recommence, une autre tache apparaît. Il ne cesse de se tacher [p.71] si bien que le cœur est tout noirci. Mais lorsqu’il se repent et se reprend, son cœur se polit. » En effet, c’est seulement par les lumières qu’il est poli jusqu’à briller comme un miroir lustré dans lequel se reflètent tels qu’ils sont le monde d’ici-bas et l’au-delà, ainsi que le Royaume. Et lorsqu’il contemple la grandeur de Dieu – qu’Il est puissant, et que Sa majesté est grande ! – dans le Royaume, les lumières ne forment plus qu’une unique lumière dont le rayonnement emplit la poitrine.

C’est comme un homme qui se regarde dans un miroir et voit son image s’y refléter ainsi que [l’image de] ce qui se trouve devant et derrière lui. S’il oriente le miroir en plein soleil, son rayonnement [se projette] dans la maison. La maison est illuminée par la rencontre

[557] ‘Abd al-‘Azīz b. Abī Rawwād (Abū ‘Abd al-Raḥmān), traditionniste mecquois, m. 159/779.

de deux lumières, celle du soleil et celle du miroir. Il en est de même pour le cœur : s'il est poli, il brille de tout son lustre. Il contemple la grandeur et la majesté [de Dieu]. La grandeur [de Dieu] se manifeste dans toute sa majesté, transperçant le voile, à ce cœur lustré car purifié des souillures des désobéissances, des concupiscences et de la passion. Les deux lumières se rencontrent et emplissent le cœur de leur rayonnement. C'est alors que l'âme meurt et que le cœur s'abaisse [devant Dieu].

Sufyān b. Wakī'[558] et Qutayba b. Sa'īd nous ont dit ceci : 'Abd al-Wahāb al-Thaqafī[559] nous a rapporté ceci qu'il tenait de Khālid al-Ḥadhā'[560], d'après Abū Qalāba[561], d'après Al-Nu'mān b. Bashīr[562] – que Dieu soit satisfait de lui : « Le soleil et la lune ne s'éclipsent pas à cause de la mort ou de la naissance de quelqu'un. Mais lorsque Dieu – qu'Il est puissant et grand – se manifeste dans toute Sa majesté à l'une de Ses créatures, celle-ci s'abaisse devant Lui. C'est pourquoi lorsque Sa majesté se manifesta au Mont Sinaï, elle réduisit en poussière l'endroit où elle tomba. L'endroit ne [put] résister et devint semblable à un nuage voltigeant dans les airs, tandis qu'alentour, tout fut englouti par la terre et emporté [p.72] dans les fleuves situés derrière le monde, jusqu'au Jour de la Résurrection. Un peu plus loin encore, le rocher vola en éclat, s'écroula et se fendit en huit morceaux : quatre d'entre eux tombèrent dans le sanctuaire de Dieu – qu'Il est puissant et grand – et quatre dans le sanctuaire de l'Envoyé – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – à Médine. Et Mūsā – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – tomba foudroyé[563]. Alors la terre entière fut resplendissante de beauté et d'éclat au point que les trésors enfouis dans la terre apparurent, les aveugles recouvrèrent la vue, les malades retrouvèrent la santé, ceux qui étaient souffrants furent guéris, les ventres des mères s'ouvrirent, les stériles furent enceintes et toute amertume se changea en douceur. »

Apprends de ce hadith que la lumière du soleil ne disparaît que lorsqu'il s'abaisse devant Dieu – qu'Il est puissant et grand. Son abaissement consiste à s'extraire de la tunique dont il a été paré et qui provient de la lumière du Trône, de telle sorte que sa lumière décline.

---

[558] Sufyān b. Wakī' (Ibn Jarāḥ al-Ruwāsī al-Kūfī), traditionniste, m. 247/861).

[559] 'Abd al-Wahāb al-Thaqafī (Ibn 'Abd al-Majīd b. al-Ṣult Abū Muḥammad al-Baṣrī), traditionniste, m.194/809.

[560] Khālid al-Ḥadhā' (Ibn Mihrān Abū-l-Munāzil al-Baṣrī), traditionniste, m. 142/759.

[561] Abū Qalāba ('Abd Allāh b. Zayd b. 'Amr al-Jarmī al-Baṣrī), traditionniste, m. 107/725.

[562] Al-Nu'mān b. Bashīr al-Anṣārī, compagnon du prophète, m. 44/664.

[563] Sourate VII (*Al-'A'rāf*), verset 143 : « Mais lorsque son Seigneur se manifesta sur le Mont, Il le mit en miettes et Moïse tomba foudroyé. Lorsqu'il se ressaisit, il dit : 'Gloire à toi ! Je reviens à toi ! Je suis le premier des croyants !' »

Il en va de même pour l'âme : lorsqu'elle sent la manifestation de la majesté [de Dieu], elle s'abaisse devant Lui – qu'Il est puissant et grand – et s'extrait de toutes ses concupiscences [pour aller] jusqu'à Dieu – qu'Il est puissant et grand –, ses joies déclinent, et elle est lavée de ses vices. L'âme est alors flétrie, comme morte. Le cœur, libéré de ses souillures, trouve le chemin qui mène à Dieu – qu'Il est puissant et grand – grâce à la connaissance et à l'intellect qui sont en lui. Il s'approche et s'approche encore, puis sa lumière croît, jusqu'à le placer devant Dieu. Il Lui rend alors un culte comme s'il Le voyait, ainsi que [l'atteste] Jibrīl – la paix soit sur lui : « On l'interroge : 'Qu'est-ce que la vertu ?' Il répond : 'Que tu rendes un culte à Dieu – qu'Il est puissant et grand – comme si tu Le voyais'. » En effet, le culte est bien accompli s'il est [accompagné de] la vision (*al-tarā'ī*), mais si sa vision est voilée, le serviteur rend un culte à Dieu sans atteindre la vertu ni l'éclat dans le culte qu'il rend. [p.73] C'est comme un homme auquel le roi fait appel pour qu'il lui confectionne un vêtement et le couse devant lui. Ce tailleur ne fait cesser l'agilité de sa main, n'abandonne ni son empressement ni sa promptitude à bien commencer son travail et à l'accomplir, ni sa dextérité dans [l'art de] la couture et de l'ornementation, tant qu'il n'a pas achevé [le vêtement] devant le roi. Il veut par son œuvre briller auprès du roi, recevoir de lui les honneurs et une position [élevée] auprès de lui. [Ou bien] comme un autre homme auquel le roi fait appel en lui disant : « Pars avec cette étoffe, taille-la et couds une chemise, puis rapporte-la moi afin que je la voie. » Et dès qu'il n'est plus en présence du roi, il fait cesser l'agilité de sa main, abandonne son empressement et sa promptitude à bien commencer et accomplir son travail, ainsi que son adresse dans la couture. Il soigne [cependant] son travail et l'ornemente car il se souvient qu'il doit le présenter au roi. [Ou bien] comme un autre homme auquel le roi fait appel en disant : « Pars avec cette étoffe, taille-la et couds-la, puis remets-la au gouverneur untel. » Et dès qu'il n'est plus en présence du roi, [cette commande] ainsi que la manière d'exécuter la coupe et la couture lui sortent de l'esprit, car il ne sent plus le regard du roi [posé sur lui] (*ru'yat al-malik*). Il ne se souvient plus de présenter son travail puisqu'on n'a pas exigé de lui qu'il montre qu'il l'a effectivement accompli, et il dit : « Je l'ai accompli. », touchant ainsi son salaire. Seule son inadvertance, qui l'a distrait du regard du roi et de l'obligation de présenter son travail, lui a donné l'audace de faire cela.

Il y a donc trois sortes d'ouvriers de Dieu. Le premier agit selon la vision et ne délaisse ni l'ornementation, ni l'empressement, ni la diligence, ni l'agilité de sa main, ni la pureté, ni l'honneur, ni la promptitude, ni la prévenance, tant qu'il n'a pas terminé, car il veut être agréable à son Maître – qu'Il est puissant et grand. Le deuxième n'a pas cette vision car

son cœur est voilé par les concupiscences. Certes il est sincère lorsqu'il cherche à Le satisfaire, il se souvient de Lui présenter [son travail], mais il ne l'ornemente pas, ne s'empresse pas, ne rend pas honneur, ne fait pas diligence, ne travaille pas avec promptitude ni ne fait preuve de prévenance. Il œuvre selon les préceptes de Dieu mais s'en tient aux limites qu'Il a fixées, exécutant Son ordre [et mettant en pratique] les piliers [qu'Il a institués]. Le troisième ne se souvient pas de la vision de son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – [p.74] ni du fait qu'Il le regarde lorsqu'il agit. Il ne se souvient pas non plus qu'il devra présenter ses actes le Jour de la Résurrection. Il agit donc avec inconséquence, [oubliant] la rétribution. En fait, chacun des trois n'agit qu'en fonction de la lumière qu'il a dans sa poitrine.

Tout ce que nous avons exposé au sujet de la voie qui mène à Dieu – exalté soit-Il – consiste à se préserver de la joie et à l'abandonner dès que l'âme se réjouit de ses états intérieurs, de ce qu'elle reçoit du monde, ou des œuvres pies. Chaque fois que la joie de l'âme apparaît, le serviteur l'interrompt en s'en privant, en s'en écartant jusqu'à ce que l'âme se remplisse d'affliction. Ainsi la joie qui affecte le cœur fond, laissant la lumière apparaître. Et dans cette lumière apparaît la joie pour Dieu – qu'Il est puissant et grand – car cette lumière conduit [le serviteur] aux attributs de Dieu – qu'Il est puissant et grand : à Sa grandeur et Sa majesté, à Sa beauté et Sa magnificence, à Sa splendeur et Sa souveraineté, à Sa générosité et Sa libéralité, à Sa munificence et Sa bonté, à Sa bienveillance, Sa bienfaisance et Sa miséricorde. Il est nécessaire que son cœur s'attache fermement à la joie [pour Dieu] pour que les joies de l'âme le quittent et que cette joie perdure. Puis il passe de la joie pour Dieu à la tristesse, car il est retenu prisonnier loin de lui par le peu qu'il lui reste à vivre en ce monde, il désire ardemment son Seigneur – qu'Il est puissant et grand –, il voudrait être déjà dans Son intimité et Le rencontrer, il se méfie du monde et de ses habitants ; sa préoccupation est de se remémorer Dieu, de réduire en esclavage sa concupiscence. La mort est son repos et un jour de fête.

Et ce qui atteste ce que nous avons décrit du préjudice causé par la joie de l'âme, c'est que Dieu – qu'Il est puissant et grand – a interdit les instruments de musique et le vin à travers la bouche de Son prophète – que Sa paix et Son salut soient sur lui – et [à travers] ce que dit la Révélation concernant le vin. Il en est ainsi car Dieu – qu'Il est puissant et grand –, lorsqu'Il créa la joie, la dota d'une porte. Et lorsqu'Il [p.75] créa le Paradis, les plantes sortirent par la porte de la miséricorde et le plant de vigne par la porte de la joie. C'est pourquoi la première

chose qu'Adam – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – mangea lorsqu'il entra au Paradis fut le raisin et il fut rempli de joie.

On rapporte que quelqu'un interrogea l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui : « Quelle est la première chose que mangent les gens au Paradis ? » Il répondit : « Le raisin. » La première chose que mangea Adam fut le raisin et il fut rempli de joie. Et Dieu mit de la joie dans ce feu, dans lequel se trouve l'éclat attirant de la porte du feu, [éclat] appelé concupiscence, et Il fit de cette joie le lot d'Iblīs afin qu'il le prenne et le mette dans les choses par lesquelles il séduit les hommes. Et lorsque Iblīs perdit les associationnistes au moyen de cette joie, il entra dans les arbres et dans toute idole à laquelle on rend un culte à la place de Dieu – qu'Il est puissant et grand – et les appela, depuis ces arbres et ces idoles, au moyen de cette joie. Celui qui suit sa voix a le cœur captif de cette joie au point qu'il répond [à l'appel d'Iblīs] par l'associationnisme et l'idolâtrie. En effet, il croit adorer un arbre ou une idole en pierre ou en bois alors qu'il adore en fait le Rebelle, car Iblīs se rebella au point d'atteindre le comble de la rébellion et on l'appela donc le Rebelle. Ainsi l'atteste cette parole de Dieu – qu'Il est puissant et grand : « chaque faction s'est réjouie de ce qu'elle détenait. »[564] Et cette joie que chaque faction [éprouve] provient de celle qui a été donnée par Iblīs afin de la communiquer à leurs cœurs à travers sa voix, comme Dieu – qu'Il est puissant et grand – le dit : « Excite par ta voix ceux d'entre eux que tu pourras »[565]. Il les a donc interpellés avec cette joie ; sinon, ils ne lui auraient pas répondu. Ils se réjouissent donc de leurs religions. Ils pensent se réjouir pour Dieu – qu'Il est puissant et grand –, mais ils n'obtiennent pas Son agrément. En effet, ils croient être guidés sur la vraie voie par cette joie parce que c'est une joie trompeuse qu'ils reçoivent [p.76] d'Iblīs et non de la guidance (*hidāya*) et de la connaissance de Dieu – qu'Il est puissant et grand. Iblīs parvint d'ailleurs à séduire Adam – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – du fait qu'il se réjouit quand il l'appela au moyen de la joie.

La tradition rapporte que, lorsque Iblīs entra dans le Paradis, il fit entendre le son d'une flûte et Ève, en l'entendant, faillit s'envoler de joie. Elle demanda : « Quel est ce son ? » Iblīs répondit : « Il provient de ma joie de vous voir en cet endroit. » Puis il retourna la flûte et se mit à en sortir des sons semblables à des gémissements à fendre l'âme. Ève en fut

---

[564] Sourate XXIII (Les croyants/*Al-Mu'minūn*), verset 53 : « Mais ils se sont divisés en sectes, chaque faction (*ḥizb*) s'est réjouie de ce qu'elle détenait ».

[565] Sourate XVII (Le voyage nocturne/*Al-'Isrā'*), verset 64.

effrayée et demanda : « Quel est ce son ? » Il répondit : « Il provient de ma tristesse de vous voir mourir ou sortir de cet endroit. » À ce moment-là, Iblīs leur montra l'arbre de la vie éternelle afin qu'ils en mangent pour vivre toujours en ce lieu. Dans un instant de joie, le diable leur montra l'arbre de la vie éternelle puis, en leur faisant craindre la disparition, il les aveugla et les trompa afin qu'ils goûtassent [du fruit de] l'arbre. Une fois leur esprit recouvert d'un voile, une fois qu'ils eurent goûté [du fruit de l'arbre], ils virent qu'ils étaient dépourvus de vêtements, le péché fut mis à découvert et ils fuirent du paradis sans se retourner. Ainsi, au moyen de la joie, l'ennemi atteignit [Adam] au point de lui faire manger [du fruit de] l'arbre, et le fit chuter.

Et Dieu déclara le vin illicite du fait de cette joie qui s'y trouve car, lorsque Iblīs déroba le raisin sur l'arche de Nūḥ – la paix et le salut soient sur lui –, et que Nūḥ se mit à sa recherche, les anges vinrent afin que Jibrīl – la paix soit sur lui – tranche entre lui et le prophète de Dieu – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – et détermine le tiers et les deux tiers [qui reviennent à chacun]. Ainsi tout ce qu'Iblīs trouve de cru ou de cuit dans lequel demeure un reste de sa part que le feu n'a pas dévoré, il y mêle avec sa main la joie qui lui a été donnée afin de [p.77] transformer en boisson cette joie provenant de sa main. [Lorsqu'] il agite [cette boisson] et la fait bouillir avec la chaleur de sa main maudite – car il a été créé de feu –, si quelqu'un la boit alors que la joie de sa main s'est transformée en boisson, elle se répand en lui ; l'intellect se dérobe du fait de la souillure et de la vilenie de sa main. Celui qui boit endure alors l'amertume [de cette boisson], la perte de sa raison, la dissipation de sa fortune, la douleur de son corps, les malheurs qui le frappent, et il endure tout cela à cause de cette joie qui s'est répandue en lui au point de le détourner de la remémoration de Dieu – qu'Il est puissant et grand – et de la prière. [Iblīs] a trouvé [grâce au vin] le moyen de faire naître l'inimitié entre [les hommes] et de les rendre envieux les uns envers les autres. Dieu – qu'Il est puissant et grand – a donc déclaré [le vin] illicite afin que l'on ne se réjouisse pas d'une joie issue de la part qui est revenue à Iblīs – que Dieu, exalté soit-Il, le maudisse !

Il en est de même du son des timbales et des instruments : leurs sons sont mêlés à la joie qui provient de la main d'Iblīs. Si l'auditeur y trouve du plaisir, c'est à cause de la joie qui y est mêlée et qui provient de la main de l'ennemi. Aussi, lorsque l'homme écoute [la musique] et que la joie y est mêlée, cette joie s'élève en lui impétueusement, elle se répand dans tout son corps, il en est transporté au point qu'il saute et danse comme un singe. Dieu – qu'Il est puissant et grand – a donc prohibé ces timbales à cause de la joie qui s'y mêle, issue

de la part revenue à Iblīs, et a permis les choses dont l'homme ne peut se passer, comme la nourriture et les moyens de vivre. Puis il a mis en garde l'homme contre le divertissement que cette joie provoque au point qu'il est immodérément gai et euphorique et dépasse les limites. Quant à l'homme sagace, il ferme à son âme la porte de la joie, que celle-ci provienne [d'une chose] licite ou [d'une chose] illicite, de l'ensemble des œuvres pies, de tout ce en quoi l'âme trouve [p.78] un repos et un appui et une joie, afin de l'emplir d'affliction et de purifier son cœur. Alors les lumières du Puissant, du Majestueux, du Généreux brillent en lui de tout leur éclat selon ce que nous avons déjà dit au début.

Les anges sont dépourvus de concupiscences, de membres, de corps, de ventres et de nécessités et ils n'ont besoin ni de se nourrir, ni de boire, ni de se vêtir, ni de s'abriter du chaud et du froid dans un logis, car ils furent préservés des tentations et des nécessités [propres] aux hommes ainsi que des pièges de l'Ennemi. Ils furent créés selon l'ordonnancement de Sa Parole : « Sois ! » Ce qui les fait agir provient du royaume de la toute-puissance et leur rang se situe dans le royaume de la majesté. [Quant à nous], nous fûmes créés de Sa Main. Ce qui nous fait agir provient du royaume de la compassion et de la miséricorde et notre rang se situe dans le royaume de l'amour. Ainsi les anges sont contraints [par la toute-puissance de Dieu de demeurer] dans un unique état, ils ne cessent d'y demeurer et n'en bougent point. Les hommes, eux, sont des serviteurs [placés] devant Lui – qu'Il est puissant et grand –, qui passent d'un état à l'autre, et chacun de leur état est un service.

Il en est ainsi car la connaissance chez les anges [repose] sur la vue, et chez les hommes, sur les cœurs. Le cœur étant prince des membres, les mouvements de l'ensemble des membres proviennent du retournement (*taqallub*) du cœur en fonction de ses volontés, ses volontés [suivant] celles de son Seigneur – qu'Il est puissant et grand. Tout membre en effet que meut [le serviteur] est mû par son cœur. Dans ce mouvement, le cœur [tient son regard] fixé sur Dieu – qu'Il est puissant et grand – parce qu'il est transporté d'amour pour lui. Or ce mouvement est un service (*khidma*) à l'égard de Dieu. Le terme « service » est tiré de [l'expression] « service de la jambe (*khidmat al-sāq*) » car, lorsque l'homme se dresse et se met debout, il se sert de ses jambes. [De même] il se dresse, de cœur, devant son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – et du cœur les mouvements sont conduits jusqu'aux membres et deviennent visibles. Ainsi ce mouvement par lequel le serviteur se dresse et se lève vers son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – est le service qu'il Lui rend, et l'intention qu'il met dans chaque acte. [p.79] L'intention (*niyya*), c'est se lever (*nuhūḍ*). On dit en effet dans

le langage [courant] : se mettre debout (*nahaḍa – yanhaḍu*), c'est-à-dire se lever (*nā'a - yanū'u*).

Le cœur voyage jusqu'à Dieu – qu'Il est puissant et grand –, jusqu'à atteindre l'ultime degré si un chemin s'ouvre à lui. Mais s'il s'arrête en chemin, c'est qu'il est retenu par la corruption, et sa mauvaise éducation fait obstacle et obstrue le chemin. Dans un cas comme dans l'autre, il s'est levé de sa place, qu'il ait trouvé ou non le chemin. Il dit au membre qui pose un acte : « Mets-toi en mouvement et imprime cet acte dans ton mouvement, exécute l'acte selon mon dessein car je me tiens debout devant la Porte, désireux de contenter mon Seigneur – qu'Il est puissant et grand – en [soumettant] mon dessein à ce qu'Il m'ordonne de mettre à exécution. » C'est cela l'intention.

Par suite, les gens atteignent des degrés [différents] en fonction de leurs intentions, du fait de leur différence d'intelligence (*tafāwut al-'uqūl*). C'est pourquoi l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui –, d'après ce que l'on a rapporté de lui, a dit : « Les gens font le bien et leur récompense leur sera donnée à la mesure de leur intelligence. » Et l'on rapporte que Dieu – qu'Il est puissant et grand – a dit : « Ô Mūsā, Je rétribue les gens en fonction de leur intelligence. »

Quelqu'un l'interpella : « Donne-nous un exemple à ce sujet. Comment mesure-t-Il la différence qui existe d'une intelligence à l'autre ? » Il répondit : « C'est comme un homme qui entre dans une mosquée et, constatant que le premier rang s'est déjà aligné, [va] donc se placer au second rang, perdant un degré, [conformément] à ce qui nous est parvenu de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui : 'Dieu et Ses anges prient au premier rang'. Et il advient que la miséricorde fait descendre sur l'imam cent miséricordes et celui qui est [placé] immédiatement derrière lui les reçoit également. Puis celui qui est à sa droite reçoit à hauteur de soixante-quinze miséricordes et celui qui est à sa gauche à hauteur de cinquante. Quant à celui qui entre dans la mosquée et [p.80] se place au second rang par inadvertance, il ne reçoit rien de la prière du Seigneur – qu'Il est puissant et grand – ni de la miséricorde dont parle Ibn 'Abbās[566] – que Dieu l'agrée. Qui entre [dans une mosquée] en se disant 'Si je trouve une place, je vais au premier rang', se met à égalité avec ceux qui se trouvent au premier rang et obtient la même rétribution qu'eux, comme s'il était avec eux, de

[566] 'Abd Allāh b. 'Abbās, compagnon du Prophète, considéré comme l'un des plus grands savants de la première génération de musulmans et le père de l'exégèse coranique (surnommé *al-Ḥibr* « le docteur » ou *al-Baḥr* « la mer »), m. 68/686-688 à al-Ṭā'if.

par l'intention qu'il a eue. Puis, s'il espère accéder au premier rang, et en a l'intention, [mais finalement] s'y refuse et s'en abstient par peur de léser un musulman dans son droit ou de le pousser et de l'étouffer par manque de place, il voit sa rétribution doubler et équivaloir à la rétribution de celui qui se trouve au premier rang, du fait qu'il a évité de léser un musulman.

De même on rapporte ce propos de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – au sujet de l'intention et de la crainte, propos rapporté par Abū Kabasha al-'Anṣārī – que Dieu l'agrée – qui a entendu l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – dire : « Ce que je vous dis maintenant, gardez-le en mémoire ! Le monde [compte] quatre [types] d'individus. [Le premier est] le serviteur que Dieu – qu'Il est puissant et grand – a gratifié en ce monde d'argent et de science. Il craint Dieu – qu'Il est puissant et grand –, obtient de Lui miséricorde et Lui donne ce qui Lui revient de droit. Il se situe donc au meilleur des rangs. [Le second est] le serviteur que Dieu – qu'Il est puissant et grand – a gratifié de science mais non d'argent. Il est sincère dans son intention et dit : 'Si j'avais de l'argent, j'agirais comme untel.' Et Dieu les rétribue tous deux également. [Le troisième est] le serviteur que Dieu – qu'Il est puissant et grand – a gratifié d'argent mais pas de science. Il dilapide son argent sans science et ne craint en cela [aucun] seigneur ; il n'obtient pas miséricorde et ne sait pas que Dieu a des droits. Il se situe au pire des rangs. [Le quatrième est] le serviteur que Dieu – qu'Il est puissant et grand – n'a gratifié ni d'argent ni de science et qui dit : 'Si j'avais de l'argent, j'agirais comme untel.' Il a donc la même intention [que le troisième] et Dieu les charge l'un et l'autre du même péché. »

[p.81] Al-Faḍl b. Muḥammad nous a rapporté ceci qu'il tenait de Zurayq b. Al-Ward Al-Raqqī, d'après 'Aslam b. Sālim, d'après 'Abd al-Ghaffār al-Maymūn, d'après 'Abd al-Malik al-Jazarī : « L'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : 'Celui qui abandonne le premier rang par peur de léser un musulman ou de [trop] serrer quelqu'un et s'en va prier au second ou au troisième rang, Dieu augmente sa rétribution au niveau de celui qui prie au premier rang.' » Par son intelligence, l'un a obtenu que sa récompense s'élève au niveau de celle du premier rang ; par son inadvertance et son ignorance, l'autre est déchu de cette récompense. Voici donc l'interprétation du hadith : « Je récompense les gens en fonction de leur intelligence. » C'est pourquoi l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui –, d'après ce que l'on a rapporté, a dit : « Que personne ne vous émerveille de son islam tant que vous ne connaissez pas le fond de son intelligence. » Ceci m'a été rapporté par mon père – que Dieu le tienne en Sa miséricorde –

qui le tenait de Jandal b. Wāthiq al-Kūfī, qui le tenait de ‘Abd Allāh b. ‘Umar al-Raqqī, d’après ’Isḥāq b. Abī Farwa[567], d’après Nāfi‘[568], d’après Ibn ‘Umar – que Dieu les agrée – qui le tenait de l’Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui.

Les sincères mélangés ont le cœur voilé par les concupiscences. Leur intention est de s’élever au moyen du cœur. Et lorsqu’ils s’élèvent, ils ne trouvent pas d’issue et s’arrêtent à l’endroit de l’atmosphère qu’ils ont [pu] atteindre. Quant à ceux auxquels [Dieu] a ouvert [un accès] au monde invisible, leurs cœurs s’élèvent vers [les] hauteurs jusqu’à parvenir là où Dieu demeure. Là, [le serviteur] cherche à satisfaire son Seigneur – exalté soit-Il – au moment où il accomplit un acte, et les mouvements des membres s’attachent à répondre au bon vouloir de Dieu. Cette élévation (*nuhūḍ*) est donc son intention. [p.82] Et ceux qui sont déjà parvenus auprès de Dieu – qu’Il est puissant et grand –, là où Il demeure, ils cherchent à satisfaire leur Seigneur – qu’Il est puissant et grand – et immédiatement leur acte s’attache à répondre à Son bon vouloir. Ainsi donc, il existe une différence entre les intentions. [Ceux que nous venons de décrire], ceux-là sont des serviteurs (*khadam*).

Quant aux anges, ils agissent par la vue, chacun à leur rang et leur station. Jibrīl – que le salut et la paix soient sur lui – a néanmoins été distingué parmi les anges, il est en effet le serviteur (*khādim*) de son Seigneur – qu’Il est puissant et grand – car il se tient debout devant Lui, Le servant dans la diversité des états. Les habitants des cieux sont ordonnés en rangs. Les anges ont la plus haute place dans la création mais sont soumis aux hommes. Il en est ainsi d’Isrāfīl – que le salut et la paix soient sur lui –, qui tient en sa main la révélation et la conduit jusqu’à Jibrīl – que le salut soit sur lui. Il fait [aussi] sonner la trompette et appelle [les hommes] à se rassembler et à recevoir leur rétribution au Jour de la Résurrection universelle. Quant à Jibrīl – que le salut et la paix soient sur lui –, il est le maître du Message. Quant à Mīkhā’īl – que la paix soit sur lui –, il tient en sa main la subsistance des hommes, il est le gérant de la pluie, des plantes et des vents qui assurent la vie des hommes. Quant à l’ange de la mort – que la paix soit sur lui –, il tient en sa main les esprits des hommes. Quant à ceux qui portent le Trône, ils sont chargés de demander pardon à Dieu en faveur des hommes. Quant aux Chérubins et aux créatures des cieux, ils sont chargés de demander

[567] ’Isḥāq b. ‘Abd Allāh b. Abī Farwa.

[568] Nāfi‘, *mawlā* de ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. Khaṭṭāb, considéré par la tradition comme un transmetteur de premier plan des hadiths du Prophète, m. entre 117 et 120/735-738, vraisemblablement à Médine.

pardon, de supplier Dieu humblement [en faveur des hommes] et de pleurer sur ceux d'entre eux qui sont pécheurs.

On rapporte que l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – dit : « Lorsque je fus emmené en voyage nocturne (*'usrā bī*), j'entendis un grondement. Je demandai alors à Jibrīl : 'qu'est-ce que cela ?' Il me répondit : 'Ce sont les pleurs des Chérubins sur les pécheurs de ta communauté.' » Les habitants des cieux sont chargés de prier pour demander pardon et suppléer aux manquements des hommes. D'autres sont chargés des vents, d'autres des nuages, d'autres du soleil, de la lune, [p.83] des plantes, des montagnes, des mers, du jour et de la nuit, de la chaleur et du froid, de la subsistance des créatures chaque jour au matin et de la neige. D'autres sont chargés des actions des hommes – ce sont les anges qui consignent soigneusement leurs actes bons ou mauvais et les anges scribes –, d'autres sont les gardiens des jours et des nuits et les font se succéder l'un après l'autre, [d'autres] sont chargés de la guidance [déposée] sur les cœurs et de la guidance des voyageurs sur la voie droite. [D'autres] sont chargés de compléter les formules que [les serviteurs adressent à Dieu] : si le serviteur dit « Loué soit Dieu », l'ange ajoute « le Seigneur des mondes » ; et s'il dit : « Gloire à Dieu », les anges ajoutent « dans Sa bonté » et cela est inscrit en faveur de celui qui prononce ces paroles. [D'autres] sont chargés de la prière des hommes placés en rangs : chaque fois qu'un homme progresse [d'un rang], un ange avance en même temps que lui avec une miséricorde. [D'autres] sont chargés du pèlerinage des hommes – sur les lieux de rassemblement et sur les lieux saints –, [d'autres] d'engager le combat au moment où l'ennemi se présente afin de le vaincre, [d'autres] d'accompagner les hommes lors de leurs funérailles et sont placés devant le convoi funèbre, [d'autres] sont chargés de la nuit du destin, de la descente de l'esprit, d'invoquer la paix sur les hommes, [d'autres] des fêtes et de l'apport des présents, d'autres sont chargés de soutenir la fermeté des hommes dans leurs actes, de leur retirer la vie et de les faire monter jusqu'à Dieu – qu'Il est puissant et grand – avec l'ange de la mort, et d'accompagner leurs esprits afin que Dieu – qu'Il est puissant et grand – les passe en revue sur le lieu du Jugement. Et tout cela, ils le font ici-bas. Puis, lorsque advient la Résurrection, les anges sont chargés de souffler dans la trompette, [d'annoncer] la bonne nouvelle à ceux qui ont confessé l'unicité de Dieu, d'apporter la *kiswā* aux hommes, de répartir la miséricorde entre les hommes. Ils sont chargés de ceux qui regimbent à être conduits au feu de l'Enfer [p.84] et crient vers leur Seigneur – qu'Il est puissant et grand – en implorant le salut. Ils sont chargés de peser les actes, de passer en revue les registres, de transporter les actes, bons ou mauvais, depuis les dépôts jusqu'au lieu du

Jugement, puis d'accompagner les hommes du lieu du Jugement jusqu'aux jardins. Dans les jardins, ils sont chargés du trésor : ils en sont les intendants, les ministres, et apportent les présents de la part du Seigneur des mondes.

Jibrīl – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – est chargé, en ce monde, de faire parvenir la révélation et de porter le Message ; le Jour de la Résurrection, de peser les actes ; au Paradis, d'appeler, depuis les profondeurs du Trône, à venir visiter le Seigneur des deux mondes.

Nous constatons donc que tous les anges nous sont soumis en ce monde, le Jour de la Résurrection et dans les jardins pour l'éternité. Adam – que la paix soit sur lui – est le lieutenant de Dieu – qu'Il est puissant et grand – sur terre et les anges sont l'armée du lieutenant. [Ces derniers] font, pour lui et sa postérité, ce que nous venons de mentionner : ce que sa postérité ravage, les anges le restaurent ; ce qu'elle corrompt, les anges le rendent sain ; ce qu'elle souille, les anges le lavent et le purifient.

On rapporte que ʻAbd Allāh b. ʻUmar – que Dieu l'agrée – a dit : « Les anges dirent : 'Ô notre Seigneur, c'est nous qui sommes proches de Toi[569], nous qui sommes en rang, célébrant tes louanges[570], nous les nobles scribes[571], c'est nous…, c'est nous… Tu as fait le monde pour les fils d'Adam qui mangent et boivent. Fais pour nous l'au-delà !' Dieu répondit : 'Je n'en ferai rien.' Ils renouvelèrent leur demande et Il dit : 'Je n'en ferai rien.' Ils insistèrent une troisième fois et Il dit : 'Je n'en ferai rien. Je ne procèderai pas de la même manière envers celui qui, appartenant à la descendance de celui que j'ai créé de ma main, est intègre, qu'envers celui que [j'ai créé] en disant 'Sois !' et qui fut. [Les hommes] sont mes serviteurs rapprochés (*al-ʻibād al-muqribūn*) et les anges mes serviteurs contraints (*ʻibād majbūrun*), assignés à l'adoration et à la pureté. » Les hommes sont des serviteurs (*khadam*), des commerçants à leurs affaires [p.85]. La connaissance en effet est leur capital, les mouvements sont leurs marchandises et satisfaire Dieu – qu'Il est puissant et grand – est leur gain. Dieu – qu'Il est puissant et grand – a dit : « Dieu connaît vos déplacements et votre lieu

[569] *Cf.* Sourate IV (Les femmes/*Al-Nisā'*), verset 172 : « Le Messie n'a pas trouvé indigne de Lui d'être serviteur de Dieu ; non plus les anges qui sont proches de Dieu. »

[570] *Cf.* Sourate XXXVII (Ceux qui sont placés en rang/*Al-Ṣāfāt*), versets 165-166 : « Nous sommes placés en rang. Oui, nous sommes ceux qui célébrons les louanges de Dieu. »

[571] *Cf.* Sourate LXXXII (La rupture du ciel/*Al-Infiṭār*), versets 9-11 « Vous traitez de mensonge le Jugement, alors que des gardiens veillent sur vous : de nobles scribes qui savent ce que vous faites. »

de repos.[572]» Ils se sont dépensés pour lui donner satisfaction et ils [trouvent] le repos dans Ses paradis, sous Son Trône, dans Son voisinage. Dieu – exalté soit-Il – honore le croyant du fait de sa connaissance, Il le garde sous sa protection et prohibe toute atteinte à l'inviolabilité de ses biens, de son sang, de son argent, et le considère comme digne de respect. En effet, ceux qui possèdent la plus grande science de Dieu sont ceux qui sont dignes du plus entier respect, qui accèdent au plus près de Lui, et qui reçoivent de Sa part le plus d'honneur.

En effet, celui qui possède la plus grande science de Dieu est semblable à un homme qui regarde un autre homme et le connaît ainsi de vue. Son cœur est paisible et indifférent (*sākin*) à son égard, mais lorsqu'il en vient à le connaître par une noble qualité, il change et passe [de l'indifférence] à la haute considération et à la vénération [pour cet homme]. Et si sont réunies chez un seul homme toutes ces qualités, celles que l'on attribue à Dieu Lui-même – qu'Il est puissant et grand –, telles que la libéralité et le fait de se suffire à soi-même, la compassion et la miséricorde, la magnanimité et la générosité, la connaissance des choses, la force et l'ordonnancement, les beaux traits de caractère, alors l'estime que tu accordes à cet homme grandit au point que tu es [tout] occupé à te souvenir de lui et de ses attributs.

En effet, l'homme à qui le voile est ôté afin qu'il connaisse son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – par Ses beaux Noms et Ses paraboles élevées et exemplaires, est celui dont le cœur est le plus captif de Dieu, qui aime le plus passionnément faire mémoire de Lui et s'y adonne le plus.

L'homme est marqué par sept traits de caractères que sont l'inadvertance, le doute, l'associationnisme, le désir, la crainte, la concupiscence et la colère. Et lorsque lui parvient la lumière de la guidance afin qu'il connaisse son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – et confesse Son unicité, l'inadvertance disparaît ainsi que le doute et l'associationnisme. Il connaît alors son Seigneur avec certitude : l'associationnisme est chassé loin de lui et le doute disparaît. Mais lorsqu'après cela vient la concupiscence et que la poitrine est obscurcie par sa fumée et son bouillonnement, la lumière de la science et l'illumination sont emportées, l'homme est plongé dans la perplexité au sujet de son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – comme s'il était dans le doute, et l'associationnisme [p.86] lié aux causes secondes apparaît. Chaque fois que le serviteur croît dans la connaissance et la science qu'il a de son Seigneur – qu'Il est puissant et grand –, son cœur et sa poitrine s'illuminent et l'inadvertance diminue

[572] Sourate XLVII (*Muḥammad*), verset 19.

ainsi que l'ensemble de ces sept défauts, jusqu'à ce que sa poitrine s'emplisse de la grandeur et de la majesté de Dieu – qu'Il est puissant et grand. C'est alors que le voile est enlevé, il [reçoit] la certitude, l'associationnisme lié aux causes secondes disparaît, la concupiscence meurt, la colère s'en va, ainsi que le désir et la crainte. Il ne désire plus que Dieu – qu'Il est puissant et grand – et ne craint plus que Lui, il ne se met en colère que pour Dieu – qu'Il est puissant et grand –, aucune concupiscence ne l'occupe si ce n'est la mention de Dieu – qu'Il est puissant et grand. »

Quelqu'un lui demande : « Décris-nous quelque chose du redressement de l'âme ! » Il répond : « L'âme est habituée au plaisir, à la concupiscence et à agir selon sa passion, [le serviteur] la devance alors en la sevrant en toute chose de cette habitude. Ainsi, chaque fois que le sevrage de quelque chose devient pénible à l'âme, il la prend de vitesse afin que l'âme en soit sevrée et que son cœur soit libéré et se familiarise avec Dieu – qu'Il est puissant et grand – par Sa munificence et Sa bonté. As-tu vu comment on capture le faucon ? On lui place un capuchon sur les yeux afin qu'il soit isolé des [autres] oiseaux, on lui présente de la viande, on se montre doux avec lui jusqu'à ce qu'il s'accoutume à son maître et se familiarise avec lui comme avec un ami. S'il l'appelle et qu'il entend sa voix, il lui répond.

Il en va de même pour l'âme : elle répond à l'ordre de son Seigneur – qu'Il est puissant et grand – après avoir été sevrée de l'habitude des choses qu'elle désire et pour lesquelles elle éprouve du plaisir. Lorsque [le serviteur] la sèvre, il l'oblige à invoquer et à louer le Seigneur – qu'Il est puissant et grand –, [p.87] à louer Ses exploits et le salut [qu'Il apporte] afin qu'elle s'y s'accoutume, que la remémoration [de Dieu] lui soit familière et qu'ensuite, le voile soit enlevé. Ainsi, [le serviteur] est familier de son Seigneur – qu'Il est puissant et grand.

Tu constates la même chose chez le petit enfant qui s'est accoutumé au sein de sa mère au point qu'il [peut] à peine supporter [d'en être séparé] une heure. Le sevrage est pénible à l'enfant, il pleure et il est anxieux ; puis, le sevrage se poursuivant, [il finit] par oublier le sein de sa mère et accepte les aliments [solides] et la boisson. Chaque fois qu'il [goûte] à la douceur des aliments et des boissons, il délaisse le sein et le souvenir [même] du lait le répugne.

Tu constates la même chose de la bête de somme prise au pâturage parmi les autres afin d'être dressée et habituée à être montée. Au début, elle est effrayée par la selle et le mors,

et on doit l'attacher pour la seller. On lui met le mors pour qu'elle s'y habitue et apprenne à marcher en portant son attention sur les rênes, et en mettant son cœur à l'écoute des indications données au moyen de ces rênes par celui qui la chevauche. Lorsque ce dernier atteint un bourg, il l'aiguillonne sans lui laisser la possibilité de dévier de sa trajectoire et elle s'y habitue. En effet, on ne trouve pas partout de bourg et il l'habitue donc à prendre courage et à marcher au milieu des cris des artisans, tels les forgerons et les menuisiers, et si elle a peur de ces bruits et cesse de marcher, il la dresse afin qu'elle ne s'effraie pas ou qu'elle ne reste pas paralysée mais marche droit et correctement.

Il en va de même de l'homme : on l'éduque comme on éduque les rapaces et les bêtes de somme, par le sevrage de ses habitudes et de toute chose qui procure le plaisir de l'âme, au moment même où elle en éprouve de la joie. [p.88] Or, quand elle se réjouit, elle est souillée par cette joie qui devient une enveloppe, un voile qui recouvre [l'homme].

Les gens sincères dans cette voie ont assidûment mis en pratique ce que j'ai développé sur ce point. Toute chose dont leur âme se réjouissait du fait d'y trouver un plaisir – quelle que soit cette chose : un aliment, une boisson, un vêtement, une famille, un enfant, un frère, un compagnon, des amis, des demeures, des biens de ce monde –, ils s'en préservaient. Ils ne prenaient de cette chose que ce qui leur était absolument nécessaire, puis ils fuyaient du plaisir qu'elle procure de peur que leur âme n'éprouvât de la joie.

Lorsque l'homme persévère en cela, il préserve son intérieur. Quant à la préservation de l'extérieur, elle consiste à veiller sur les membres [et leurs actes envers] les créatures et les anges.

Lorsqu'il agit ainsi, il accomplit ses devoirs en temps et en heure et selon les limites [que Dieu a fixées]. Il recourt, pour s'opposer à son âme, à la vision des morts, des tombes et des grands feux [alimentant] les fours où l'on fait fondre le verre servant à fabriquer les joyaux. En faisant ainsi, il dompte l'âme et provoque en elle l'affliction, et de l'affliction [naissent] la peine et les tristesses. C'est pourquoi l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – dit : « Il n'y a pas de plus grande adoration envers Dieu – qu'Il est puissant et grand – qu'une tristesse permanente. »

Que la paix et le salut de Dieu soient sur notre maître Muḥammad,
les gens de sa famille et ses compagnons !

Le livre du redressement de l’âme est fini, par la grâce de Dieu !

DE L'EDUCATION DE L'ÂME

Au nom de Dieu le Miséricordieux, le Tout Miséricorde,
le Seigneur qui assiste et vient en aide. Il n'y a de puissance et de force qu'en Dieu.

[p.90] Le maître savant, l'imam Abu 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī al-Ḥakīm al-Tirmidhī, que Dieu – exalté soit-Il – le prenne en miséricorde, a dit :

Dieu fit surgir Sa création afin de rendre manifeste Sa Seigneurie et de faire apparaître les marques de Sa puissance et l'ordonnancement de Sa sagesse afin que Sa louange et Son souvenir reviennent dans les cœurs et sur les langues de toutes les créatures, du fait de ce qu'Il fait connaître de Son mystère, et Il nous informa dans Sa Révélation – que Son souvenir soit magnifié : « Dieu a créé, en toute vérité, les cieux et la terre, afin que chaque homme (*nafs*) soit rétribué pour ce qu'il aura fait. »[573]

En effet, Il nous fit savoir pourquoi Il a créé, car Il dit : « Je n'ai créé les démons et les hommes que pour M'adorer »[574], [c'est-à-dire] selon les lexicographes : « que pour déclarer l'unicité de Dieu. » Ainsi dit-Il – exalté soit-Il : « C'est Toi que nous adorons »[575], c'est-à-dire que nous déclarons unique. En effet, lorsque les hommes confessent Son unicité – qu'il n'y a pas d'autre dieu que Lui –, ils reconnaissent Sa royauté et Sa puissance, [ils reconnaissent

[573] Sourate XLV (Celle qui est agenouillée/*Al-Jāthiya*), verset 22.
[574] Sourate LI (Ceux qui se déplacent rapidement/*Al-Dhāriyāt*), verset 56.
[575] Sourate I (Prologue/*Al-Fātiḥa*), verset 4.

que] toute chose dépend de Lui. Cette parole produit la louange et permet que l'on fasse mention de Lui en toutes circonstances en donnant la préséance à la remémoration sur tous les autres états intérieurs et œuvres pies.

Dieu circonscrit le reste des œuvres dans des moments déterminés, selon ce qu'Il a mentionné dans le Livre. À ce sujet, les récits qui nous sont parvenus, rapportés par l'Envoyé – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui –, donnent la préférence à la remémoration de Dieu sur [p.91] les autres actes d'obéissance, car dans la remémoration se trouve la louange à Dieu. On nous a rapporté que l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – dit : « Personne n'est plus aimable à Dieu que celui qui demande pardon à Dieu – exalté soit-Il – et personne ne Lui est plus aimable que celui qui Le loue – que Sa Gloire soit magnifiée ! Al-Jārūd nous a rapporté ceci : « Abū Mu'āwiya m'a rapporté ceci, d'après al-'A'mash[576], d'après Shaqīq, d'après 'Abd Allāh b. Mas'ūd[577] – que Dieu l'agrée – qui le tenait de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – qui a dit : 'Personne n'est plus aimable à Dieu – qu'Il est puissant et grand – que celui qui Le loue, c'est pourquoi Il se loua Lui-même. Personne ne Lui est plus cher. C'est pourquoi Il déclara illicite les propos indécents'. »

Dans d'autres versets de Son Livre, Dieu exhorte les serviteurs à répandre Son souvenir et à se remémorer la beauté de Ses œuvres. Il dit en effet – exalté soit-Il : « À Dieu appartiennent les plus beaux noms. Invoquez-Le par ces noms. »[578] En tout cela, Il les encourage à Le louer et à se souvenir de Lui par une belle conduite et de beaux éloges car dans chacun de Ses noms se trouvent Sa louange et la beauté de Son souvenir.

Et Il les appelle à confesser Son unicité car Il dit : « Ne prenez pas deux divinités ! Dieu est un Dieu unique »[579] et : « Nous n'avons jamais envoyé avant toi aucun messager sans lui révéler [ceci] : 'Il n'y a pas de divinité, excepté Moi ! Adorez-Moi donc !' »[580], c'est-à-dire « confessez que Je suis le Dieu unique ! », car tu ne seras jamais Son serviteur tant qu'Il ne sera pas pour toi ton Seigneur sans aucun associé. Celui qui Lui attribue des associés sort de l'ordre de l'Unicité divine. L'on est serviteur de Dieu comme par voie de sujétion. Le

[576] Al-'A'mash (Abū Sulaymān Ibn Mihrān al-Asadī al-Kāhilī al-Kūfī), traditionniste m. 140/757.
[577] 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, compagnon et juriste, m. vers 31/652.
[578] Sourate VII (*Al-'A'rāf*), verset 180.
[579] Sourate XII (Joseph/*Yūsuf*), verset 51.
[580] Sourate IV (Les femmes/*Al-Nisā'),* verset 25.

serviteur en effet ne peut se rendre tel en confessant de lui-même l'unicité de Dieu et en Lui vouant un culte, mais il obéit parce que Dieu – exalté soit-Il – le lui a ordonné. C'est donc sur l'ordre de Dieu, son Maître – exalté soit-Il ! – qu'il obéit. Et quiconque obéit à l'ordre de Dieu [p.92] [est assujetti à Dieu] par son obéissance.

Puis Dieu les appelle à confesser Son unicité par le cœur, la parole et les actes, et celui qui accepte l'ensemble [de ces trois conditions voit] sa connaissance de l'unicité de Dieu s'affermir. Son cœur s'apaise, sa langue se fait l'interprète de ce qui est dans sa conscience et il est déterminé à agir en fonction de cette connaissance car il y a mis sa foi. Tout cela advient simultanément dans le serviteur. Puis Dieu incorpore les concupiscences et la passion au serviteur et fait que les suggestions des démons s'insinuent en lui en circulant dans le sang comme le poisson nageant dans la mer.

Dieu a fait du cœur le souverain (*malik*) des membres. La concupiscence en effet agite le corps tranquille et perturbe le cœur : le diable l'éprouve, le séduit, le mord et la passion l'attire et le malmène, mais le cœur du croyant demeure paisible dans la foi et sa langue professe l'unicité de Dieu.

Lorsque vient l'heure d'accomplir les piliers du culte, les concupiscences agissent en lui, l'ennemi le séduit et la passion l'attire à elle si bien que le croyant pose un acte qui, en apparence, te porte à croire qu'il n'a pas encore la foi alors [qu'en fait] il professe l'unicité de Dieu de cœur et en parole. Mais la concupiscence, avec sa force, le domine. Les ténèbres de la passion, ainsi que les suggestions et séductions de l'ennemi, dominent le cœur, mais non ce qu'il y a à l'intérieur du cœur, non ce qu'il y a en lui de connaissance. Le cœur en effet s'apaise par cette connaissance mais il est emprisonné et asservi. Or il appartient toujours à celui qui l'a dominé et asservi.

Puis Dieu créa la Table [sur laquelle] court la plume [inscrivant] Ses décrets concernant les créatures. Il créa les cieux et la terre, les ténèbres et la lumière, la nuit et le jour, les anges, le paradis et l'enfer, les djinns et les démons, les montagnes et les mers, les bêtes, les moyens de subsister et de vivre, et toutes les autres créatures.

Puis Il créa Adam – la paix soit sur lui –, Il le distingua et fit de lui une créature originale et nouvelle, les anges se prosternèrent devant lui et Il lui enseigna les noms [de toutes les choses]. Dieu fit apparaître sa préférence [à son égard], Il honora ses descendants et les transporta sur la terre et la mer. Dieu les préféra à toutes les créatures et Il lui soumit ainsi

qu'à sa descendance ce qu'il y a dans les cieux [p.93] et sur la terre. Il fit sortir sa descendance de ses reins, Il conclut le Pacte avec eux puis Il les remit dans ses reins. Ensuite, Il les fit passer des reins aux matrices et des matrices à ce monde afin qu'ils L'adorent et qu'ils soient fidèles à la promesse qu'ils Lui ont faite le jour du Pacte de ne rien Lui associer jusqu'au terme – inscrit dans Ses décrets – de leur vie, jusqu'à la fin des temps. Alors Il les ressuscitera pour les rétribuer, Il changera la terre en une terre et des cieux nouveaux et ils comparaîtront devant Dieu Unique et Très-Puissant afin qu'Il rétribue chaque âme selon ce qu'elle aura acquis et Il [les séparera] en deux groupes : l'un au paradis, l'autre dans le brasier.

Celui dont Dieu illumine le cœur par la foi voit sa connaissance s'affermir, elle est illuminée par la lumière de la certitude. Son cœur s'établit donc dans la certitude, son âme y trouve l'apaisement et le repos, prend confiance et se rassure, elle s'en remet à Dieu, elle se satisfait de ce qu'Il soit son gérant et Le laisse conduire ses affaires. Si l'ennemi insinue en lui la crainte pour sa subsistance quotidienne et les moyens de vivre, son cœur ne se trouble ni ne s'agite, car son Seigneur lui a fait savoir qu'Il est proche, qu'Il n'est ni négligent ni oublieux, qu'Il est bienveillant et compatissant, qu'Il est un Seigneur miséricordieux et qui pardonne, qu'Il est juste et non pas injuste, qu'Il est puissant et que rien ne Lui résiste, qu'Il est le protecteur de tous et ne reçoit la protection de personne. Comme le serviteur fut créé indigent et dans le besoin, le Seigneur – béni et exalté soit-Il – le mène par où Il veut et non pas par où veut le serviteur, selon la manière que veut le Seigneur, et non pas selon la manière que veut le serviteur, selon la mesure que veut le Seigneur et non pas selon la mesure que veut le serviteur, au moment où le Seigneur le veut et non pas au moment où le veut le serviteur.

La plupart des gens qui confessent l'unicité de Dieu en ont la certitude, [parce qu'] ils croient en Lui et Lui donnent leur assentiment, mais cette foi ne s'établit pas dans leurs cœurs, si bien que lorsqu'ils se retrouvent dans le besoin, leurs cœurs se troublent, s'agitent et se préoccupent, [se détournant] du Créateur de toute chose et du Roi des rois. Quant aux gens de la certitude, [p.94] la foi a brillé dans leurs cœurs qui trouvent le repos. Leurs âmes s'apaisent dans l'assurance [qu'offre] leur Seigneur, dans Sa proximité et la puissance [qu'Il exerce] à leur égard.

Pour ce qui est des moyens de subsistance, ils confient à Dieu leurs affaires concernant les moyens de vivre et ils Le prennent pour gérant car ils savent qu'Il est plus compatissant, plus miséricordieux envers eux qu'ils ne le sont eux-mêmes, plus véridique et meilleur envers

eux que les serviteurs ne le sont envers eux-mêmes car c'est Lui qui les créa, les forma, composa et disposa excellemment [les différents organes qui les constituent] et se montra équitable envers eux. Toutefois, ils n'ont par eux-mêmes ni la science ni le discernement de ce dont Il a disposé pour eux. Ils savent qu'Il est Souverain, Puissant, Irrésistible, qu'Il fait ce qu'Il veut. Il sait par avance ce qui adviendra en leur faveur et en leur défaveur, et Sa plume court sur la Table bien gardée [inscrivant] ce qu'Il sait déjà les concernant, afin que ce savoir s'affermisse dans les cœurs des serviteurs. En effet ce savoir anticipé est inaccessible pour les cœurs et ils ne peuvent en saisir la teneur [sauf si] la plume inscrit préalablement sur la Table une chose déterminée [concernant] quelqu'un de précis qu'ils appréhendent alors par la vue (*mu'āyana*).

Or ce que le cœur voit et appréhende est plus sûr pour les serviteurs que ce qu'il ne voit ni ne peut s'imaginer. Dieu créa donc la Table et y fixa Ses décrets concernant les serviteurs, non qu'Il en ait besoin, mais afin que Ses décrets se fixent dans les cœurs, que les âmes trouvent le repos et s'affermissent dans ce qui est écrit.

Lorsque les âmes trouvent le repos, les cœurs s'adonnent au culte dû à Dieu, au respect des limites [qu'Il a fixées] et à l'accomplissement de Ses commandements. Les âmes cessent [d'accaparer] les cœurs de leurs préoccupations – ce qu'elles veulent, ce qui est, ce qui advient – car elles ont renoncé à ce qu'autre chose que ce qu'écrit le calame advienne. Et dans le renoncement, les âmes trouvent le repos. En effet, Dieu nous appelle à Lui rendre un culte, à respecter les limites [qu'Il a fixées], à accomplir Ses préceptes, et à éviter d'encourir Sa colère. Nous avons un seul cœur. Il fixa donc sur la Table notre subsistance et nos moyens de vivre, nos actions éclatantes, les événements qui nous touchent, la durée de nos jours, et tout ce qui nous concerne afin que les âmes s'apaisent et que les cœurs soient débarrassés de leurs murmures de sorte que, libérés [de toute préoccupation], ils Lui rendent un culte. Et tout ceci par miséricorde de Dieu envers nous. [p.95] Il dit à ce sujet – exalté soit-Il – dans Sa Révélation : « Nulle calamité n'atteint la terre ni vous-mêmes sans que cela ne soit écrit dans un livre, avant même d'être créée »[581], c'est-à-dire avant que cette calamité ne soit créée.

Puis Il explique pourquoi Il a fait cela : « Il en est ainsi afin que vous ne soyez pas désespérés en perdant ce qui vous échappe et que vous n'exultiez pas de ce qui vous a été

[581] Sourate LVII (Le fer/*Al-Ḥadīd*), verset 22.

donné »[582]. En effet, désespérer [d'obtenir] quelque chose qui ne t'a pas été attribué par un décret inscrit sur la Table, c'est accaparer et réclamer quelque chose qui ne t'appartient pas, et la joie [que te procure] ce qui t'est donné te distrait et t'occupe au détriment du Donateur au point que l'excès et l'exubérance de la joie causée par ce qui t'est donné te font périr.

Ce qui est simplement exigé de toi en la matière, c'est que tu détournes ta préoccupation de ce que tu n'as pas et que tu te réjouisses de ce que tu as et reçois par la famille qui t'est donnée et aussi par Sa grâce et Sa miséricorde. C'est à cela que Dieu t'exhorte lorsqu'Il dit : « Voilà une grâce et une miséricorde de Dieu, que les hommes s'en réjouissent ! C'est un bien beaucoup plus précieux que ce qu'ils amassent »[583].

Il dit – exalté soit-Il – au sujet de la subsistance : « Il n'y a pas de bête sur la terre dont la subsistance n'incombe à Dieu qui connaît son gîte et son repaire : tout est consigné dans le Livre explicite »[584]. Puis Il dit – exalté soit-Il : « Il possède les clés du mystère que Lui seul connaît parfaitement. Il connaît ce qui est sur la terre et dans la mer. Nulle feuille ne tombe sans qu'Il le sache. Il n'y a pas un grain dans les ténèbres de la terre, ni rien de vert ou de desséché qui ne soit mentionné dans le Livre explicite »[585]. C'est-à-dire [qu'Il sait] qui mange ce grain et en tire sa subsistance.

Et si le trouble de son âme prévaut sur l'assurance qu'il met en Dieu à cause de son peu de certitude, de la domination de sa passion et de la chaleur des concupiscences, il interpelle son âme et dit : « Ô âme, pourquoi te troubles-tu ? » Elle répond : « Car je suis dans le besoin et j'ai été créée indigente, avec des concupiscences. [p.96] Je ne distingue ni la place ni le temps, ni la mesure des choses, et la façon dont elles arrivent jusqu'à moi ainsi que leurs causes m'échappent. Il lui dit alors : « Ô âme, si [seulement] tu avais cru en ton Seigneur ! Car il te faut [croire] avec plus de fermeté, de certitude et de force la parole du Seigneur des mondes – Sa promesse, l'assurance qu'Il offre et le fait qu'Il se porte garant de ta nourriture – que ce que tu vois de tes propres yeux. En effet, la vue peut se tromper ou être abusée, elle voit d'une certaine façon alors qu'il n'en est rien, tandis que la parole du Seigneur des mondes est plus véridique, plus digne de foi, plus fiable et plus sûre que ce que tu vois de tes yeux.

---

[582] *Ibid.*, Sourate LVII (Le fer/*Al-Ḥadīd*), verset 23.
[583] Sourate X (Jonas/*Yūnus*), verset 58.
[584] Sourate XI (Houd/*Hūd*), verset 6.
[585] Sourate VI (Les troupeaux/*Al-An'ām*), verset 59.

Si tu voyais ce que possède ton Roi, tu t'apaiserais et trouverais le repos. Comment en effet ne trouverait-on pas une paix plus intense grâce à l'assurance qu'offre Dieu ? Ne vois-tu pas que, si tu avais un registre des recettes et des dépenses sur lequel étaient inscrits les noms de [tes] débiteurs [et le montant de leurs dettes] – un tel doit mille dirhams, tel autre mille dinars, un autre encore dix mille dirhams –, tu t'apaiserais ?

Si tu constates que [ton âme] se repent, que son trouble s'apaise du fait qu'elle trouve [inscrits] dans le registre ces noms – qui sont ceux de gens sincères et dignes de confiance –, alors s'ouvre pour elle le registre du Seigneur des mondes, qui est le Coran glorieux, transcrit sur la Table bien gardée, révélé par le Miséricordieux et le Tout-Miséricorde par l'intermédiaire de l'esprit fidèle sur le cœur de Muḥammad, l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui –, l'Envoyé du Seigneur des mondes. Tourne alors ses pages jusqu'à ce que tu trouves le verset concernant la subsistance, lorsqu'Il dit – exalté soit-Il : « Il n'y a pas de bêtes sur la terre dont la subsistance n'incombe à Dieu »[586].

Puis dis à ton âme : « Ô âme apaisée, tu as trouvé dans ton registre ce que te devaient tes débiteurs et tu t'es réjouie, tu n'as pas craint la pauvreté et tu t'es repentie. C'est ce qu'Il dit dans le Livre : « La subsistance incombe à Dieu. »[587] Dieu n'est-Il pas plus grand, plus véridique, plus digne de foi et de confiance que ce que tu trouves dans ton registre ? [p.97] Vas-tu rencontrer ton Dieu dans cet état si ton temps est venu de mourir ?

Mais je comprends pourquoi tu t'es troublée après avoir cru avec certitude en la garantie que te donne ton Seigneur : tu as en toi des concupiscences. Celle de la gloire qui te fait fuir l'humiliation, celle des différentes sortes d'aliments qui te fait fuir la misère, celle de la mainmise sur l'objet de tes désirs qui te fait fuir leur frustration. Tu te troubles car tu voudrais que ta subsistance [te soit donnée] à tel moment et ton Seigneur veut que cela soit à un autre moment, tu désirerais qu'elle soit sous telle forme et ton Seigneur veut qu'elle soit sous telle autre autre, tu voudrais [l'obtenir] agréablement, et ton Seigneur veut que ce soit en te fatiguant, tu voudrais qu'elle soit abondante et ton Seigneur veut qu'elle soit moins abondante.

Du matin au soir, tu t'opposes à la volonté et au vouloir de ton Seigneur et cela te porte à la concupiscence au point qu'elle te domine et te jette dans les vallées de la mort. Par

---

[586] Sourate XI (Houd/*Hūd)*, verset 6.
[587] *Ibid*.

ton inquiétude et ton impatience, tu t'es tourné vers les vanités de ce monde en empruntant le chemin de la turpitude, de l'infamie, du péché et de l'ignominie afin de tranquilliser ton âme. Par suite, tu as dédaigné les droits de Dieu et l'accomplissement des préceptes externes [qu'ils impliquent], tu as bafoué les liens du sang, tu as haï les serviteurs, tu as pris à la légère les droits des musulmans et des croyants, tu t'es dérobé à la pratique de l'équité envers eux et tu as opprimé ta propre famille, te montrant ainsi inique et injuste du matin au soir alors que la menace de Dieu – exalté soit-Il – est proclamée à ton oreille par cette parole : « Nous poserons les balances exactes, le Jour de la Résurrection. Nul homme ne sera lésé pour la plus petite chose ; serait-elle l'équivalent d'un grain de moutarde, nous l'apporterions. Nous suffisons à faire les comptes »[588]. Sais-tu donc ce qu'est l'équivalent d'un grain de moutarde d'iniquité ? Si tu tirais profit de cette menace, tes concupiscences s'envoleraient et ta passion mourrait en toi.

[p.98] Ceux qui comprennent redressent leur âme, discernent et se disent : « Comment ne pas [tomber] dans la désespérance à cause des choses de ce monde qui nous échappent ? » Ils se soumettent à l'épreuve du manque et se demandent par où entre le mal en eux. Ils constatent alors que lorsque l'objet de leurs besoins se présente à l'âme, ils entrent en conversation avec lui, ils aspirent et cherchent à le posséder, à s'en rendre maîtres et leur âme est avide de l'obtenir. Et lorsqu'il leur échappe, ils se désespèrent et s'attristent. Ils comprennent que [ce mal] est entré en eux à cause de l'espoir et de la convoitise qu'ils mettent à obtenir l'objet [de leur désir] car l'âme trouve de la douceur à l'obtenir et sa passion s'en trouve renforcée. Ils exercent donc leur âme en abandonnant les concupiscences et en se séparant de l'objet espéré afin d'affaiblir les feux des concupiscences, ils s'opposent avec effort à la passion en la combattant jusqu'à ce qu'elle soit abaissée et domptée. Lorsqu'une chose se présente à eux ou leur traverse l'esprit, ils ne mettent en elle ni leur espoir ni leur convoitise mais attendent que leur apparaisse ce qui est écrit sur la Table qui a précédé la création des cieux. Ils s'en remettent à leur Seigneur et se soumettent à Sa sagesse comme des esclaves.

Ils vivent en ce monde [en atteignant] le plus haut degré et le rang le plus noble parmi leurs semblables, ce sont les esprits les plus favorisés, les yeux les plus affermis dans cette religion et ils meurent en [trouvant] « le repos, les parfums [et les Jardins des délices] »[589].

---

[588] Sourate XXI (Les Prophètes/*Al-Anbiyā'*), verset 47.

[589] Réminiscence coranique : Sourate LVI (Celle qui est inéluctable/A*l-Wāqi'a*), verset 89.

Ils rencontrent un Seigneur qui n'est pas courroucé [contre eux], ils sont satisfaits de leur Maître et Lui est satisfait d'eux. Il les assiste en ce monde par un esprit venant de Lui et les place dans Sa proximité et se montre bienveillant envers eux dans l'au-delà. « Tels sont les partisans de Dieu. Les partisans de Dieu ne sont-ils pas les gagnants ? »[590] Ceux-ci sont les amis de Dieu qui n'éprouvent aucune crainte et ne sont pas affligés[591]. Leurs cœurs sont illuminés par la certitude comme s'ils voyaient ce qui les concerne dans le cours des événements.

Chaque fois que Dieu permet [que leur advienne] quelque chose de difficile ou de facile, la peur ou la sécurité, l'humiliation ou les honneurs, le malheur ou le bonheur, [p.99] les yeux de leurs cœurs sont éclairés et voient en un instant que cela était [inscrit] sur la Table bien gardée telle qu'elle nous apparaît maintenant, et que c'est un arrêt de Dieu. Il n'y a en eux aucune concupiscence, aucune passion, aucune force qui pèse sur leur assentiment envers leur Seigneur. Ils accueillent Son commandement le [cœur] léger, l'âme libérée et le visage souriant : ce sont les satisfaits. Quant aux patients, ils l'acceptent l'aversion dans l'âme et avec effort, car leurs concupiscences sont vivantes et fortes et leur certitude est faible. Ils ne voient pas en cela le choix de Dieu, ni Sa compassion, ni Sa miséricorde envers eux. Le choix de Dieu – exalté soit-Il – et Sa volonté ne tiennent pas pour eux la place de la douceur, car cette douceur se mêle aux amertumes de l'âme et elle est emportée avec l'amertume. Ainsi en est-il de l'amertume que tu trouves dans les médicaments. On les mélange alors avec du miel, du sucre ou quelque chose de semblable afin que le [goût du sucré] domine et que les médicaments perdent leur amertume.

La douceur de l'œuvre du Créateur tient dans ton cœur une place proportionnelle à ton amour pour Lui et, par ailleurs, tu aimes le Créateur proportionnellement à la connaissance que tu as de Sa puissance. Chaque fois qu'augmente ta science à Son sujet et que tu Lui accordes une place plus importante, tu saisis davantage Sa puissance et tu L'aimes davantage. C'est pourquoi l'on dit que ceux qui L'aiment le plus sont ceux qui possèdent de Lui la plus grande science et qui Le connaissent le plus. De là ce que dit Budayl al-'Uqaylī : « Qui connaît son Seigneur L'aime, qui connaît le monde s'en abstient. » C'est Ibn al-Mubārak[592]

---

[590] Sourate LVIII (La discussion/*Al-Mujādala*), extrait du verset 22.

[591] Réminiscence coranique : Sourate X (Jonas/*Yūnus*), verset 62 : « Non, vraiment, les amis de Dieu n'éprouveront plus aucune crainte, ils ne seront pas affligés. »

[592] Ibn al-Mubārak ('Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān al-Ḥanẓalī), traditionniste, juriste, il étudia le *fiqh* avec Abū Ḥanīfa, Sufyān al-Thawrī et Mālik b. Anas, dont il transmit le *Muwaṭṭa'*, m. 81/797.

qui a rapporté ce propos, d'après Sufyān al-Thawrī[593] – que Dieu, exalté soit-Il, les prenne tous deux en Sa miséricorde – qui a dit : « C'est al-Ḥajjāj b. Farāfṣa qui a écrit cela, d'après Badīl, que Dieu le tienne en Sa miséricorde. »

Quant à celui qui est impuissant à redresser son âme, il donne son assentiment aux arrêts de Dieu – exalté soit-Il – et à Sa volonté dans la mesure de sa foi. Il supporte patiemment Ses ordres dans la mesure de la piété avec laquelle il accomplit les piliers [institués par Dieu], en fonction de la pesanteur de son âme, des heurts et malheurs de sa vie et de l'effort de son cœur. Celui qui redresse et éduque son âme l'établit sur la voie droite et la sèvre de ses traits de caractère, son Seigneur lui obtient la victoire, Il le secourt et [p.100] accomplit Sa promesse envers lui.

Cela apparaît clairement dans deux versets du Livre, lorsque Dieu dit : « Combattez pour Dieu, car Il a droit à la lutte que les croyants mènent pour Lui »[594]. C'est ainsi qu'Il ordonne de combattre l'âme et de la sevrer de ses mauvais traits de caractère, du [fait de] vouloir autre chose que ce que le Seigneur veut – qu'Il est puissant et grand – et si Dieu abandonnait chacune de nos vies, ce serait une chose redoutable et terrible. Mais Il a promis dans un autre verset de nous délivrer de Son châtiment, de nous guider et de nous rendre clairvoyants : « Oui, Nous guiderons sur Nos chemins ceux qui auront combattu pour Nous. Dieu est avec ceux qui font le bien. »[595] Il est donc ton guide et Il est avec toi dans la victoire et Il te soutient, Sa miséricorde est proche de toi, qui te fortifie et te saisit.

La seule chose qui importe cependant, c'est que tu mènes dès le début de ton affaire le combat auquel Dieu a droit[596]. C'est alors que tu obtiens la seconde promesse qu'Il accomplit en ta faveur. Lorsqu'Il te guide sur le chemin, Il remplit ton cœur de lumière, te préservant et veillant [sur toi] afin que tu ne dévies pas. Ainsi en est-il de celui qui se repent, qui donne son assentiment à son Seigneur, qui accepte Ses ordres le cœur léger et avec diligence. Ne vois-tu pas ce qu'ont dit les prophètes des temps passés – la paix soit sur eux – et que le Seigneur – béni et exalté soit-Il – mentionne : « Pourquoi ne placerions-nous pas notre confiance en Dieu alors qu'Il nous a guidés sur nos chemins ? Nous sommes patients dans les peines que vous

---

[593] Sufyān al-Thawrī (Sufyān b. Sa'īd b. Masrūq Abū 'Abd Allāh al-Kūfī), traditionniste, juriste, m. 161/778.

[594] Sourate XXII (Le Pèlerinage/*Al-Ḥājj*), verset 78.

[595] Sourate XXIX (L'araignée/*Al-'Ankabūt*), verset 69. Nous avons ici modifié la traduction en remplaçant « diriger » par « guider ».

[596] *Cf.* Sourate XXII (Le Pèlerinage/*Al-Ḥājj*), verset 78 : « Combattez pour Dieu, car Il a droit à la lutte que les croyants mènent pour Lui. »

nous infligez »[597] ? La remise confiante de soi au Seigneur (*tawakkul*) consiste à Lui confier ton affaire puis à agréer ce qu'Il fait de toi. En effet, les prophètes savaient dans leur cœur qu'ils se fortifiaient du fait que Dieu les guidait sur Son chemin.

Ce qui corrobore ce que nous avons dit au sujet du satisfait et du patient est ce qu'a dit l'Envoyé de Dieu – la prière et le salut de Dieu soient sur lui – à Ibn ʻAbbās – [p.101] que Dieu l'agrée : « Si tu peux agir pour Dieu de bonnes grâces et avec certitude, fais-le. Si tu ne peux pas, alors prends patience car la patience à supporter ce que tu as en aversion est un grand bien. Sache qu'à toute adversité il y a une issue, et à toute affliction une consolation. » Nous tenons cela de Ibn Ḥajar qui le tenait de Ismāʻīl b. ʻAyyāsh[598] et ʻĪsā b. Yūnus, qui le tenaient de ʻUmar l'affranchi de Ghafra, qui le tenait de ʻAbd Allāh b. ʻAbbās – que Dieu les agrée – qui a rapporté ce propos de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui. L'Envoyé de Dieu – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a ainsi distingué deux demeures.

Sache donc que le patient est incapable [d'accéder à] la station du satisfait et que le satisfait y est parvenu au moyen de la certitude car il observe les conséquences des choses. C'est comme un homme qui possède une bourse [remplie] de dirhams et qui la perd. Or, il ne possède rien d'autre. Sa tête se met à fulminer comme celle d'un taureau, à cause de l'intensité de la peine qu'il éprouve d'avoir perdu sa bourse, au point que ses états intérieurs transparaissent sur son visage et que son affliction est visible. Alors un homme opulent, digne de confiance, bienfaisant et sincère lui dit : « À la nouvelle année, je te donnerai un dinar à la place de chaque dirham [perdu]. » À ces mots, il trouve le repos et sa peine [s'atténue] en partie. [D'un côté], l'affliction ne le quitte pas et sa poitrine se serre [dans l'attente] que le temps [qui le sépare de la nouvelle année] soit écoulé et il patiente donc de mauvais gré. [D'un autre côté], l'espoir d'obtenir l'objet de ses désirs se mêle à sa peine et l'allège. Ainsi il [supporte sa situation] avec aversion et patience à la fois.

Un autre homme perd sa bourse de dirhams [mais] il a en sa possession des maisons en pierres précieuses, chacune d'elles d'une valeur inestimable. Il ne se rend même pas compte qu'il a perdu cette bourse et ne s'en soucie pas. Il est en cela comme celui qui a perdu une pièce de monnaie mais qui possède une bourse remplie de dirhams.

---

[597] Sourate XIV (*Ibrāhīm*), verset 12.
[598] Ismāʻīl b. ʻAyyāsh (Ibn Salim al-'Unsī Abū ʻUthba al-Ḥumṣī), traditionniste, m. 106/724.

[p.102] Le premier homme est riche d'argent tandis que le second est riche de son Seigneur et de son Roi. Le premier trouve sa joie dans l'argent et ses états intérieurs, le second trouve sa joie en Dieu et ensuite dans Sa grâce et Sa miséricorde. Il implore fréquemment le secours de Dieu – loué et exalté soit-Il – et trouve en Lui son refuge. Le cœur du premier est prisonnier des choses et leur douceur le domine. Le cœur du second trouve le repos dans la douceur de la proximité de Dieu – loué et exalté soit-Il. Le premier a son cœur dans les choses et est attaché à elles. Le second s'occupe de Dieu et revient à Lui, il s'attache à Lui.

Ce qui atteste pour nous l'état du second, c'est ce que les traditions rapportent de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – et des pieux anciens qui l'ont suivi. On nous a rapporté ceci d'après Ibn al-Mubārak, qui le tenait de Ṣāliḥ al-Murrī[599], qui le tenait de Ḥabīb Abī Muḥammad al-'Ajamī[600] – que Dieu le tienne en Sa miséricorde – qui le tenait de Shahr b. Ḥawshab[601], d'après Abū Dharr[602] – que Dieu l'agrée – puis la chaîne de transmetteurs ne remonte pas plus haut, mais sans Ibn al-Mubārak, elle remonte à l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – qui a dit : « Dieu – exalté et béni soit-Il – dit à Jibrīl – que la paix soit sur lui : « Jibrīl, efface du cœur de l'homme la douceur qu'il trouve en Moi. Il l'effaça du cœur de l'homme qui se trouva alors désemparé. »

Si quelque contradicteur nie ce qui vient d'être dit, affirmant que cela ne se trouve ni chez les prophètes ni chez les envoyés – que la paix soit sur eux – puisqu'il nous est parvenu à leur sujet qu'ils pleuraient dans les malheurs et s'en attristaient, qu'ils éprouvaient la douleur causée par les choses détestables et qu'ils se réjouissaient de ce qui est agréable, voici [comment] lui répondre : « Incapable ! Comment pourrais-tu savoir de quoi pleuraient ou s'attristaient les envoyés ? Quelle était leur peine dans les malheurs ? Quelle était leur joie ? Et de quoi ils se réjouissaient ? En effet, combien dignes d'éloge sont [certaines] joies ! Parmi elles, l'amour de Dieu pour les serviteurs. Et combien [certaines] tristesses sont dignes de louange pour ceux qui les éprouvent, [aussi bien] en ce monde que dans l'au-delà, et le Livre fait leur éloge. Les pleurs sont de sept sortes ou plus, et chacun a un objet différent de l'autre : [p.103] les distingues-tu bien ? Es-tu monté jusqu'à ces demeures ? Ou bien es-tu homme à

[599] Ṣāliḥ al-Murrī, *qādī* de Basra, m. vers 172/788.

[600] L'auteur fait certainement référence à Ḥabīb Ibn Muḥammad al-'Ajamī al-Baṣrī, mystique et traditionniste (8ème s.), qu'il cite de nouveau à la page suivante.

[601] Shahr b. Ḥawshab (al-Ash'arī al-Shā fi'ī), traditionniste, m. 100/718.

[602] Abū Dharr al-Ghifārī, compagnon du prophète, ascète et traditionniste, m. 32/652-3.

suivre quelque chose de ce savoir dont tu t'enorgueillis et qui te monte à la tête, voulant ainsi éteindre par ta bouche la lumière de Dieu et attribuer aux envoyés ce que Dieu ne permet pas ? Tu rends confus aux hommes le chemin de Dieu [mais] Dieu répugne à ne pas parachever Sa lumière, même s'Il a en aversion les associationnistes et les mécréants.

Quant à la joie des certains, elle vient de la grâce de Dieu et de Sa miséricorde. C'est à cela que se reconnaissent les serviteurs de Dieu. La joie des prophètes et des véridiques, quant à elle, vient de Lui – béni soit Son Nom. C'est pourquoi on nous a rapporté ce propos de Mālik b. Dīnār : « J'ai lu dans certains livres : 'Ô assemblée des véridiques, c'est la mention de Mon Nom qui vous comble de faveurs, car la mention de Mon Nom est un bienfait pour vous en ce monde et une récompense dans l'au-delà'. » Il dit dans un autre ḥadīth : « Vous M'avez préféré à vos concupiscences, vous vous êtes satisfaits de Moi plutôt que de Ma création, réjouissez-vous [maintenant] en Moi ! Soyez comblés de faveurs par la mention de Mon Nom car, par Ma Puissance, je n'ai créé les paradis que pour vous. » Cela est explicité par 'Abd al-Raḥīm, qui nous a rapporté, d'après Ḥabīb al-Fāryānī qui avait gardé mémoire de ce propos de Ḥabīb al-'Ajamī – que Dieu le tienne en Sa miséricorde : « Ô Seigneur, je me suis réjoui à tel point que j'ai failli mourir de la joie d'avoir un Seigneur tel que Toi et d'être Ton serviteur »[603].

Quant aux pleurs des prophètes, [ils viennent du fait] que ceux-ci sont les plus miséricordieux de la création. En effet, plus un serviteur se rapproche de Dieu – exalté soit-Il –, plus Sa miséricorde grandit. On nous a rapporté ainsi, d'après 'Abīd b. 'Amīr, qu'Ibn al-Mubārak a dit : « Le serviteur dont la proximité avec Dieu augmente – exalté soit-Il – [reçoit] une miséricorde qu'un autre ne recevra pas. » [p.104] C'est al-Jārūd b. Mu'ādh[604] – que Dieu le tienne en Sa miséricorde – qui nous a rapporté cela, d'après 'Alī[605] et 'Amīr b. 'Abd Allāh[606]. En effet, [les prophètes] faisaient miséricorde et pleuraient sur les calamités qu'ils voyaient [frapper leurs semblables], car c'est eux qui connaissaient le plus la mort, l'essence de son amertume, sa gravité ainsi que le péril que représente le fait de se présenter devant Dieu – qu'Il est puissant et grand. Leurs cœurs étaient touchés et s'attendrissaient par ce qu'ils voyaient. Ne vois-tu pas ce qu'a rapporté Ibrāhīm à son fils : « Ceci est une véritable

[603] Cette même phrase est suivie d'une paraphrase en persan qui signifie la même chose.
[604] Al-Jārūd b. Mu'ādh al-Tirmidhī, traditionniste, m. 244/858-9.
[605] 'Alī (Abū al-Ḥasanʿ Alī b. Abī Ṭālib 'Abd al-Muṭṭalib b. Hāshim b. 'Abd al-Manāf), cousin et gendre du prophète, quatrième calife des sunnites (r. 656-40/661), premier imam des shi'ites.
[606] 'Amīr b. 'Abd Allāh (Ibn Mas'ūd al-Adhalī Abū 'Ubayda al-Kūfī), m. 121/738.

miséricorde et à celui qui ne fait pas miséricorde on ne fera pas non plus miséricorde. » ? Et il pleurait, ce qui est considéré comme une miséricorde. On veut signifier par là les pleurs pour Dieu – qu'Il est puissant et grand. Ne vois-tu pas que celui qui ne fait pas miséricorde devient mauvais ? En effet, les pleurs provenaient chez lui d'une tendresse, et chez ce peuple, de la division et de la séparation. Nous trouvons de même le récit narrant la tristesse de Ya'qūb – la paix de Dieu soit sur lui – qui dit à son fils Yūsuf – que la paix de Dieu soit sur lui : « Ô mon fils, j'ai vraiment éprouvé de la tristesse car j'ai eu peur pour toi. » Il se peut aussi que Dieu – gloire à Lui ! –, par une autre voie, en faisant d'eux les chefs de la création (*a'imat al-khalq*), ait suscité certaines choses chez eux afin qu'ils servent d'exemples pour la postérité.

On a parlé à n'en plus finir de ce sujet. Nous l'avons déjà exposé dans le livre *Description des cœurs, de leurs états et de la manière dont ils sont constitués,* ainsi que ce qui tourne autour de l'âme dans les poitrines et les cœurs.

[Mais] revenons sur le *Redressement de l'âme* :

Quelqu'un interrogea al-Tirmidhī : « Qu'est-ce que le redressement de l'âme ? Et en quoi consiste-t-il ? » Il répondit : « Il est aisé pour celui que Dieu comble et assiste. Le [terme] redressement, *riyāḍa*, vient du terme simple *al-raḍḍ* qui signifie le fait de casser quelque chose. En effet l'âme s'est habituée au plaisir et à la concupiscence, et à agir au gré de ses passions ; elle est confuse, se rebelle contre ton cœur par son pouvoir (*imra*), pouvoir qui est celui de sa concupiscence. Il est donc nécessaire de la sevrer. Lorsque [le serviteur contrarie] son habitude, elle est alors sevrée.

[p.105] Dans le langage [courant], [les verbes] *rāḍa* et *raḍḍa* ont le même sens. Celui qui dit *raḍḍa* supprime la lettre *alif* pour la remplacer par la lettre *ḍāḍ* de telle sorte que cette dernière est redoublée. Et celui qui fait apparaître la lettre *alif* allège la lettre *ḍāḍ* en supprimant son redoublement et dit alors *rāḍa*. Le mot *raḍḍ* signifie rompre (*kasr*) car l'on dit des choses rompues qu'elles sont brisées (*raḍḍa*) et l'on dit des caractéristiques morales rompues (*al-'akhlāq al-maksūra*) qu'elles sont redressées (*rāḍa*), car si tu sèvres ton âme, elle rompt avec [l'habitude] de te solliciter avec insistance et de te combattre en toute chose. En effet, l'âme est habituée au plaisir et à la concupiscence et à agir selon sa passion, mais lorsque tu la prives de cette habitude, elle est sevrée. Ne vois-tu pas combien le petit enfant est habitué au sein de sa mère qui l'apaise ? Ne vois-tu pas comment il le réclame lorsqu'il le perd et jubile lorsqu'il le retrouve ? Il en va de l'âme concupiscente comme du petit enfant

que l'on prive du sein maternel afin de le sevrer. Il n'y revient plus car il a goûté à différentes sortes d'aliments et ne réclame plus de lait. Ainsi l'âme, lorsqu'elle goûte à la saveur de la certitude, à l'esprit de la proximité de Dieu – exalté soit-Il –, à la douceur du choix de Dieu – qu'Il est puissant et grand – et à la beauté de son regard sur elle, elle ne réclame plus les concupiscences.

On demande à al-Tirmidhī : « Par [quel moyen] trouve-t-on la certitude ? » Il répond : « Par la purification du cœur, car la certitude est pure, et la place et le lieu où elle s'établit sont purs. »

On lui demande : « En quoi consiste sa purification ? » Il répond : « À abandonner, par crainte révérencielle, ce qui le trouble et lui inspire des doutes, que ce soit dans les grandes ou les petites choses. Puis tu le purifies de l'attachement aux concupiscences et de la préoccupation [à les satisfaire]. Si tu fais cela, tu polis ton cœur et il se transforme en un miroir au moyen de la crainte révérencielle. Chaque fois que tu réfléchis à une chose concernant l'au-delà, elle se représente dans ton miroir au point que l'au-delà devient visible pour toi. Si tu prémunis ton cœur de la brûlure des concupiscences de la même façon que tu préserves ton miroir de la chaleur de ta respiration [afin qu'il ne s'embue pas], le Royaume se représente dans ton cœur au point que [p.106] [tout] devienne visible pour toi, [depuis] les Cieux jusqu'au Trône divin. Tu le regardes avec les yeux de ton cœur comme si tu le voyais de tes propres yeux, ainsi que le narre Ḥāritha – que Dieu soit satisfait de lui : « Ô Envoyé de Dieu ! C'est comme si le Trône m'apparaissait au grand jour et que je voyais les gens du Paradis se rendre visite et les gens de l'Enfer souffrir. » L'Envoyé lui répond alors : « Mets en pratique cette connaissance ». [Puis il dit] : « [Voici] un serviteur dont Dieu a illuminé le cœur par la foi. »

Si donc tu [veux] protéger ton cœur, garde-toi bien, selon ce que nous t'avons rappelé, de regarder ton âme avec infatuation ou jubilation. En recouvrant ton âme, tu romps l'attachement aux causes secondes et ton chemin jusqu'à Dieu – qu'Il est puissant et grand – s'éclaire, sans poussière ni nuage, et ton cœur n'est plus oppressé. Et si [quelque chose] venait à l'oppresser, implore le pardon de Dieu, comme l'Envoyé de Dieu – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – le dit : « Mon cœur est oppressé et j'implore le pardon de Dieu cent fois par jour. » Mais l'oppression du cœur dont parle l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – n'est pas celle que nous trouvons et connaissons chez les autres, ce n'est pas sous l'angle de la confusion ni du vice qu'il nous faut la considérer, car le cœur du

Prophète était trop pur et la dignité de son rang trop grande et élevée pour que nous pensions cela de lui.

Nous donnerons sur ce sujet des explications plus claires encore à la fin de ce livre, si Dieu le veut, [notamment sur] les attributs et caractéristiques du cœur et la définition de la certitude.

Nous voulons conclure notre propos sur l'âme et son redressement. Revenons donc au redressement de l'âme. Vois combien le faucon est farouche vis-à-vis des hommes lorsqu'il est dans les hautes montagnes ! [Mais] lorsqu'il est maîtrisé et capturé pour être domestiqué, il se familiarise avec son maître. La domestication commence par son cœur, il s'habitue à être avec son maître et il n'est plus effarouché. Il cesse de s'agiter pour voler et s'apaise auprès de lui au point que si ce dernier l'envoie et l'incite à voler, il s'envole pour chasser et saisir sa proie, se conformant à ses [ordres]. Puis, s'il le rappelle, [p.107] il revient, donnant la préférence au désir de son maître [plutôt que de] se conformer à son désir propre. Son maître le récompense alors en le détachant de la corde et de l'entrave qui le lient. Le croyant qui observe cela ne devrait-il pas mourir de tristesse, de pleurs et de désolation du fait de la défaillance de son âme ? Du fait qu'un rapace soit plus obéissant, plus docile, plus appliqué à se conformer [aux ordres de son maître], plus obligé à se plier à ses exigences que le serviteur croyant ne l'est avec son Seigneur ?

Ne vois-tu pas comment le dresseur dompte la vile bête de somme, de peu de valeur, qu'on a prise parmi d'autres, et lui fait accepter la selle et le mors, alors qu'elle s'était déjà habituée à aller paître où bon lui semblait ? Comment il la dresse afin qu'elle se mette à avancer ? Comment il lui apprend à passer par les bourgs, des endroits bruyants, cherchant à réveiller l'ardeur de son courage afin qu'elle ne prenne pas peur des bruits lorsqu'elle arrive dans ces endroits ? Comment elle ouvre ses oreilles en chemin, tournant tantôt à droite tantôt à gauche [sans que son maître] n'ait à user des rênes ? Et si elle rencontre un bourg, il saisit alors les rênes et l'éperonne pour réveiller sa bravoure et l'exciter à affronter le danger. Et s'il la fait aller vers un endroit bruyant, elle ne prend plus peur, elle continue son chemin. Elle devient telle qu'elle convient au roi. Si on estime sa valeur, c'est en dinars, non en dirhams. On la revêt d'une housse, on la marque au fer rouge, on lui apporte du fourrage et on l'attache dans les étables du roi. C'est seulement [lorsqu'elle] a atteint ce rang que l'effort et la pénibilité du travail lui sont enlevés ainsi que le portage des charges lourdes. Elle en a fini avec son dos ulcéré de blessures et la dureté de la tâche, car elle a abandonné sa passion et

détourné son attention de l'âme. Si elle est exposée au danger, elle ne s'en soucie pas. Si son âme est accablée de fatigue, elle ne dévie pas. Si celui qui la monte lui ordonne de marcher, de courir ou de bondir, elle déploie tout son effort pour accomplir ce qu'il attend d'elle, sans se montrer rétive, récalcitrante, entêtée, regimbeuse ni paresseuse. Elle se laisse domestiquer, elle qui [p.108] était auparavant livrée à elle-même au pâturage, faisant ce qu'elle voulait, ne valant guère plus que ses semblables. [Maintenant,] au contraire, le roi la distingue, il lui donne du bon fourrage, il la préserve du regard des gens, il la revêt d'une housse, il lui épargne l'effort et la pénibilité du travail car elle a renoncé à parcourir [librement] les pâturages, à aller au gré de sa passion et à [vivre] en compagnie de ses semblables, elle a supporté la fatigue aux côtés de son propriétaire, elle a prodigué ses efforts avec la sincérité de son âme, la vigilance de son cœur (*yaqẓat qalbi-ha*) et le regard de son cœur tourné vers celui qui la chevauche.

Mais, si lorsque son maître la dresse, elle ne lui jette pas même un regard, ni ne se met à avancer, ni ne se laisse domestiquer, alors elle traîne en chemin. Lorsque son maître la dirige avec les rênes, elle se montre récalcitrante et regimbe ; lorsqu'il tire sur les rênes, elle se montre rétive et tire [à son tour] sur les rênes ; à l'endroit où il veut qu'elle s'engage, elle se refuse à prodiguer toute la force qui est en elle et à l'endroit où il veut qu'elle s'arrête, elle se rebiffe, la passion l'emporte, attisée par la force avec laquelle on l'empêche de marcher ; lorsque son maître la retient par la bride, elle cesse de galoper, non pas par obéissance envers lui, mais contrainte par la douleur provoquée par le mors. Elle craint en effet pour sa bouche, ses dents, sa langue et son palais, c'est pourquoi elle abandonne sur le champ sa passion. Elle se met à tourner en rond, ne tenant pas en place, car son âme vile ne s'astreint pas à obéir à celui qui la chevauche, et en plus de cela, elle urine, défèque et se couche par terre. Lorsque son maître la fait passer par un endroit bruyant, elle est prise de frayeur et cesse sa progression, elle rebrousse chemin, à reculons, au risque de se retrouver au bord d'un puits ou d'une berge et d'y chuter, se rompant les os ou se tuant. Une telle bête de somme est vile, de mauvaise nature, bonne pour le portage et non pour le roi. [p.109] Tu la vois ainsi pendant des mois et des années, bâtée et [ployant] sous le poids de la charge, tantôt exténuée, tantôt ulcérée de blessures, famélique à force d'être rudoyée, de marcher et de s'épuiser à la tâche.

Il en va de même du serviteur lorsqu'il exerce son âme à abandonner les concupiscences, à couper court aux causes secondes, à se détacher des plaisirs, à combattre la passion et à se priver de ce qu'il désire jusqu'à ce que son âme s'humilie et se soumette. C'est

alors que le cœur et l'intellect sont guidés et que l'âme marche sur le droit chemin, suivant ce que Dieu ordonne. Cette dernière ne craint personne dans ses affaires et n'a peur d'être blâmée par personne. Et lorsque les malheurs viennent à frapper [le serviteur], celui-ci s'y expose pour Dieu Lui-même, prêtant l'oreille à Son Maître, [les yeux du] cœur fixés sur Sa volonté et Son vouloir et sur ce qu'Il lui dévoile du monde invisible. Il accepte [ce qui est dévoilé] avec obéissance et bon cœur, docile à ce que Dieu fait de lui et à la manière dont Il le fait passer d'état en état. S'il voit sa victoire, il l'attribue à une grâce et une miséricorde de la part de Dieu. S'il voit sa défaite, il se réfugie en Dieu et se jette dans ses bras, l'appelant au secours et cherchant assistance auprès de Lui – car il fait partie de Ses amis (*fa huwa walī min awlā'i-hi*) –, il élève son esprit loin de son âme, il élance son âme vers Dieu et dit : « Tu es mon Seigneur et Tu m'as créé selon Ta volonté, non selon la mienne, et je n'ai aucun savoir sur ce qui me concerne ni sur ce que Tu fais de moi. J'ai constaté que Tu es plus clément et plus miséricordieux à mon égard que je ne le suis moi-même. C'est pourquoi j'élève mon esprit loin de mon âme, je tends la main vers Toi en [signe] de soumission. Agrée-moi donc car Tu as clairement dit dans Ta Révélation : 'Celui qui se soumet à Dieu et qui fait le bien saisit l'anse la plus solide.'[607] J'ai tourné le dos aux créatures et mon regard s'est alors tourné vers Toi. J'ai rompu avec les causes secondes et mon attachement s'est alors porté sur Toi. »

Et Dieu – béni et exalté soit-Il – s'occupe de lui, le garde et veille sur lui, l'assiste et le rend victorieux, [sèche les larmes] de ses yeux et le console. Le serviteur est tout à son Seigneur, il contemple (*yanẓur*) Sa Royauté, fait triompher Ses droits, s'en tient aux limites [qu'Il a fixées], [p.110] honore les choses Le concernant, écarte de sa religion ce qui n'est pas convenable, exhorte Ses serviteurs. Il est Son ami et le Seigneur de Gloire est son Ami, tel est son rang jusqu'à ce qu'il rencontre Dieu.

La description d'un tel serviteur est présentée dans les traditions. Ismā'īl b. Naṣr nous a rapporté ceci : Abū al-Mundhir al-Qaṭa'ī nous a rapporté ceci : 'Abd al-Wāḥid b. Ḥamza nous a rapporté ceci, qu'il tenait de l'affranchi de 'Urwa b. al-Zubayr[608], qui le tenait de 'Ā'isha[609] – que Dieu l'agrée –, qui le tenait de l'Envoyé de Dieu – la paix et le salut de Dieu

[607] Sourate XXXI (*Luqmān*), verset 22.

[608] 'Urwa b. al-Zubayr (Ibn al-Awwām al-Qurashī al-Asadī al-Madanī, Abū 'Abd Allāh), traditionniste, membre du groupe dit des sept juristes de Médine (*al-fuqahā' al-Madīna al-sab'a*), fils du compagnon al-Zubayr al-Awwām et de Asmā', fille du premier calife Abū Bakr et sœur de 'Ā'isha, m. en 93/711-712 ou en 94/712-713.

[609] 'Ā'isha bint Abī Bakr (m. 58/678, Médine), épouse du Prophète.

soient sur lui – qui le tenait de Dieu – béni et exalté soit-Il. Et Ibrāhīm b. al-Mustamar al-Baṣrī nous a rapporté ceci : Abū ʻĀmir al-ʻAqdī nous a rapporté ceci : ʻAbd al-Raḥmān b. Maymūn, l'affranchi de ʻUrwa, nous a rapporté ceci qu'il tenait de ʻUrwa, qui le tenait de ʻĀ'isha, qui le tenait de l'Envoyé de Dieu – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – qui a dit : Jibrīl m'a rapporté ceci de la part de Dieu – qu'Il est puissant et grand –, le propos [du Prophète et celui de l'ange] sont [ici] imbriqués l'un dans l'autre : « Rien ne rapproche plus Mon serviteur de Moi que lorsqu'il s'acquitte des œuvres obligatoires [que Je lui impose]. Et Mon serviteur s'approche de Moi en accomplissant les œuvres surérogatoires afin que Je l'aime. Et aucune œuvre surérogatoire ne le rapproche plus de Moi que sa loyauté envers Moi qui [Me conduit à] l'aimer. Or lorsque Je l'aime, Je suis l'ouïe avec laquelle il entend, la vue (*baṣar*) avec laquelle il voit, la main avec laquelle il saisit, les pieds avec lesquels il marche, la langue avec laquelle il parle, et le cœur externe (*fu'ād*) en lequel il intellige. » S'imagine-t-on à quel point un serviteur qui intellige en Dieu, parle par Dieu, entend par Dieu, voit par Dieu, frappe par Dieu, marche par Dieu s'affranchit du monde, l'emporte sur lui et le bouleverse de la marque qu'il y imprime ?

On lui demande : Décris-nous un tel serviteur ! Il répond : C'est un serviteur à qui Dieu a accordé Sa faveur, qu'Il a investi de Son autorité, chargé d'assurer Sa protection et d'exercer Son gouvernement. Il l'a utilisé tel un instrument puisqu'Il l'avait entre les mains. Il a fait mourir en lui les concupiscences, Il lui a rendu facile ce qui était difficile, Il lui a prodigué la lumière en abondance, Il l'a secouru en toutes circonstances, [p.111] Il l'a inspiré et enseigné, Il l'a placé parmi ceux qui sont doués d'intelligence. Ainsi, lorsque ce serviteur parle, il parle avec sagesse, lorsqu'il garde le silence, il médite, lorsqu'il regarde, son regard inspire la considération, lorsqu'il marche, sa marche inspire crainte et respect, lorsqu'il frappe, il frappe avec impétuosité, car il a empêché son cœur de tergiverser et en toute chose, il a distingué l'ordre établi [par Dieu]. Tout cela est attesté dans le Livre et la tradition.

Dans le Livre, nous trouvons ce qui concerne al-Khiḍr – la paix soit sur lui – qui coula le bateau, tua le jeune garçon et releva le mur. S'il avait agi selon une [science] exotérique, il n'aurait pas pu faire cela car il dit pour finir : « Je ne fais pas tout cela de ma propre initiative. »[610] Cela vient de Dieu, de l'intérieur, qui l'accorde à qui Il veut. Il dit en effet à propos d'al-Khiḍr : « Ils trouvèrent un de Nos serviteurs à qui Nous avions accordé une

[610] Sourate XVIII (La caverne/*Al-Kahf*), verset 82.

miséricorde venue de Nous et à qui Nous avions conféré une Science émanant de Nous. »[611] Le Seigneur explique donc clairement que cela est advenu à al-Khiḍr par le canal d'une science qu'Il lui a fait connaître. Nous trouvons également mentionné dans le Livre le cas de Dhū al-Qarnayn[612] lorsque Dieu dit : « Nous avions affermi sa puissance sur la terre et Nous l'avions comblé de toutes sortes de biens. Il suivait un chemin. »[613] Dieu l'a comblé d'une science qu'Il n'a pas accordée à d'autres.

Quelqu'un lui demande : Est-il permis à quelqu'un d'agir selon ce qui lui apparaît et qu'il voit en son cœur ou selon ce qui lui semble bon ? Ou d'imiter al-Khiḍr – la paix soit sur lui ? Il répond : Non, car Dieu – exalté soit-Il – a scellé Sa Prophétie (*al-risāla*) avec le Prophète (*rasūl*) Muḥammad – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – et après lui, il ne reste sur la terre que les inspirés (*mulhamūn*) et ceux qui reçoivent le discours de Dieu (*muḥaddathūn*). On rapporte que l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : « On comptait parmi les fils d'Israël ceux qui conversaient avec Dieu. Et s'il y en avait bien un dans ma communauté, c'est 'Umar b. al-Khaṭṭāb – que Dieu l'agrée. » Ibn 'Abbās – que Dieu l'agrée – récitait ce verset : « Nous n'avons envoyé avant toi ni prophète (*rasūl*) ni apôtre (*nabī*) ni conversant avec Dieu »[614]. L'apôtre [est situé] à un [p.112] niveau moindre que celui de l'envoyé et celui qui reçoit le discours de Dieu à un niveau moindre que celui de l'apôtre. L'envoyé [se situe] au niveau du message (*risāla*), l'apôtre au niveau de la prophétie (*nubuwwa*), et celui qui reçoit le discours de Dieu, au niveau du discours. Dieu a arrêté cela pour l'islam qu'Il s'est complu [à nous donner] comme religion à travers le Livre et la tradition (*sunna*). Et il n'est permis à personne de se l'accaparer (*istibdād*), ni de l'outrepasser (*tajāwuz*), ni d'en retrancher (*taqṣīr*) quoi que ce soit. Il s'agit seulement de s'en tenir aux limites des devoirs prescrits par Dieu et de suivre la chose comme un tout. Néanmoins, aux véridiques, aux inspirés et à ceux qui reçoivent le discours de Dieu [reviennent] les choses qui sortent des prescriptions et des préceptes, [c'est-à-dire le maintien]

---

611 *Ibid.*, verset 65.

612 Dhū al-Qarnayn, « L'homme aux deux cornes » ou « Bicornu », apparaît dans la Sourate XVIII (La caverne/*Al-Kahf*), versets 83-98. Les exégètes musulmans tout comme les orientalistes ont reconnu dans le récit coranique un épisode de la légende d'Alexandre le Grand.

613 *Ibid.*, versets 84 et 85.

614 L'auteur a ajouté « les conversants avec Dieu » au verset coranique. Sourate XXII (Le Pèlerinage/*Al-Ḥajj*), verset 52 : « Nous n'avons envoyé avant toi ni prophète (*rasūl*) ni apôtre (*nabi*) sans que le Démon intervienne dans ses désirs. Mais Dieu abroge ce que lance le Démon. Dieu confirme ensuite Ses versets. Dieu est Celui qui sait, Il est sage. »

de l'ordre établi par Dieu – qu'Il est puissant et grand – et [le maintien de] Sa protection, selon ce que nous avons rappelé au début.

Et nous n'en sommes pas venu ici à mentionner al-Khiḍr dans le but de généraliser son exemple et de l'appliquer à ceux qui viennent après lui. Nous voulons seulement attester que Dieu a des serviteurs dans lesquels Il dépose le contenu de science qu'Il veut et qu'ils occupent auprès de Lui une place telle qu'ils en arrivent à entendre par Dieu, à voir par Dieu, à parler par Dieu, à frapper par Dieu, à marcher par Dieu et à intelliger par Dieu. C'est ainsi qu'est démontré à celui qui le comprend comment se produit ce dont nous avons parlé.

Quant à ce qui est mentionné dans les récits, 'Umar b. Abī 'Umar a rapporté ceci : « Al-Rabī' b. Rawḥ al-Ḥumṣī m'a rapporté ceci : Ibn 'Ayyāsh[615] m'a rapporté ceci, d'après Ḍamḍam b. Zur'a al-Ḥaḍramī, d'après Shurayḥ b. 'Abīd al-Ḥaḍramī, d'après 'Abd Allāh b. Zayd[616] qui a dit : 'Luqmān[617] – que le salut de Dieu soit sur lui – a dit : 'La main de Dieu – exalté soit-Il – n'est-elle pas sur la bouche des sages ? Personne ne prononce [un mot] que Dieu n'ait [auparavant] préparé pour lui.' » Abū Bakr b. Sābiq al-'Umawī nous a rapporté ceci : « 'Umar b. 'Ubayd al-Ṭanāfusī nous a rapporté ceci qu'il tenait d'Al-'A'mash : 'Un homme vint [se plaindre] à 'Umar – que Dieu l'agrée – en disant : ''Alī m'a frappé à la tête.' 'Umar interrogea alors 'Alī : 'Pourquoi as-tu frappé celui-ci ?' Il répondit : 'Je passais à ses côtés tandis qu'il s'entretenait avec une femme, ce que j'ai trouvé mal. Je prêtai donc l'oreille à ce qu'il lui disait et j'entendis quelque chose qui me répugna. C'est pourquoi je le frappai.' 'Umar dit alors : [p.113] 'Dieu a des yeux sur la terre et 'Alī en fait partie.' »

'Abd al-Jabbār b. al-'Alā' nous a rapporté ceci : « Sufyān m'a rapporté ceci, qu'il tenait d'Ismā'īl b. Abī Khālid[618], qui lui-même avait entendu Qays b. Abī Ḥāzim[619] raconter : 'Abū Bakr[620] le véridique – que Dieu soit satisfait de lui – fit parader l'un de ses chevaux. Un jeune homme des 'Anṣār lui dit : 'Fais-moi monter ce cheval, ô successeur de l'Envoyé de Dieu (*khalīfat rasūl Allāh*) !' Il répondit : 'Je préfère le faire monter par un jeune homme qui

---

[615] Ibn 'Ayyāsh (Abū Bakr, Ibn Sālim al-Ḥannāt al-Kūfī), l'un des deux célèbres transmetteurs – avec Ḥafṣ b. Sulaymān – de la lecture du Coran selon 'Āṣim, membre desdits *aṣḥāb al-ḥadīth*, m. 193/809.

[616] 'Abd Allāh b. Abī Zayd (Ibn al-Ḥakam al-Quṭwānī Abū 'Abd al-Raḥman al-Kūfī), traditionniste, m. 155/771.

[617] Figure mythique de l'Arabie antéislamique qui apparaît dans le Coran (une sourate porte son nom) sous les traits d'un croyant ayant reçu sa sagesse de Dieu et prodiguant ses conseils à son fils. Dans la tradition musulmane, de nombreux proverbes sapientiels lui sont attribués.

[618] Ismā'īl b. Abī Khālid, traditionniste de Kufa, disciple de Qays b. Abī Ḥāzim, m. vers 46/763.

[619] Qays b. Abī Ḥāzim (Abū 'Abd Allāh al-Bajalī al-Aḥmasī al-Kūfī), traditionniste, m. 98/716.

[620] Abū Bakr al-ṣiddīq, premier calife des sunnites, m. 13/634.

s'est montré digne d'être cavalier [au combat] plutôt que le faire monter par toi'. Il répliqua : 'Pourquoi ?' Abū Bakr dit : 'Par Dieu, parce que je suis meilleur cavalier que toi et que ton père.' Al-Mughīra[621] raconte alors : 'Je ne pus me retenir de saisir ce jeune homme par la tête et de l'écraser [face contre terre au point que] ses narines formèrent un seul trou, semblable à l'ouverture d'un sac de vivres'. Or Abū Bakr – que Dieu l'agrée – apprit qu'un groupe d'Anṣār menaçait al-Mughīra [de se venger], et il déclara : 'J'ai appris qu'un groupe d'Anṣār menaçait al-Mughīra. Par Dieu, ils ne seront pas sitôt sortis de leurs maisons que je leur lierai les mains [comme si c'était] Dieu [Lui-même] qui les empoignait'. »

Al-Jārūd nous a rapporté ceci, d'après Yazīd b. Harūn[622], d'après Ḥammād b. Salama[623], d'après Hishām[624], d'après 'Urwa qui le tenait de son père : « Abū Bakr le véridique envoya Khālid b. Al-Walīd[625] – que Dieu les agrée tous deux – contre les Banū Sulaym[626]. Celui-ci les enferma dans les enclos à bestiaux et les brûla. 'Umar – que Dieu l'agrée – dit à Abū Bakr – que Dieu l'agrée : 'Tu recours à un homme pour infliger le châtiment de Dieu ?' Abū Bakr répondit : 'Laisse-nous tranquille 'Umar ! Je ne dégaine pas le sabre que Dieu a apprêté contre les associationnistes sans que ce ne soit Lui-même qui le dégaine'. » [Il nous a également rapporté ce que] l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – [p.114] a dit à Sa'd b. Mu'ādh[627] – que Dieu l'agrée : « J'ai appliqué la sentence de Dieu à leur encontre du haut des sept cieux (*min fawq sab'a 'arfi'a*). » Le terme 'hauteur', *rafī'*, se réfère en effet au ciel (*samā'*), et son pluriel, 'les hauteurs', *'arfi'a*, aux cieux. L'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a donc fait savoir que c'est d'auprès de Dieu qu'il a fait tomber Sa sentence. Et la sentence était que fussent exécutés ceux qui les combattaient, que leurs femmes et leurs enfants fussent menés en

[621] Al-Mughīra (Abū 'Abd Allāh al-Mughīra b. Shu'ba), compagnon du Prophète, m. 50/670.
[622] Yazīd b. Hārūn (Al-Sulamī al-Wāsiṭī), traditionniste et exégète, m. 205/821.
[623] Ḥammād b. Salama (Abū Salama, Ibn Dīnār), *muftī* de Basra et savant traditionniste, m. 167/783.
[624] Hishām (Ibn 'Urwa b. al-Zubayr), traditionniste, juriste et exégète, l'un des maîtres de Mālik b. 'Anas, m. 146/772 à Bagdad.
[625] Khālid b. Al-Walīd (Ibn al-Mughīra al-Makhzūmī), général arabe de la première période de conquêtes, m. en 21/642 à Ḥims ou Médine.
[626] Les Banū Sulaym, tribu arabe du Ḥidjāz, jouèrent un rôle important dans le combat qui opposa Muḥammad aux Qurayshites. D'abord du côté des Qurayshites, la plupart des clans sulamīs rejoignirent le prophète lorsqu'il se lança dans la conquête de la Mecque en 8/660. L'historiographie islamique relate la période de *ridda* ou apostasie de certaines tribus, dont celle des Banū Sulaym, qui commença peu avant la mort du prophète et se poursuivit durant le califat d'Abū Bakr, initiant une série de batailles contre lesdits apostats.
[627] Sa'd b. Mu'ādh, chef du clan des ʿAbd al-Ashhal, de la tribu des Aws, au moment de la *hijra*. Après s'être rallié au prophète, il devint l'un de ses plus éminents soutiens parmi les 'Anṣār médinois. L'historiographie musulmane rapporte qu'il fût grièvement blessé lors de la bataille du fossé (*Ghazwat al-Khandaq*) et qu'il mourût peu après avoir statué sur le sort des Banū Qurayẓa.

captivité et que le butin revînt aux Muhājirūn au détriment des ’Anṣār. Voilà ce qui arriva aux Banū Qurayẓa[628].

‘Abd al-Karīm b. ‘Abd Allāh nous a rapporté ceci qu’il tenait de ‘Alī b. al-Ḥasan, qui lui-même le tenait de ‘Abd Allāh qui a dit : « Abū Bakr b. Abī Miryam[629] m’a rapporté ce récit que lui fit Rāshid b. Abī Rāshid : ‘J’étais un jour avec Khālid b. Abī Ma‘dān[630] dans l’un des marchés de Ḥoms quand nous [vîmes] un chrétien (*naṣrānī*) manifester son associationisme à l’égard de Dieu – exalté soit-Il. Khālid me dit alors : ‘Retrousse tes manches !’ Puis : ‘[Maintenant], casse-lui le nez !’ Et Rāshid de raconter : ‘Je frappai donc son nez et le réduisis en miettes et le chrétien s’en alla porter plainte contre nous. Le gouverneur interrogea Khālid : ‘Qu’est-ce qui t’a poussé à faire cela ?’ Il répondit : ‘Que Dieu fasse mordre la poussière à son nez et au nez de quiconque est importuné par la correction que nous lui avons infligée. Ils n’ont pas à manifester leur associationnisme ni à montrer leur signe de croix.’ Et ainsi les traita-t-il, jusqu’à ce qu’ils cessent de manifester leur associationnisme à l’égard de Dieu – qu’Il est puissant et grand’. »

‘Abd Allāh b. Abī Ziyād m’a rapporté ceci : « Sayyār[631] m’a rapporté ceci, d’après Ḥafṣ b. Sulaymān[632], d’après Mālik b. Dīnār – que Dieu le tienne en Sa miséricorde : ‘ ‘Āmir b. ‘Abd Qays[633] vit un protégé (*dhimmī*) injustement [traité]. Il dégaina son sabre en disant : ‘Par Dieu ! Moi vivant, le pacte de protection (*dhimma*) ne sera pas trahi !’ Et il alla le délivrer. »

Lorsque tu sèvres ton âme de la chaleur de la passion, la chaleur du sevrage se dépose [p.115] sur ton cœur, faisant fondre les scories qu’il contient, et ton cœur s’en trouve purifié. Il en sort limpide comme l’or que l’on chauffe à blanc afin de le débarrasser des saletés et des

---

[628] Les Banū Qurayẓa formaient l’une des trois tribus juives les plus importantes de Yathrib. Les sources musulmanes, la *Sīra* et le *Kitāb al-Maghāzī* relatent que Muḥammad, après son arrivée à Médine en 622, passa un pacte avec eux. Ils trahirent cette alliance en entrant en négocation avec les ennemis mekkois assiégeant Médine. Après le retrait des mekkois, ils furent donc combattus et vaincus. Sa‘d b. Mu’ādh, en tant que chef du clan des ʿAbd al-Ashhal, grand allié du prophète, fut chargé de statuer sur leur sort et ordonna l’exécution des hommes et la vente des femmes et des enfants comme esclaves.

[629] Abū Bakr b. Abī Miryam al-Ghassānī al-Shāmī, traditionniste m. 256/869.

[630] Khālid b. Abī Ma‘dān (Ibn Abī Kurayb al-Kilā‘ī al-Shāmī al- Ḥimṣī), épigone, m. vers 103/721.

[631] Sayyār (Ibn Ḥātim al-‘Unzī al-Baṣrī), traditionniste, m.200/815.

[632] Ḥafṣ b. Sulaymān (Ibn al-Mughīra, Abū ‘Umar b. Abī Dāwūd al-Asadī al-Kūfī al-Fākhirī al-Bazzāz), transmetteur de la « lecture » de ‘Āṣim, son beau-père, m. 180/796.

[633] ‘Āmir b. ‘Abd Qays (appelé par la suite ‘Abd Allāh al-‘Anbarī), épigone et ascète. Il mourut probablement sous le règne de Mu‘āwiya (1er/7ème s.), à Damas.

impuretés. La passion en effet [dépose] des saletés et des impuretés sur le cœur, de même que les désobéissances [laissent] sur le cœur des taches noires, comme l'atteste ce propos qui nous est parvenu de l'Envoyé de Dieu – la paix et le salut de Dieu soient sur lui : « Lorsque le serviteur pèche, son cœur est taché d'une tache noire, et s'il pèche de nouveau, une nouvelle tache apparaît. Mais s'il se repent et lutte, son cœur se polit. » Puis il récita ce verset : « Non ! Leurs cœurs ont été endurcis par ce qu'ils ont accompli[634]. » Lorsque la désobéissance s'en va grâce à la repentance, sa noirceur s'en va [également] [mais] sa fumée demeure. Le démon s'en va mais son ombre demeure comme la nuit qui s'en va, laissant persister des traces de son obscurité sur le visage du jour [naissant]. Lorsque [le serviteur] se repent de la désobéissance, et qu'il est de ceux qui usent de la passion, la passion demeure. C'est [un serviteur] dont le cœur s'est repenti mais qui ne lutte pas. Par conséquent, son cœur n'est pas encore poli.

Il en est ainsi car lorsque tu te regardes dans un miroir poli, tu vois ce qui est à ta droite et à ta gauche, ce qui est devant toi et derrière toi. Mais si tu tournes le miroir en plein soleil, la lumière du miroir rencontre celle du soleil et tu vois briller le soleil à l'endroit de la maison où tu te trouves. Il en va de même lorsque tu polis le miroir de ton cœur, tu y vois le paradis et l'enfer, la splendeur des bonnes actions, leur beauté et leur rang élevé, la laideur des mauvaises actions, le monde d'ici-bas et celui de l'au-delà. Lorsque tu regardes [dans ton miroir] l'ordonnancement de ton Créateur, les merveilles apparaissent à tes yeux. Cette lumière qui entre chez toi lorsque tu orientes ton miroir en plein soleil n'est pas le soleil mais elle est produite par [la rencontre entre la lumière du miroir et celle du soleil]. Lorsque tu purifies ton cœur de la passion, tu trouves alors la certitude car elle est une lumière qui advient en ton cœur et qui provient de [p.116] la lumière de ta connaissance, de la lumière de ton Dieu qui est la lumière des cieux, de la terre et de toute chose. Lors donc que tu te tournes vers Dieu – béni soit Son Nom –, le cœur est illuminé, et cette lumière est la certitude. Mais si le miroir est rouillé et qu'on le tourne en direction du soleil, ce dernier ne brille pas dans la maison car cette rouille fait obstacle entre la lumière du miroir et celle du soleil. De même, si tu tournes ton cœur recouvert de passion vers Dieu – exalté soit-Il –, il ne peut être illuminé par la plus grande lumière car la passion fait obstacle entre la lumière de la connaissance et la grande lumière qu'est la certitude. Lors donc que la passion s'en va et que tu Le regardes, les deux lumières se rencontrent [et forment une unique lumière] qui brille dans ta poitrine, tu

[634] Sourate LXXXIII (Les fraudeurs/*Al-Muṭaffifīn*), verset 14.

peux la voir avec les yeux de ton cœur qui [s'emplit] de certitude. Or la certitude dans la langue des Arabes [désigne] quelque chose de stable et permanent. Les Arabes disent : « L'eau stagne (*yaqīn*) dans le puits. »

Quelqu'un lui demande : « Décris-nous et explique-nous ce qu'est le cœur ! » Il répondit : « Le cœur (*qalb*) est un morceau de chair situé dans la cavité d'un autre morceau qui est le cœur externe (*fu'ād*) – la source de la lumière est le cœur interne (*qalb*) ; de là on parle de pain croustillant (*fa'īd*) parce qu'il est [cuit] sous les cendres chaudes et les braises. La croûte extérieure est donc le *fu'ād*. Quant au cœur (*qalb*), il est appelé [ainsi] car il est changeant (*yataqallabu*). Il a deux yeux, deux oreilles, une porte et la poitrine est sa maison. La poitrine (*ṣadr*) est ainsi nommée car les choses émanent (*taṣdur*) d'elle. Et la lumière qui est dans le cœur connaît son Seigneur car elle est Sa lumière et elle est le noyau du cœur (*ḥabbat al-qalb*). Le terme amour (*ḥubb*) en est dérivé car il atteint le noyau du cœur. C'est pourquoi Dieu dit – qu'Il est puissant et grand : « Dieu vous a fait aimer (*ḥabbaba ilay-kum*) la foi. » C'est-à-dire qu'Il l'a introduite jusqu'au noyau du cœur puis Il a dit – exalté soit-Il : « Il l'a fait paraître belle à vos cœurs (*qulūbi-kum*). »[635] Il ne dit pas « dans vos cœurs externes (*fu'ādi-kum*). » Et ce propos de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – l'atteste : « Les gens du Yémen sont venus à vous. Ce sont eux qui ont les cœurs interieurs les plus tendres [p.117] et les cœurs extérieurs les plus délicats. » Il attribua au cœur interne la tendresse et au cœur externe la délicatesse.

La lumière donc, lorsqu'elle sort de la porte du cœur, brille dans la poitrine et les yeux du cœur externe perçoivent cette lumière. Si [le serviteur] pense au paradis ou à l'enfer, ou à quelque chose concernant l'au-delà, l'idée de cette chose [laisse] une ombre sur la poitrine et est représentée aux yeux du cœur ; c'est comme s'il la voyait. Mais si [le serviteur] se remémore le Seigneur – béni et exalté soit-Il –, son souvenir ne [laisse] pas d'ombre sur la poitrine mais fait jaillir la lumière qui brille intensément dans la poitrine au point que le regard du cœur en est presque aveuglé. La lumière en effet illumine la poitrine car elle est Sa lumière, et lorsque [le serviteur] pense aux choses créées, elles laissent une ombre, mais lorsqu'il pense à Dieu, la lumière brille intensément et ne laisse aucune ombre dans la poitrine. C'est comme un mouchoir suspendu [à un mur de] maison. La lampe éclaire le mur de la maison et si tu lèves une main ou quelque chose entre le mur et la lampe, l'ombre de

[635] Sourate XLIX (Les appartements privés/*Al-Ḥujurāt*), verset 7 : « Dieu vous a fait aimer la foi ; Il l'a fait paraître belle à vos cœurs, tandis qu'Il fait détester l'incrédulité, la perversité et la désobéissance. »

cette chose apparaît sur le mur et s'y représente. Mais si tu places une autre lampe entre la [première] lampe et le mur, la clarté et l'illumination s'intensifient et aucune image ne se représente plus sur le mur, ni aucune ombre. Voilà le propre du cœur interne.

Lorsque tu chauffes le cœur en le sevrant de la passion, il se purifie et devient comme l'or sorti du feu que l'on frotte alors avec une pierre pour en vérifier la qualité. On procède ainsi en le frottant, car l'or est composé d'éléments qui s'agglomèrent de manière compacte, l'alliage et l'incorporation de ces composants les uns aux autres le renforçant et lui donnant une couleur rouge. Ainsi, lorsque tu en frottes [une partie] avec une pierre, tu te rends compte de sa valeur. S'il reste dessus une mince et fragile [pellicule], tu vois qu'il est de basse et faible qualité. [p.118] L'un des signes de sa résistance et de sa bonne qualité est l'intensité de sa couleur rouge. Mais l'or de qualité inférieure et adultérée te trompe car, tant qu'il se trouve en grande quantité et pèse lourd, toutes ses composantes réunies, il te fait voir sa couleur rouge. Cependant, dès que tu le frottes avec une pierre, et que sa fine couche extérieure y reste collée, tu vois qu'il est de couleur jaune. Tu sais alors qu'il n'est pas de bonne qualité.

Il en est de même du cœur, ce qu'il y a en lui n'apparaît pas clairement tant qu'il n'est pas sevré et qu'il ne te montre pas qu'il a effectivement été purifié par le sevrage. Lors donc que tu le frottes avec la pierre de l'épreuve, tu sais auprès de qui il trouve le repos et à qui il s'accoutume. Est-ce en Dieu qu'il trouve le repos et à Lui qu'il s'accoutume ? Ou bien sont-ce Ses dons qui lui font trouver le repos et est-ce à ses états d'âme qu'il s'accoutume ? Ce qui frotte [le cœur] est le manque ; celui qui trouve son repos en Dieu et qui s'accoutume à Lui ne change pas [lorsqu'il passe par] le manque – je veux dire le manque du don – car c'est dans le manque ou l'abondance que se manifeste ce qui te fait trouver le repos et que tu constates si tu as coupé avec la passion. Le rang du culte que tu voues à Dieu dépend de ce à quoi ton cœur est familier, c'est pourquoi l'on dit : « Voue un culte à Dieu avec la certitude et non avec la passion, car la certitude est le pendant de la passion. Tout ce qui est retranché à l'une s'ajoute à l'autre car elles prennent alternativement la place l'une de l'autre. » Et l'on dit : « Il y a deux sortes de patiences : la patience dans les coups durs et la patience à [résister] à ce à quoi appelle la passion, que ce soit [un acte] d'obéissance ou de désobéissance. » Ainsi lorsque tu sèvres ton âme de l'obéissance à la passion jusqu'à ce que cela devienne pour toi une habitude de ne plus lui obéir en quoi que ce soit, même en une chose permise, ton cœur est illuminé par la certitude. La certitude est une lumière qui brille dans la poitrine, ton œil regarde cette lumière et ton âme est éveillée dans la proximité de Dieu – qu'Il est puissant et grand – ainsi

qu'en témoigne ʻĀmir b. ʻAbd Qays – que Dieu le tienne en Sa miséricorde : « Mon regard ne [peut] se poser sur quelque chose sans que je ne voie Dieu plus proche qu'elle. » On rapporte quelque chose s'en rapprochant au sujet de Muḥammad b. Wāsiʻ[636] – que Dieu le tienne en Sa miséricorde.

Mais ʻĀmir a atteint ce rang parce qu'il a redressé son âme jusqu'à atteindre un état tel [p.119] qu'il raconte lui-même à son sujet : « ʻQuatre choses m'attachent à ce monde.' Et il n'eut de cesse de redresser son âme jusqu'à ce que sa passion [finisse par] lui obéir. Tant et si bien [qu'un jour], tandis qu'il partait pour le Shām, on lui demanda : ʻComment se fait-il que tu pleures sur les gens d'Égypte ?' Il répondit : ʻParce que mes frères s'y trouvent, que nombreux sont ceux qui y répondent à l'appel des muezzins et que le milieu du jour y est torride et réveille une soif ardente'. On lui dit alors : ʻIl t'est de nouveau permis [d'y vivre], n'y retournes-tu donc pas ?' Il répondit : ʻIl me déplaît d'entreprendre un voyage qui réponde à ma passion.' »

Ou comme ce récit rapporté de Wahb b. Munabbih[637] – que Dieu, exalté soit-Il, lui fasse miséricorde : « Un homme dit à son maître : ʻJe me suis détaché de la passion'. Le maître l'interroge : ʻFais-tu la différence entre les femmes et le remède ?' Il répond : ʻOui.' Et son maître de lui dire : ʻAlors tu es attaché à la passion, tu n'en es pas détaché.' »

Ou comme ce qu'on rapporte de ʻĪsā b. Miryam – la paix de Dieu soit sur eux tous : « [Il demande] : ʻEst-ce que ces deux choses sont équivalentes pour vous : une poignée de poussière ou une poignée d'or ?' Ils répondirent : ʻNon.' Il dit : ʻPour moi, ces deux choses se valent. C'est cela le détachement de la passion.' Quelqu'un lui demande : ʻExplique-nous cela. Comment ces deux choses peuvent se valoir dans le cœur ?' Il répondit : ʻLes gens en effet les distinguent et préfèrent l'or à la poussière à cause de la passion, du fait qu'ils voient le bénéfice que l'on peut en retirer. Ils préfèrent l'or à cause de ce bénéfice.' »

Il incombe à celui qui veut être délivré de cela de redresser son âme jusqu'à ce que, au moyen de la lumière de la certitude, il voie toutes choses égales, en ce sens qu'elles ont [toutes] été créées par Dieu – exalté soit-Il. Puis il voit la place que Dieu – exalté soit-Il – leur attribue. S'il avait voulu, il aurait placé le bénéfice que l'on tire de l'or dans le verre ou dans les pierres [p.120] et la place que les cœurs accordent à l'or n'aurait plus eu lieu d'être. Ne

[636] Muḥammad b. Wāsiʻ al-Azdī, traditionniste, épigone et ascète, m. entre 744 et 751.
[637] Wahb b. Munabbih (al-Ṣanʻānī al-Yamānī), épigone et traditionniste, m. en 110/728 ou 114/132.

vois-tu pas que ‘Umar – que Dieu soit satisfait de lui – voulut retirer de l’argent [de la vente] des cuirs de vache ?

Ainsi donc il t’incombe de considérer la supériorité des dinars et des dirhams en fonction de la place que Dieu leur attribue et non pas en fonction de ta passion. Ne le vois-tu pas ? C’est comme si un homme venait à Samarkand, l’une de ces cités où [telle] monnaie a cours. Cette monnaie a de la valeur pour lui. S’il la perd, il s’attriste, et s’il la retrouve, il se réjouit. Et s’il passe par une autre cité où cette monnaie n’a pas cours, quand bien même il l’égarerait, il n’en aurait cure. Ceci te montre que la place de l’or est importante dans les cœurs parce que le bénéfice qu’on en tire est important, du fait [qu’il devient une référence pour fixer] le prix des choses. C’est à cause de cela que Dieu – exalté soit-Il – prend en haine beaucoup de gens, parce qu’ils voient que le bénéfice des choses provient des dinars et des dirhams et non de Dieu – qu’Il est puissant et grand.

Il t’incombe de redresser ton âme et de la sevrer de ces choses afin que ton cœur se purifie et qu’il chemine au moyen de la certitude jusqu’à voir les dinars et les dirhams comme deux créatures de Dieu – exalté soit-Il – comme les autres, produites (*mubtadi’an*) [par Dieu]. Puis tu leur attribues la place que Dieu – exalté soit-Il – leur a attribuée. Ainsi, tu leur accordes une supériorité en fonction de cette place et tu vois le bénéfice qu’elles représentent comme provenant de leur Créateur. C’est ainsi qu’ils acquièrent à tes yeux une égalité de statuts ; ce sont deux créatures de Dieu. C’est pour nous ce que signifient les paroles de ‘Īsā b. Miryam – que la paix de Dieu soit sur lui et sa mère.

Et lorsque tu négliges ton âme après l’avoir redressée, tu n’es pas assuré qu’elle ne revienne pas à certaines de ses habitudes tant que ses concupiscences sont vivantes et que la passion est active. Ne vois-tu pas comment l’arc, si l’on cesse de l’utiliser et d’en prendre constamment soin pour qu’il soit souple, [se déséquilibre] ? La branche inférieure prend sur la branche supérieure et chaque fois que tu tires, tu rates ta cible. Il en va de même pour l’âme. [p.121] Si tu la délaisses au point que ses concupiscences se fortifient, que leur chaleur s’intensifie dans la cavité abdominale et que les ténèbres de la passion s’épaississent, elle atteint la chambre haute où se trouvent la lumière de l’intellect, la lumière de la connaissance, la lumière de l’esprit et la lumière de la science et elle brûle, au moyen des feux des concupiscences et dans la mesure de leur force, ces lumières qui sont dans le cœur. Lorsque l’âme se fortifie par les feux des concupiscences, les lumières s’affaiblissent. C’est alors que la passion enveloppe la certitude de ténèbres et le doute naît dans le cœur, à cause des ravages

[qu'elle provoque]. Ces ravages s'emparent du cœur et de là il est jeté à bas. La passion de l'âme a renversé ce cœur et l'a fait prisonnier entre ses mains.

Chaque fois que sort du cœur une œuvre pie, elle ne touche pas au but, son tir [dévie] à droite ou à gauche. Elle n'atteint pas son but à cause de la faiblesse de l'arc et cela s'explique parce que le tir s'effectue avec un arc déjà endommagé et défectueux. Il en est ainsi du cœur endommagé que nous venons de décrire. Il se peut que tu veuilles accomplir une œuvre pie et la passion incline ton cœur à droite et à gauche [au gré] des concupiscences au point qu'elle te fait dévier de la voie droite et de la tradition. Soit tu dépasses la cible, soit ton cœur faiblit et tu agis sans intention, ton acte n'atteint donc pas ton Seigneur comme le tir trop court pour atteindre son but.

Ne vois-tu pas comment on entretient l'arc ? Comment on l'échauffe afin qu'il s'assouplisse ? Une fois assoupli, il s'équilibre et la branche supérieure retrouve sa place. Or, la branche supérieure est déplacée parce que la branche inférieure, lorsqu'elle se renforce et durcit, [exerce sur elle] une force qui la distend. Il en va de même pour l'âme : lorsque ses concupiscences se renforcent et durcissent, elles se répandent, leur passion s'agite et elles brûlent les lumières du cœur.

Et le cœur est humide grâce aux lumières, car la lumière vient de Dieu – exalté soit-Il – comme une miséricorde, car la miséricorde est froide et le cœur est tendre et docile grâce à l'humidité de ces lumières. Lorsque la lumière est brûlée, le cœur s'endurcit [p.122], devient insensible, se dessèche et prend à la légère la remémoration de Dieu, il se distrait et L'oublie. Or sa poitrine a été ouverte pour recevoir l'islam, son Seigneur l'a ouvert à l'islam qui est « une lumière venue de son Seigneur. Malheur à ceux dont les cœurs sont endurcis au Rappel de Dieu ![638] »

De même, on redresse l'âme en lui interdisant, c'est-à-dire en la privant, des plaisirs et des concupiscences afin qu'elle s'attriste. [Le serviteur] lui lance les traits enflammés de la privation des concupiscences, et du fait de ces traits enflammés [qui l'atteignent], elle s'abaisse, se soumet, s'adoucit et se retire du cœur. Ce dernier retourne donc à sa place au moyen de la lumière de la connaissance, de la lumière de l'intellect, de la lumière de la

[638] Sourate XXXIX (Les groupes/*Al-Zumar*), verset 22 : « Celui dont Dieu a ouvert le cœur [*ṣadr* dans le texte arabe] à l'islam n'est-il pas dans une lumière venue de son Seigneur ? Malheur à ceux dont les cœurs sont endurcis au Rappel de Dieu ! Voilà ceux qui se trouvent dans un égarement manifeste. »

science et de la lumière des avantages qu'on retire de Ses dons. Chaque fois que l'âme est privée de quelque chose de ces concupiscences, elle se vide de cette chose, comme nous l'avons dit, et chaque fois que l'objet de ses vœux lui est accordé, elle se fortifie et devient comme un arbre qui aurait pour fruit la coloquinte, [des feuilles de] laurier-rose, de la myrrhe et [tout fruit ayant] un suc amer et [contenant] des poisons mortels. Si donc tu ne veux pas qu'il pousse, la disposition à prendre – le serviteur intelligent comprend cela – consiste à le priver d'eau et à priver la terre où il plonge ses racines d'un arrosage abondant, afin qu'il se dessèche et devienne rachitique, qu'il ne produise plus de fruits et ne recommence plus à te faire de mal. Cependant, [bien que] rachitique, il se présente toujours à ta vue, t'accaparant au détriment des autres arbres. Tu y mets donc le feu afin que sa silhouette même disparaisse de devant tes yeux. C'est alors que sa trace disparaît ainsi que son souvenir.

Il en est de même pour l'âme : la conduite à tenir consiste à la priver de ses plaisirs et de ses concupiscences jusqu'à ce que ses fruits, et leurs poisons mortels qui font mourir ton cœur dans le monde, disparaissent. Ainsi tu deviendras le plus aveugle des aveugles à ce monde et clairvoyant dans la religion de Dieu – qu'Il est puissant et grand. Car tu es tourné vers ce tas d'ordures qu'est le monde. Il n'est qu'un lieu de passage, où tu passes successivement de la main noire à la main [p.123] blanche que sont la nuit et le jour qui te conduisent au Créateur, Celui qui donne un commencement à toute chose (*al-khāliq al-bāri'*), Celui qui récompense et Celui qui châtie. Tu estimes grand ce que Dieu estime comme peu de chose, tu honores celui que Dieu méprise, tu t'approches de celui que Dieu éloigne, tu te lies avec celui dont tu devrais te séparer, tu entretiens ce qu'Il a permis de détruire. Lorsque les fruits [de l'âme] disparaissent, tu te retiens d'y penser, d'en parler et de la rappeler à ta mémoire afin qu'elle se dessèche. Mais le désir de ses concupiscences se dresse toujours entre toi et ton Seigneur. L'âme se réjouit du don, trouve satisfaction de ce qui lui est offert et recherche avidement ce qui ne lui est pas offert, elle [ne] voit [qu']elle-même dans les choses. Elle t'enveloppe comme un voile et te préoccupe jusqu'à ce que Dieu te fasse don de la lumière de la certitude qui est comme l'éclair, lui-même semblable au feu que tu mets à l'arbre et qui fait disparaître et son fruit et son souvenir. En effet, l'éclair brûle ton âme dressée [devant toi] et son fruit et son souvenir disparaissent, tandis que tu demeures transporté d'amour pour Dieu, séparé [de l'âme] et isolé [en Dieu], de sorte que toute chose ou affaire venant de toi sont pour Lui et par Lui.

Mais lorsque tu délaisses ton âme et que tu es incapable de la redresser, elle se retourne contre toi avec grande fougue, faisant obstacle à [ton entrée] dans le séjour de la Paix où t'appelle le Seigneur des mondes lorsqu'Il dit – exalté soit-Il : « Dieu les appelle au séjour de la Paix (*dār al-salām*)[639]. » Dieu t'offre une garantie contre les ravages [de l'âme]. Parmi tous les noms, il attribue à ce séjour le nom de Paix. Il te fait savoir que ceux qui y séjournent échappent aux ravages, y sont rassasiés de bienfaits, au comble du contentement. Tu te divertis et oublies [Dieu] à cause du jeu et des vanités. C'en est trop. C'est une honte pour toi qui es un serviteur auquel Dieu a soumis la création tout entière. Mais tu n'en jouiras que si, ta vie durant, tu élèves les droits de Dieu, veilles sur Ses affaires, estimes la grandeur de Son rang, fais mémoire de Lui, proclames de belles choses à Son sujet et aspires ardemment en ton cœur à Le rencontrer. Tu poursuis ta propre élévation, en quête de gloire et d'honneurs pour ton âme, tu cherches à jouir d'un rang [élevé] auprès des créatures et à être cité sur toutes les lèvres, ce qui pourtant [relève de] la Seigneurie [de Dieu]. Comment donc celui qui recherche la seigneurie [pour lui-même] pourrait-il se dédier à la Seigneurie [de Dieu] ? Tu te détournes de Dieu [p.124], et te montres distrait et oublieux, tu te divertis au détriment de ton Seigneur, le Généreux, qui t'a créé toi et toutes les autres créatures. Il t'a ajusté, créé selon une belle forme, Il t'a appelé et offert [des présents], Il s'est montré prodigue envers toi, Il a mis sa confiance en toi, Il t'a mis à l'épreuve et t'a sauvé du plus grand des dangers et des ténèbres de la mécréance.

Et ce que nous décrivons du renoncement aux concupiscences et du fait de s'éloigner des plaisirs n'a pas [pour but] de déclarer illicite ce que Dieu a déclaré licite mais d'éduquer l'âme et de la redresser, car Dieu n'a ordonné et ne t'a permis de jouir de ces bienfaits que selon la manière qu'Il a établie [et fait connaître] dans le Livre et par la bouche de l'Envoyé. Donc, lorsque ta conduite est mauvaise du fait que s'y mêle le vice auquel [ton âme] t'incline, tu n'as pas d'autre échappatoire que de lui porter un coup afin que le cœur se dispose à l'apprentissage de la bonne conduite et que l'âme prenne le [bon] chemin. Quant au cœur attaché aux concupiscences, prisonnier des plaisirs, asservi aux objets de ses désirs, enfermé dans la prison de la passion qui est un puits ténébreux, comment donc peut-il jouir de ce qui lui est donné avec la permission de Dieu ? Certains, parmi ceux à qui cette sorte de science est cachée, gonflent la poitrine à ce sujet, au point que souvent, pour défendre [leur position], ils recourent à la parole de Dieu – exalté soit-Il : « Ô vous qui croyez, ne déclarez pas illicites les

[639] Sourate X (Jonas/*Yūnus*), verset 25.

excellentes nourritures que Dieu a permises. Ne soyez pas des transgresseurs, Dieu n'aime pas les transgresseurs[640]. » Et : « Dis : 'Qui donc a déclaré illicites la parure que Dieu a produite pour ses serviteurs et les excellentes nourritures qu'il vous a accordées[641] ?' » C'est faire violence à l'argumentation et distordre [le sens] du propos, car nous n'avons pas pour but de déclarer illicite [ce qui est licite] mais d'éduquer l'âme afin que tu fasses tienne cette éducation et que tu saches comment il convient d'agir en ce [domaine]. Ne vois-tu pas ce que Dieu dit [ensuite] – qu'Il soit exalté et glorifié : « Mon Seigneur a seulement interdit : les turpitudes [p.125] apparentes et cachées, le péché et la violence injuste[642]. » L'iniquité en une chose licite est illicite, l'orgueil est illicite, la vantardise est illicite, l'ostentation hypocrite est illicite, faire des excès est illicite. On inflige à l'âme cette privation parce qu'elle incline à ces choses et blesse le cœur au point qu'il se corrompe. Lors donc que tu vois l'âme jouir de la parure de Dieu et de la meilleure subsistance, visant en cela à s'enrichir, se vanter ou se faire voir, tu sais qu'elle a mêlé l'illicite au licite, car elle a négligé de rendre grâce à Dieu alors qu'elle ne reçoit sa subsistance qu'afin de rendre grâce et non de se montrer ingrate. Ainsi, lorsque tu vois sa mauvaise éducation, soumets-la à la privation jusqu'à ce qu'elle s'humilie et se soumette.

Ainsi Dieu me voit engageant pour Lui le véritable combat et Il me guide sur son chemin comme Il l'a promis – exalté soit-Il : « Oui, nous guidons sur nos chemins ceux qui auront combattu pour nous. Dieu est avec ceux qui font le bien[643]. » Je deviens donc un homme de bien aux yeux de Dieu lorsque je combats et Dieu est avec moi. Et lorsque quelqu'un est avec Dieu, il a également avec lui l'armée invincible, la sentinelle qui ne dort jamais, le guide qui n'égare jamais. Il lance dans le cœur une lumière comme avance dans le monde d'ici-bas afin qu'elle le mène jusqu'à la récompense de la vie future. Ne vois-tu pas ce qui nous est parvenu de l'Envoyé – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui : « Si [Dieu] lance la lumière dans le cœur de l'un de Ses serviteurs, il se dilate et s'élargit. » On lui demande : « Ô Envoyé de Dieu, y a-t-il un signe qui indique [que cela se produit] ? » Il répond : « Oui, renoncer à ce monde trompeur, se repentir [et se tourner] vers l'éternelle Demeure, et se préparer à la mort avant qu'elle n'advienne. » Seulement, le renoncement à ce monde trompeur n'advient que parce que la lumière est lancée dans le cœur. Le serviteur

---

640 Sourate V (La Table servie/*Al-Mā'ida*), verset 87.
641 Sourate VII (*Al-'A'rāf*), verset 32.
642 *Ibid.*, verset 33.
643 Sourate XXIX (L'araignée/*Al-'Ankabūt*), verset 69.

observe grâce à cette lumière les vices de ce monde, ses maux, ses ravages, ses duperies, sa ruine. C'est alors que disparaissent du cœur l'iniquité, l'ostentation hypocrite, [l'attachement à] la renommée, la vantardise, l'orgueil, l'arrogance et l'envie, car tout cela [p.126] trouve son origine dans la surestimation du monde et de sa douceur dans le cœur et dans son amour pour le monde. Et la cause de son salut face à tous ces ravages, grâce à la miséricorde de Dieu, est le redressement de son âme en la privant de ses concupiscences.

Et tout cela est présent dans la tradition transmise par les Anciens : « L'envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – dit un jour à ses compagnons : 'Que dites-vous d'un ami qui, si vous l'honorez, lui faites miséricorde, le nourrissez et lui donnez à boire, vous pousse au comble du mal ? Et si vous le dédaignez, le dépouillez, l'affamez, l'assoiffez et le fatiguez, vous pousse au comble du bien ?' Ils répondirent : 'Ô Envoyé de Dieu, c'est le pire des compagnons sur la terre.' Il dit : 'Ô oui, par Celui qui m'a envoyé en vérité, et c'est l'âme qui est à vos côtés'. » Ṣāliḥ b. Muḥammad nous a rapporté ceci : Abū Muqātil m'a rapporté ceci, d'après Ibn 'Awn b. Abī Rāshid, d'après al-Ḥasan – que Dieu l'agrée – qui dit : « Il nous est parvenu ceci, que 'Īsā b. Miryam dit dans l'un de ses sermons : 'Ne vous approchez pas des concupiscences car elles sont dans la cavité abdominale plus brûlantes que le feu et plus sucrées que le vin. Vous n'obtiendrez l'objet de vos espérances qu'en supportant patiemment ce que vous avez en aversion, vous ne jouirez pas de ce que vous aimez sauf à renoncer à ce que vous désirez.' » 'Umar nous a rapporté, d'après Sahl b. Tammām, d'après 'Ammār b. Manṣūr, d'après Ibn 'Abbās – que Dieu les agrée – ce qu'a dit l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui : « Purifiez vos cœurs ! En mangeant peu, ils se purifieront. Alors ils s'attendriront, s'affermiront et se contiendront. » En effet, leur pureté est pour Dieu, leur fermeté se trouve dans la religion, leur tendresse va à leurs frères, et leur continence pour la cause de Dieu – exalté soit-Il.

[p.127] Soigne donc ton cœur afin qu'il s'affranchisse de l'esclavage [imposé par] l'âme, comme je l'ai exposé. S'il en est ainsi, ton cœur est lavé du trouble [provoqué par] les mauvais traits de caractère, il est purifié de la concupiscence des transgressions et la certitude y fait sa demeure. La certitude en effet ne fait sa demeure qu'en un lieu qu'elle voit pur – les cœurs alors revivent et s'affermissent – car la certitude vient de Dieu une fois qu'Il a rapproché [de Lui] Son serviteur et l'a purifié. C'est à ce moment-là que les choses de l'au-delà et celles du Royaume (*malakūt*), qui sont invisibles à l'œil, deviennent [visibles] à l'œil du cœur. C'est comme l'éclair dans la nuit obscure. Lorsqu'il y a un éclair, tu vois avec l'œil

du corps tout ce qui t'était invisible à cause de l'obscurité : les puits, les crevasses ou le lit d'une rivière. Ou bien vois-tu le hadith de Ḥāritha ? 'Abd al-Jabbār b. al-'Alā'' nous a rapporté ceci : Yūsuf b. 'Aṭiyya nous a rapporté ceci qu'il tenait de 'Anas : « Tandis que l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – marchait, il rencontre un jeune homme des 'Anṣār et lui dit : 'Que deviens-tu Ḥāritha ?' Le jeune homme répond : 'Je suis devenu un vrai croyant en Dieu – qu'Il est puissant et grand.' Le Prophète – la paix et le salut de Dieu soient sur lui – lui dit : 'Prête attention à ce que tu dis, car toute parole [renvoie] à une vraie réalité'. Ḥāritha dit : 'Ô Envoyé de Dieu, j'ai détaché mon âme de ce monde, passé mes nuits à veiller, mes jours à me priver d'eau. C'est comme si le Trône m'apparaissait au grand jour et que je voyais les gens du Paradis se rendre visite et les gens de l'Enfer souffrir'. Le Prophète lui dit : 'Mets en pratique ce que tu as connu'. [Puis il ajoute en aparté] : '[Voici] un serviteur dont Dieu a illuminé le cœur par la foi.' Alors le jeune homme lui demande : 'Ô Envoyé de Dieu, demande pour moi à Dieu le martyr'. Et l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – invoqua Dieu pour cela. On fit un jour appel à recrues pour la cavalerie. Ḥāritha fut le premier cavalier à enfourcher son cheval et le premier à tomber martyr. Sa mère le pleura, vint trouver l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – et lui dit : 'Ô Envoyé de Dieu, dis-moi où est mon fils. S'il est au paradis, je ne le pleurerai plus et n'aurai pas de chagrin. Et s'il n'est pas au paradis, je pleurerai sur lui tant que je vivrai en ce monde'. Il lui répondit : 'Ô Umm Ḥārith, il n'y a pas qu'un seul paradis mais [p.128] plusieurs et Al-Ḥārith se trouve dans le paradis le plus haut'. Elle repartit en souriant et en disant : 'Bravo ! Bravo ! Ḥāritha !' »

Ne vois-tu donc pas qu'après avoir redressé son âme, il dit : « J'ai détaché mon âme des plaisirs et des concupiscences de ce monde et c'est comme si je voyais le Trône de mon Seigneur » ? Les choses invisibles devinrent visibles pour lui, il agit alors selon l'essence [des choses] (*al-ḥaqā'iq*) et l'ignorance s'éloigna, car l'ignorance quitte celui qui fournit un effort persévérant, se donne de la peine et agit selon ce qu'il voit (*'alā al-mu'āyana*). Quant à celui qui agit sans voir (*min ghayr mu'āyana*), il s'efforce à grand peine et se trouve en grand danger à cause de son âme, à moins que Dieu ne le préserve – exalté soit-Il – car il est comme celui qui chemine dans l'obscurité : lorsqu'il marche, soit un serpent le mord, soit un scorpion le pique, car il ne voit pas où il pose son pied, voilà le danger.

Quant à son effort, il pèse sur son âme. Plus exactement, c'est le fait de ne pas voir le fruit des choses qui lui pèse. Il est dans la même situation qu'un homme à qui l'on dit :

« Porte cette charge ! », et cela lui pèse, il sent son poids reposer sur son cœur externe (*fu'ād*). Puis on lui dit : « Porte et tu recevras ce dinar ! » Il continue donc à porter mais le poids du fardeau est enlevé, il trouve la charge légère car son cœur (*qalb*) a repris des forces en voyant [les choses] de ce monde, et par conséquent [l'accomplissement] des piliers du culte est renforcé. Ou bien on lui dit : « Porte cette charge ! », et cela lui pèse. Mais qu'on brandisse [la menace] de l'épée ou d'une torche enflammée, la peur le saisit. Il porte la charge et la trouve légère car son cœur s'est résolu à la porter pour échapper à l'épée. Ou bien encore on lui dit : « Porte cette charge ! », et cela lui pèse. On lui dit alors : « Voici le roi et tu es sous son regard, il t'observe. » Il constate alors que son cœur s'est déplacé d'un état [à un autre] par vénération pour le roi. Il continue donc à porter, le cœur se fortifie et il porte finalement cette charge jusqu'au bout grâce au fait qu'il se sait observé [par le roi]. Il en est de même pour celui qui domine l'âme (*ṣāḥib al-nafs*), son cœur voit et observe et [sa vision] est bien plus que celle des yeux du corps en ce monde. [p.129] Le cœur certain a en effet pour qualité, lorsqu'il reçoit un bienfait, de le recevoir comme s'il venait de son Créateur. Il le prend parfois avec pudeur, parfois avec délectation, parfois avec crainte ou avec peur. Lorsqu'une épreuve lui est envoyée, [le serviteur] observe ses affaires à la lumière de sa certitude [et voit que] Dieu a choisi cela pour lui. Il a pour Lui les meilleures pensées car il est sûr qu'Il est plus miséricordieux et plus compatissant à son égard que [le serviteur] ne le serait avec lui-même. Il met donc son espoir en son Seigneur et accuse son âme en disant : « Mon Seigneur sait mieux [que toi] ce qu'Il choisit pour toi et je me conforme à Son choix et Son décret, non à ton choix et ton décret, ô âme ! C'est [Son] choix de m'envoyer cette épreuve. De plusieurs choses l'une : soit pour expier une faute qui m'aurait condamné au plus grand des tourments, soit pour m'élever de degré afin de me rapprocher de Lui, soit, entre ces deux [extrêmes], pour une affaire de grande gravité, tel qu'un péché dont Il veut me préserver ou un malheur qu'Il veut écarter de moi, ou bien encore pour subir par avance [ici-bas] mon châtiment afin qu'il me soit ôté dans l'au-delà. Or en tout cela se trouve un bien. » Quant à celui qui connaît Dieu (*'ārif*), il se conduit bien envers Lui et dit : « C'est la volonté de mon Seigneur, or Sa volonté est plus manifeste pour moi, et elle a en mon cœur une plus grande importance que mon âme et tous mes membres. » [Il appartient] au groupe de ceux dont les cœurs sont transportés d'amour pour Dieu, et les arrêts qu'Il s'est plu à prononcer pour eux en viennent à devenir le vœu de leurs cœurs car, ils L'ont magnifié et estimé Sa grandeur.

Revenons à la description du [serviteur] certain :

Lorsqu'il se souvient de sa subsistance, il met sa confiance dans la garantie [qu'offre Dieu] et s'apaise du fait qu'Il est fidèle [à Ses promesses]. Ainsi, s'il Lui demande quelque chose, il le fait le cœur tranquille, dans la limite que Dieu a ordonnée. Lorsque se présente à lui une chose qui ne fait pas partie du lot qui lui échoit de la part de Dieu – exalté soit-Il –, il s'en éloigne et se tourne vers son Seigneur, attendant [de voir] d'où Il ouvrira.

Mais celui qui connaît Dieu (*'ārif*) est déjà délivré de tout cela, de la garantie et de la fidélité [de Dieu], de la préoccupation à demander la subsistance à Celui qui nourrit, car son cœur est dans le grand océan et il y est attaché. [p.130] Lorsqu'il se remémore le don, il est comblé ; lorsqu'il se remémore le salut éternel, il est pris d'angoisse ; lorsqu'il se remémore la demeure du trépas, il est oppressé ; lorsqu'il se remémore comment Dieu a veillé sur lui tel un berger et l'a sauvegardé, il éprouve une vive tendresse envers Lui ; lorsqu'il voit les plaisirs de l'obéissance, il sanglote ; lorsqu'il se remémore Dieu, il est rempli d'ardeur ; lorsqu'il est pris de nostalgie et aspire ardemment à Lui, il est écrasé par le poids de tout ce qu'il a reçu de Dieu et dont il devra répondre ; il est pris d'angoisse et de peur [à l'idée] que sa foi disparaisse ; le chagrin l'oppresse [en pensant] à la demeure des tristesses et à la longueur de sa captivité dans la demeure de ce monde ; la pudeur le submerge de ce qu'il voit de la grandeur de Sa munificence, de Sa bonté, de la beauté de Son regard, de l'excellence de Ses récompenses, de la beauté de Ses œuvres, du fait qu'Il mette l'âme en fuite loin de lui, qu'Il renonce à Ses droits et à manifester Sa dureté [car] Il est dans une grande bienveillance à son égard dans la manière dont Il veille sur lui et le garde et dont Il lui dispense son bienfait. Il sanglote lorsqu'il voit qu'Il lui ouvre la porte d'une vie paisible [où] il L'honore par son obéissance et s'approche de Lui en Le servant comme il le peut. La durée de son exil le consume ainsi que l'intensité de la nostalgie [du moment où] il entrera dans Son intimité et dans Son repos car Il est son refuge et son attache sûre, son asile, son appui et son espoir. Contrairement à son âme, il ne L'accuse pas ni ne pense mal de Lui lorsque les malheurs [le frappent], car il connaît son Seigneur : Clément, Qui pardonne, Aimant, Digne de louange, Glorieux, Unique, Éternel, Subsistant par Lui-même, Nourricier, Protecteur, Prodigue, Généreux, Compatissant, Bon, Vivant, Qui ne meurt pas, Bienveillant envers Ses serviteurs, Munificent, Miséricordieux, Reconnaissant, Qui fait grâce, Rempli de Mansuétude, Qui efface les péchés, Compatissant, qui se fait connaître par Son Bienfait, Bienfaisant, Au-dessus de tout. Sa grâce est immense, Son bienfait constant, Sa générosité manifeste. [Ainsi] le cœur du serviteur s'apaise, comme le dit le Seigneur lorsqu'Il dit – exalté soit-Il : « Ceux qui croient ; ceux dont les cœurs s'apaisent au souvenir de Dieu – les cœurs ne s'apaisent-ils pas au

souvenir de Dieu ?[644] » et aussi : « Dieu a fait descendre le plus beau des récits : un Livre dont les parties se ressemblent et se répètent. La peau de ceux qui redoutent leur Seigneur en frissonne, puis leur peau et leur cœur s'adoucissent à l'invocation du nom de Dieu. Voilà la Direction de Dieu d'après laquelle Il guide qui Il veut. Mais celui que Dieu égare ne trouvera personne pour le guider. »[645] [p.131] Il explique clairement que les frissons proviennent de la crainte et lorsqu'ils se remémorent Sa générosité et Sa libéralité, Sa compassion et Sa miséricorde, leurs peaux et leurs cœurs s'adoucissent.

Quelqu'un lui dit : « À quoi bon écouter cette science, la comprendre, l'intelliger, s'il n'en reste rien dans le cœur ? » Il répond : « C'est parce que les feux des concupiscences dans la cavité abdominale s'enflamment. Or, ce sont des feux noirs, obscurcis par la passion, qui conduisent au Grand Feu [préparé par] Dieu. Lors donc qu'ils s'embrasent, leurs flammes s'élèvent jusqu'au cœur et brûlent les lumières. Le cœur se vide de l'avertissement et de la science qui sont en lui. Ils sont semblables à ces feux qui jettent des flammes. Tu as donc besoin de beaucoup d'eau pour les éteindre. Chaque fois que tu jettes [sur un feu] une poignée de quelque chose, ou que tu l'asperges avec un peu d'eau, il s'éteint un peu puis se remet à flamber. Il en est de même pour l'homme concupiscent : lorsqu'il entend l'avertissement, son cœur se serre et son âme se replie du fait de la peur qui le gagne, car la menace est l'un des moyens par lesquels on brise l'âme et on étouffe les concupiscences. Ne vois-tu pas comment l'homme pris dans l'un des plaisirs de ce monde et en [pleine activité] est brisé [net] et cesse alors son activité lorsque la menace du sultan lui parvient ? Ainsi, si la menace de Dieu arrivait jusqu'au cœur, l'âme et les concupiscences en seraient plus fortement brisées, mais elle n'arrive pas jusqu'au cœur qui est encore dur, joyeux et follement gai, exubérant et immodéré, et qui est embrasé par les flammes. Il s'éteindrait néanmoins [si l'on versait] fréquemment et abondamment [sur lui] l'eau qu'est la science conduisant à la peur de la menace, [or une telle eau] n'existe pas. [On lui demande] : « Quelle est donc la solution à cela ? » Il répond : « Nous ne connaissons pas d'autre solution que d'arrêter de jeter du bois [dans le feu] car lorsqu'on y ajoute du combustible, il se rallume, s'embrase, jette des flammes et prend de la force. Chaque fois que tu lui retires du combustible, il décline, au point de devenir cendre et que sa lueur et sa chaleur disparaissent. De même ici, tu retires les concupiscences [du feu] jusqu'à ce qu'il décline et que son impétuosité et ses flammes

[644] Sourate XIII (Le tonnerre/*al-Ra'd*), verset 28.
[645] Sourate XXXIX (Les groupes/*Al-Zumar*), verset 23.

disparaissent. [p.132] C'est alors que les lumières du cœur sont libérées, l'intellect se fortifie et agit selon son acte propre. Et [en allant] aussi loin que notre science [puisse] s'étendre, nous trouvons ce propos de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – qui nous est parvenu, [à savoir] que le Feu appelle les croyants le Jour de la Résurrection : « Traverse, ô croyant, car ta lumière a éteint ma flamme ! » Cela signifie que celui qui soigne les concupiscences et la passion de son âme jusqu'à les soumettre, jusqu'à libérer ses lumières et fortifier son cœur, [voit alors] la lumière de son cœur éteindre les feux de ses concupiscences obscurcies par la passion. Or, c'est la lumière [même] du Jour de la Résurrection, de telle sorte que cette lumière éteint la flamme du Feu. Et celui qui ne soigne pas cela en son âme sort de ce monde avec ces feux noirs et obscurs, atténuant la lumière. Elle n'est donc pas assez forte pour éteindre la flamme du Feu [lorsqu'il passe] sur le pont, car il n'a pas de lumière sur son cœur qui éteigne les feux de ses concupiscences. Les œuvres pies provenant de lui sont consumées par les flammes, mêlées d'ostentation hypocrite, car l'ensemble des œuvres d'obéissance qu'il a accomplies furent en fait [motivées] par sa passion, par ce qui ne lui pèse pas, par ce qui met l'âme de bonne humeur et qu'elle trouve bon. Il n'a pas regardé ce que Dieu a choisi pour lui et a agi avec prépotence à Son égard, en usurpant Son pouvoir, choisissant [de préférence] ses états intérieurs au point d'être souvent porté à délaisser ce qui est obligatoire en faveur [des œuvres surérogatoires] accomplies de bon gré. Cela est présent chez les créatures : tu trouves un homme qui se lève pour prier la nuit tout en étant rebelle à ses parents, qui jeûne tout le jour mais se laisse aller au vice au moment de la rupture du jeûne, qui médit des gens tout en commettant des péchés qu'il dissimule derrière les œuvres pies, qui rend visite aux malades, transporte le corps des défunts lors des funérailles mais cause du tort aux musulmans et met à nu leurs défauts, qui témoigne de l'affection envers les étrangers mais rompt les relations avec ceux de sa parenté.

C'est un homme ignorant [p.133] de son Seigneur. Il Lui rend un culte avec sa passion. Chaque fois que la passion lui inspire quelque chose, il l'accomplit et ment en disant « Je ne vise que Dieu en cela. » En fait, la corruption des créatures provient de ce qu'elles abandonnent leur âme et délaissent son éducation, du peu de considération qu'elles accordent au commandement de Dieu – exalté soit-Il – et de leur ignorance à Son sujet. Si en effet les créatures Le connaissaient, elles seraient guéries de la tromperie de l'âme et de ses calamités, car l'âme n'a pour [seule] ambition que de tromper celui qui ignore son Seigneur. Quant à ceux qui possèdent la science de Dieu (*al-'ulamā' bi-llāh*) et qui connaissent l'âme (*al-'ārifūn bi-l-nafs*), [ils savent que] Satan est dédaigneux et avilissant, qu'il inspire à l'âme le violent

désir de tromper les hommes, car l'âme obscurcit et suggère [de mauvaises actions] au cœur concupiscent que la passion a préalablement fait prisonnier. En effet, la lumière de l'obéissance présente dans le cœur n'a pas de quoi vaincre la passion et les concupiscences. La seule force victorieuse est la lumière de la connaissance, et celui dont la connaissance brille voit ce qui le concerne de ses propres yeux et de manière évidente (*'ala al-mu'āyana wa al-bayyina*). C'est pourquoi Dieu dit – exalté soit-Il : « Celui dont Dieu a ouvert le cœur à l'islam n'est-il pas dans une lumière venue de son Seigneur ? Malheur à ceux dont les cœurs sont endurcis au Rappel de Dieu ! Voilà ceux qui se trouvent dans un égarement manifeste. »[646] Et l'Envoyé – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – a décrit quels sont les signes indiquant que l'on se repent en vue du retour à la maison éternelle (*dār al-khulūd*), que l'on s'écarte de ce monde trompeur et que l'on se prépare à la mort avant qu'elle n'advienne. L'un d'entre eux est le hadith de Ḥāritha : « C'est comme si je voyais le Trône de mon Seigneur au grand jour. » Et l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – lui répondit : « Mets en pratique ce que tu as connu. » L'un des secrets du Prophète est de [pouvoir] observer que Dieu a fait briller la foi dans le cœur d'un serviteur ; il contemple cela. Et [voici] ce qui nous est parvenu de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui : « Un homme lui demanda : 'Enseigne-moi les mystères de la science.' 'Qu'as-tu fait de la base de la science ? As-tu connu le Seigneur ?' 'Oui'. 'Et qu'as-tu fait en faveur de Son droit ?' 'Ce que Dieu veut.' 'As-tu connu la mort ?' 'Oui.' 'Et en quoi t'y es-tu préparé ?' 'En ce que Dieu veut.' 'Va et apprends la base de la science puis reviens, et je t'enseignerai les mystères de la science.' »

Ne vois-tu pas que l'Envoyé lui a ordonné d'apprendre la connaissance et l'a appelée « bases de la science » ? [p.134] Son interlocuteur était en effet déjà musulman car il a demandé [au Prophète] de lui enseigner les mystères de la science et il était informé de cette connaissance. Aussi, lorsque l'Envoyé lui a demandé s'il connaissait le Seigneur, la réponse que lui a faite son interlocuteur concernait sa connaissance. Mais lorsqu'il l'a interrogé et examiné sur ce qu'il accomplissait effectivement de ses devoirs envers Dieu, il s'est trouvé à court et il a dit : « Ce que Dieu veut. »

Et voici ce qui nous est parvenu de 'Umar b. al-Khaṭṭāb – que Dieu soit satisfait de lui – rapporté par Ṣāliḥ b. Muḥammad : Al-Qāsim al-'Amrī m'a dit, d'après 'Āṣim b. 'Abd

[646] Sourate XXXIX (Les groupes/*Al-Zumar*), verset 22.

Allāh b. ‘Āmir b. Rabī‘a qui le tenait de son père : « Un homme fit l’éloge d’un autre homme devant ‘Umar. Ce dernier lui demanda : ‘As-tu déjà été son compagnon de voyage ?’ L’homme lui répondit : ‘Non’. ‘Umar l’interrogea de nouveau : ‘Lui as-tu déjà confié quelque chose ?’ ‘Non’, répondit-il. ‘Umar lui dit alors : ‘Pauvre de toi ! Peut-être l’as-tu vu s’agenouiller et se relever à la mosquée !’ »

De la même manière, nous avons l’exemple de l’homme qui voit un groupe d’hommes. Il ne les connaît que de vue et cherche à connaître leurs états intérieurs. Puis on lui décrit chaque homme un par un : « Celui-ci est savant, il n’a pas son égal dans le monde quant à la profondeur de sa science. » Il devient alors grand à ses yeux et conquiert une part de son cœur. Puis on lui dit : « Cet autre est riche, il n’a pas son égal en richesse. » Il devient alors grand à ses yeux et prend une part de son cœur. Puis on lui dit : « Cet autre est généreux, il n’a pas son égal en générosité. » Il devient alors grand à ses yeux et prend une part de son cœur. On lui dit : « Cet autre est artisan, il n’a pas son égal en habileté. » Il devient alors grand à ses yeux et prend une part de son cœur. On lui dit : « Cet autre est un bienfaiteur, il prend en charge les veuves et les orphelins, les faibles et les pauvres, il n’a pas son égal en compassion et en miséricorde. » Il devient alors grand à ses yeux et prend une part de son cœur. Puis on lui dit : « Cet autre est très reconnaissant, il sait ce dont il est redevable ; si tu lui fais parvenir la moindre chose, il te manifeste une grande reconnaissance et dit partout du bien de toi. » Il devient alors grand à ses yeux et prend une part de son cœur. Puis on lui dit : « Celui-ci possède un royaume et la gloire, la puissance et le pouvoir, [p.135] il règne sur l’orient et l’occident. » Il devient grand à ses yeux et prend une part de son cœur. Puis on lui dit : « Celui-ci possède une force sans égale, il possède la force de mille hommes. » Il devient alors grand à ses yeux et prend une part de son cœur.

Ainsi chacun de ces hommes, défini par l’une de ces caractéristiques, prend une part de ton cœur et devient grand à tes yeux alors qu’il n’occupait pas une telle place auparavant. Si toutes ces qualités étaient réunies chez un seul homme, il serait grand à tes yeux, la place qu’il tiendrait dans ta poitrine grandirait, le rang que tu lui accorderais en toi serait grand, et il prendrait tout ton cœur. Si toutes ces choses étaient réunies en un seul homme, elles seraient une attache sûre car elles sont un don du Seigneur, et par conséquent, aucune créature en la possession d’un tel homme, pas [même] une tête d’épingle, ne s’userait ni ne périrait. Que dire alors du Savant dont la science et la richesse, la libéralité et la générosité, la longanimité et la majesté, la splendeur et la beauté, la miséricorde et la compassion, la force et la

puissance, le pouvoir, le regard pénétrant sur les choses ne sont en rien comparables à ceux des hommes ! La correspondance entre Dieu et l'homme n'est que nominale, il n'existe pas de ressemblance entre eux. Que notre Seigneur, le Seigneur des mondes, nous garde de Lui trouver une quelconque ressemblance avec l'une de Ses créatures ! Si tu connais ainsi ton Seigneur, quelle [place] Ses ordres, Sa promesse et Sa menace, la garantie et la caution [qu'Il offre], et sa force ne tiendra-t-elle pas en ton cœur !

Celui dont le cœur est illuminé par la connaissance trouve le repos, s'apaise en son Seigneur et se fie à Sa parole. Le rang des croyants prend de l'importance auprès de Dieu – exalté soit-Il – lorsque ceux-ci donnent leur assentiment à la foi dans sa totalité. Puis Il les munit de la fidélité à Lui dans les malheurs. Certains sont fidèles, d'autres chutent et restent [sur le bord de] la route, car les ténèbres de la passion les ont envahis, et de [cet état de] confusion, tombent dans les péchés. C'est pourquoi Dieu avertit son ami Dāwūd – que la paix soit sur lui : « Ô Dāwūd ! Nous avons fait de toi un lieutenant sur la terre : juge les hommes selon la justice ; ne suis pas ta passion, elle t'égarerait loin du chemin de Dieu[647]. » [p.136] L'être humain en effet est marqué par sept traits de caractère : la colère, le désir, la crainte, la concupiscence, l'inadvertance, le doute et l'associationnisme. Tous reconnaissent que Dieu – exalté soit-Il – a doté la nature humaine de ces caractères. Ne vois-tu pas ce que Dieu – exalté soit-Il – dit : « Dis : 'À qui appartiennent la terre et ceux qui s'y trouvent ? Si seulement vous le saviez !' Ils diront : 'À Dieu !' Réponds : 'Eh quoi ? Ne vous en souviendrez-vous pas ?' Dis : 'Qui est le Seigneur des sept cieux ? Le Seigneur du Trône immense ?' Ils diront : 'C'est Dieu !' Dis : 'Ne le craindrez-vous pas ?' Dis : 'Qui tient dans sa main la royauté de toute chose ? Qui donc protège et n'a pas besoin de protection ? Si seulement vous le saviez !' Ils répondront : 'C'est Dieu !' Dis : 'Comment se fait-il que vous soyez ensorcelés ?'[648]. Et ce qu'Il dit – exalté soit-Il : « Si tu leur demandes : 'Qui a créé les cieux et la terre ? Qui a assujetti le soleil et la lune ?' Ils répondront sûrement : 'C'est Dieu !' Pourquoi, alors, sont-ils aussi stupides ? »[649]. « Si tu leur demandes : 'Qui a fait descendre du ciel une eau grâce à laquelle on fait revivre la terre après sa mort ?' Ils répondront sûrement : 'C'est Dieu !' Dis : 'Louange à Dieu !' Mais la plupart des hommes ne comprennent pas. »[650] Ils ont donc reconnu sans intelligence la Seigneurie de Dieu – exalté soit-Il – et ensuite ont associé à Sa

[647] Sourate XXXVIII (*Ṣād*), verset 26.
[648] Sourate XXIII (Les croyants/*Al-Mu'minūn*), versets 84-89.
[649] Sourate XXIX (L'araignée/*Al-'Ankabūt*), verset 61.
[650] *Ibid.*, verset 63.

Souveraineté autre chose que Lui et Il a dit – exalté soit-Il : « La plupart d'entre eux ne croient en Dieu qu'en Lui associant d'autres divinités. »[651] Ils ont reconnu à Dieu Sa Seigneurie puis ils Lui ont associé d'autres divinités car ils ont parlé avec un cœur enténébré. Dieu – exalté soit-Il – les cite sous forme de paraboles dans Son Livre lorsqu'Il dit : [p.137] « Peu s'en faut que l'éclair ne leur ôte la vue. Lorsque l'éclair brille, ils marchent à sa clarté. Lorsque survient l'obscurité, ils s'arrêtent. »[652] Il dit aussi : « Ils ressemblent à ceux qui ont allumé un feu. Lorsque le feu éclaire ce qui est alentour, Dieu leur retire la lumière. Il les laisse dans les ténèbres – eux ne voient rien. »[653]

Ils ont reconnu la Seigneurie de Dieu puis L'ont négligé, oublié, ce qui [revient au] doute, à l'associationnisme et à l'inadvertance. Puis la colère s'y est mêlée, ainsi que la concupiscence. Quant au désir et à la crainte, ils proviennent de l'âme elle-même. Parmi les hommes répondant à cette description, ceux qui meurent se retrouvent en enfer, qui a sept portes. Ils se divisent en sept groupes correspondant à ces sept traits de caractère et aux sept portes. Celui qui a été dominé par l'un de ces sept traits de caractère est jeté [en enfer] par la porte qui lui est attribuée et il est torturé dans ce gouffre. L'attestation de la véracité de cela nous est parvenue de l'Envoyé de Dieu – la prière et le salut de Dieu soient sur lui – qui a dit : « Le feu de l'Enfer a une porte par laquelle seul celui qui est guéri de sa fureur au moyen du courroux de Dieu – exalté soit-Il – n'entre pas. » C'est mon père – que Dieu le tienne en Sa miséricorde – qui m'a rapporté cela. Il le tenait de ʻAbd Allāh b. Nāfiʻ al-Dīnawarī, d'après Ismaʻīl b. Shayba al-Ṭā'ifī, d'après Ibn Jurayj[654], d'après ʻAṭā'[655], d'après Ibn ʻAbbās – que Dieu soit satisfait d'eux – qui le tenait de la bouche de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – qui a dit [aussi ceci] : « Parmi les fils d'Adam, celui à qui Dieu fait don de la connaissance et remet une lumière pour se diriger au milieu des hommes est pour Lui un ami (*walī*). Il le fait sortir des ténèbres à la lumière car il était mort et Il le ressuscite. » Il a décrit tout cela dans Son Livre lorsqu'Il dit – exalté soit-Il : « Celui qui était mort, que Nous avons ressuscité. »[656] [p.138] Il a dit aussi : « Dieu est le Maître des croyants :

---

651 Sourate XII (Joseph/*Yūsuf*), verset 106.

652 Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 20.

653 *Ibid.*, verset 17.

654 Ibn Jurayj (ʻAbd al-Malik b. ʻAbd al-ʻAzīz), traditionniste et juriste mecquois, m. 150/768.

655 ʻAṭā' (Ibn Abī Rabāh), juriste mecquois, m. 114-115/732-733.

656 Sourate VI (Les troupeaux/*Al-Anʻām*), verset 122. « Celui qui était mort, que nous avons ressuscité et à qui nous avons remis une lumière pour se diriger au milieu des hommes, est-il semblable à celui qui est dans les ténèbres d'où il ne sortira pas ? »

Il les fait sortir des ténèbres vers la lumière. »[657] Et : « Celui à qui Dieu ne donne pas de lumière, n'a pas de lumière. »[658] Et : « Sa lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe. »[659] Il la décrit dans la suite du verset. Il dit aussi : « Dieu ouvre à la soumission le cœur de celui qu'Il veut guider. »[660] Et : « Le séjour de la Paix leur est destiné, en récompense de leurs actions, auprès de leur Seigneur qui sera leur Maître (*walī-him*) »[661], les informant [ainsi] de la faveur dont Il les oblige.

Lorsque le cœur du croyant est illuminé par la lumière donnée par Dieu, sa langue professe l'unicité de Dieu, son cœur connaît son Seigneur, il tient pour vraies Sa promesse et Sa menace, il se soumet et il tend les mains, il s'éloigne de l'associationnisme, du doute et de l'inadvertance. Il s'éveille, il connaît avec certitude, il devient pur et il remplace l'inadvertance par l'attention, le doute par la certitude, l'associationnisme par la pureté. Demeurent en lui la concupiscence, le désir, la crainte et la colère. Dès que la foi du serviteur croît en lumière, en force, en rayonnement, alors la colère, la concupiscence, le désir et la crainte diminuent. Ces sept traits de caractère demeurent selon la mesure de la foi de chaque croyant. Celui-ci tombe dans l'inadvertance vis-à-vis de son Seigneur ; l'obscurité s'empare de lui comme le doute, qui n'est pas le doute mais l'hésitation, le trouble et l'altération du cœur, et comme l'associationnisme qui n'est pas l'associationnisme mais l'associationnisme [dû] aux causes secondes. [Le serviteur] s'attache aux causes secondes, son cœur s'appuie sur elles et il oublie son Seigneur, non pas parce qu'il Le renie – car lorsqu'il se souvient de Lui, il Le confesse –, mais lorsqu'il L'oublie, son cœur s'attache aux causes secondes au point qu'il tombe dans la tentation.

[p.139] Les causes secondes en effet sont comme une citadelle dans laquelle entre celui qui a peur, comme l'arme qu'il prend et qui le rend plus fort : il s'appuie sur la citadelle et sur son arme et il oublie son Seigneur ; ou encore comme le remède pour être guéri. Il oublie son Seigneur en ce qui concerne sa subsistance dont il se met en quête avec efforts, Le

---

657 Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 257.

658 Sourate XXIV (La lumière/*Al-Nūr*), verset 40 (dernière phrase).

659 *Ibid.*, verset 35 : « 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. »

660 Sourate VI (Les troupeaux/*Al-An'ām*), verset 125.

661 *Ibid.*, verset 127.

négligeant jusqu'à tomber dans la tentation. Et lorsqu'il se remémore [son Seigneur], cela ne produit pas d'effet en lui [car] la création tout entière est causes secondes et le cœur balance entre les causes secondes et la vision qui lui provient de son Seigneur. Voilà la cause de la désobéissance et de la tentation. Mais lorsque sa connaissance brille et agit, elle est semblable au soleil levant qui illumine son cœur, sans obscurité ni poussière. Les choses deviennent visibles pour lui et le cœur est alors délivré des causes secondes [pour se tourner vers] le maître des causes secondes. De là vient ce qu'a dit ʻĪsā b. Miryam – la paix de Dieu soit sur lui : « Si un homme avait une foi parfaite et qu'il secouait une montagne, elle se déplacerait. » De là aussi ce qu'il a dit à l'un de ses disciples lorsqu'il voulut le rejoindre et marcher avec lui sur les eaux de la mer : « Donne-moi la main, homme de peu de foi ! » Puis il marcha avec lui sur les flots de la mer et lui dit : « As-tu eu peur des flots ? » Il répondit : « Oui. » Il dit : « N'as-tu pas eu peur du Seigneur des flots ? » À ce sujet, l'Envoyé de Dieu – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – a dit : « Celui qui aime, hait, interdit, donne et conseille pour Dieu possède une foi arrivée à sa perfection. » Il a dit aussi – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – à Salmān[662] – que Dieu soit satisfait de lui : « Dis : Ô mon Dieu, je te demande l'authenticité dans la foi (*ṣiḥḥat fī al-ʾīmān*), la foi dans un bon caractère, la victoire qui s'ensuit de la délivrance, ton pardon et ta miséricorde et ton agrément. »

De nombreux hadiths de l'Envoyé de Dieu – la prière et le salut de Dieu soient sur lui – traitent de ce chapitre. Parmi eux, l'interprétation que donne Al-Ḥasan al-Baṣrī[663] – la miséricorde de Dieu soit sur lui – de cette parole de Dieu – exalté soit-Il : « Celui qui, étant croyant, accomplit de bonnes œuvres, n'est pas mécréant dans son labeur »[664], c'est-à-dire qu'il a une foi parfaite[665], « voilà ceux qui se tiendront sur les degrés les plus élevés : les jardins d'Éden où coulent les ruisseaux. Ils y demeurent éternellement. Telle est la récompense de celui qui se purifie »,[666] [p.140] c'est-à-dire qui s'est purifié des causes

---

662 Salmān al-Fārisī, considéré par la tradition tardive comme un compagnon du prophète et le premier perse à s'être converti, sa mort est située en 36/656. La vénération dont il jouit, aussi bien chez les sunnites – les soufis en particulier – que chez les shi'ites, fait de lui une figure quasi-légendaire.

663 Al-Ḥasan al-Baṣrī (Ibn Abī al-Ḥasan al-Baṣrī Abū Sa'īd), exégète, traditionniste, considéré également comme l'un des premiers mystiques musulmans, m. 110/728.

664 L'auteur ne cite pas exactement le début du verset 75, il est modifié par rapport au Coran : Sourate XX (*Ṭā Hā*), verset 75 : « Ceux qui viennent à lui, étant croyants, et qui ont accompli des œuvres bonnes… ».

665 Dans le texte édité : « Celui qui n'a pas une foi parfaite » (*ghayr mustakmil al-ʾīmān*). La négation est en contradiction avec le sens de la suite du texte, c'est pourquoi elle a été supprimée dans la présente traduction.

666 Sourate XX (*Ṭā Hā*), versets 75-76 : « Ceux qui viennent à lui étant croyants et qui ont accompli des œuvres bonnes : voilà ceux qui se tiendront sur les degrés les plus élevés : les jardins d'Éden où coulent les ruisseaux. Ils y demeurent immortels. Telle est la récompense de celui qui se purifie. »

secondes que sont ces sept traits de caractère. Ce sont ceux qui appartiennent aux degrés les plus élevés dans les jardins d'Éden, ce sont les véridiques, compagnons des prophètes. De là on a parlé de l'augmentation de la foi, on a appelé foi cette lumière qui augmente la connaissance qu'a le serviteur de son Seigneur, comme on appelle soleil les rayons qui tombent sur la terre ou le jour naissant qui se lève, car les rayons comme le jour levant viennent de Lui. De là ce qu'a dit le Prophète – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui : « Il y a dans ma communauté (*umma*) des hommes qu'un imprévu a empêché d'arriver sur le lieu de prière, leur foi leur interdisant d'interroger les gens, parmi eux 'Uways al-Qaranī[667] et Furāt min Ḥabbāb al-'Ijlī – que Dieu les tienne en Sa miséricorde. » Nous tenons cela d'Al-Faḍl b. Muḥammad, qui le tenait de Zuhayr b. Ḥarb[668], qui le tenait d'Ibn Mahdī[669] et de 'Abd Allāh b. al-Ash'ab, d'après Suwār, d'après Muḥārib b. Dithār[670], qui le tenait de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui.

On a donc appelé cette lumière foi, ce qui est admis dans la langue. C'est sur cela que se fonde l'interprétation d'Al-Ḥasan – que Dieu le tienne en Sa miséricorde – lorsqu'il dit que « la foi n'est pas parfaite », c'est-à-dire que la lumière n'a pas atteint sa perfection. Nous avons en effet constaté qu'un approfondissement de la science de Dieu par la bonne connaissance emplit le cœur d'une lumière. Cette lumière brûle l'ensemble des feux de l'âme, depuis [ceux] des concupiscences passionnelles [présentes] dans le cœur jusqu'à [ceux] de la Demeure et du Séjour. C'est pourquoi tu vois la lumière [du croyant] éteindre les feux du Jour Dernier et du Séjour sur le pont. Ainsi se caractérise le croyant ce Jour-là sur le pont. Nous avons dit que l'origine de cette affaire – et ce de quoi il retourne – est la foi en Dieu et la bonne connaissance qu'on a de Lui. Tel est ce que nous avons exposé au sujet du repos, de l'apaisement, de la confiance en Dieu, du fait de trouver refuge auprès de Lui et cela en fonction de la faiblesse, ou de la force, de la certitude. C'est ce que nous avons précédemment rappelé.

---

667 Contemporain du prophète, personnage semi-légendaire qui apparaît pour la première fois dans les écrits d'Ibn Sa'd et Ibn Ḥanbal au III/IXème s., serait mort en 37/657 en combattant aux côtés de 'Alī lors de la bataille de Ṣiffīn. La tradition rapporte qu'il communiquait avec le prophète par télépathie, ce qui a donné naissance au sein du soufisme à la pratique spirituelle de la *uwaysiyya* (chercher l'enseignement auprès de l'esprit d'un maître mort ou physiquement absent).

668 Zuhayr b. Ḥarb (Abū Khaythama al-Shaybānī al-Nasā'ī), traditionniste, m. 234/849.

669 Ibn Mahdī ('Abd al-Raḥmān Abū Sa'īd al-Baṣrī al-Lu'lu'ī), traditionniste, m. 198/814.

670 Muḥārib b. Dithār, membre du groupe dit des « premiers murji'ites » (*al-murji'a al-'awā'il*) selon Ibn Sa'd, l'un des maîtres de Abū Ḥanīfa, m. en 116/734.

[p.141] Dieu – exalté soit-Il – éprouve [Ses serviteurs] par Ses préceptes, Ses limites, Son ordre et Son interdiction. Il leur interdit certaines choses et se mêlent à eux les concupiscences pour ces mêmes choses, Il leur en ordonne d'autres et s'en acquitter leur pèse, Il leur fixe des limites – et leurs passions tendent à les dépasser, à s'y sentir à l'étroit et à négliger de les respecter – afin que soient manifestes ce qui est dans leur conscience et la mesure de leur foi, forte ou faible. Ainsi, lorsqu'Il élève certaines de Ses créatures à des degrés supérieurs aux autres – c'est Lui qui a créé les créatures des cieux et de la terre, les anges, et toutes les autres créatures –, aucune d'entre elles parmi les anges, parmi celles des cieux et de la terre, ne voit dans les jugements qu'Il rend [pour départager] Ses serviteurs [autre chose] qu'une faveur. Il les met à l'épreuve de l'obéissance, des limites et des devoirs, de ce qu'Il commande et interdit, car Il a dit : « Nous vous éprouverons pour connaître ceux de vous qui luttent, ceux qui sont constants et pour éprouver ce que l'on rapporte sur vous. »[671] Ce qui signifie : « Je fais sortir les secrets de leurs consciences afin que Mon pardon soit effectif le Jour de la Résurrection, que Mon commandement soit manifeste et que Mes créatures n'y voient que bonté, faveur et bienveillance de Ma part. » Car lorsque Dieu sut qu'ils abandonnaient les limites et les devoirs [qu'Il leur avait fixés] à cause des concupiscences qui se mêlaient à eux, de la faiblesse de leur foi et de leur peu de certitude, Il sut que certaines choses se produiraient chez ces créatures à cause de la passion et de la concupiscence, à cause du peu de connaissance de Ses affaires et de la faiblesse de la certitude. Il écarta loin d'eux certaines choses par miséricorde envers eux et par respect pour eux – car celui qui croit et entre dans Son amitié et Son parti sera heureux dans Son paradis – et Il leur interdit [de porter mutuellement atteinte] à leur vie, leurs richesses et leurs biens. Il leur interdit la médisance, la calomnie et la fausse accusation. [Il leur interdit] d'épier [autrui] avec malveillance, de penser mal [de lui], de mettre à découvert ses fautes, de rechercher ce qui est indécent, de [p.142] rendre public ce qui est mal et blessant. Il leur interdit l'adultère car il provoque la jalousie des uns envers les autres et cause du tort à autrui. Il interdit le vin car il fait du tort à l'âme et [entraîne] sa perdition et sa destruction. Il interdit l'usure et recommande de se soutenir mutuellement et de prêter sans intérêt car Il dit : « N'oubliez pas d'user de générosité les uns envers les autres »[672]. Il y a [dans ce verset] une recommandation à s'encourager et se protéger les uns les autres, un encouragement à faire œuvre de bienfaisance les uns envers les autres par compassion et bienveillance car les uns et les autres

[671] Sourate XLVII (*Muḥammad*), verset 31.
[672] Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 237.

sont l'élite et la fine fleur de Dieu. Il les exhorte à [accomplir] les cinq prières afin de purifier leurs corps, à [pratiquer] l'aumône afin de purifier leurs biens, à assister à la prière du vendredi afin de se purifier de leurs fautes, à [accomplir] le pèlerinage afin d'être affranchi du joug des péchés graves. Il les exhorte [à respecter] les liens du sang en se montrant miséricordieux les uns envers les autres – ainsi Il leur fera miséricorde –, et à [s'engager] dans le combat afin qu'Il prenne parmi eux des martyrs et les élève à des degrés supérieurs.

Puis Il les exhorte à une autre forme de culte [en exerçant] la piété filiale envers leurs parents, la gratitude envers eux du fait qu'ils les ont éduqués, car Il hait l'ingrat. Il les exhorte à la bienfaisance envers le voisin, le prochain, le compagnon de voyage, l'hôte et l'esclave car tous y ont droit. Il exhorte donc à la bienfaisance à leur égard en [signe de] gratitude envers eux. Toutes ces choses sont [une forme] d'adoration par laquelle ils rendent un culte à Dieu.

Quant à l'origine de la chose, c'est celle que nous t'avons exposée au début de ce livre, [à savoir] qu'Il exhorte [Ses serviteurs à appliquer] les préceptes de la connaissance afin qu'ils trouvent en Lui le repos. En effet, le cœur du serviteur avant qu'il ne croie est [comme] recouvert d'une enveloppe. [De plus], le cœur a un œil et deux oreilles. Si le serviteur fait partie de ceux que Dieu – exalté soit-Il – a créés pour la miséricorde et [s'il fait partie de ceux qui ont reçu] par avance Son bienfait, Dieu lui donne cette lumière, comme le professe le Livre, puisqu'Il déclare : [p.143] « Celui qui était mort, nous l'avons ressuscité »[673], c'est-à-dire [que celui qui était mort a été ressuscité] au moyen de cette lumière. Et Il poursuit : « Nous lui avons remis une lumière pour se diriger au milieu des hommes. » Et nous ne voyons cette lumière que selon ce qui nous est parvenu des récits rapportés à propos de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – qui a dit : « Dieu créa les hommes dans les ténèbres, puis Il déversa sur eux de Sa lumière en sachant par avance qui elle atteindrait et qui elle manquerait. Ensuite, le Jour du Pacte, Il les fit sortir, les uns blancs, les autres noirs, et leur fit alors don de la parole. » Il nous a été rapporté le propos suivant d'Ibn ʻAbbās – que Dieu l'agrée : « Ils ont reconnu Sa Seigneurie de bon gré et de mauvais gré, et avec crainte. » C'est ce qu'Il dit – exalté-soit-Il : « Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre se soumet à lui, de gré ou de force. »[674] Nous tenons cela de Ibn ʻUmar qui le tenait

[673] Sourate VI (Les troupeaux/*Al-Anʻām*), verset 122 : « Celui qui était mort, que Nous avons ressuscité et à qui Nous avons remis une lumière pour se diriger au milieu des hommes, est-il semblable à celui qui est dans les ténèbres d'où il ne sortira pas ? Ainsi les actions des incrédules sont revêtues d'apparences belles et trompeuses. »

[674] Sourate III (La famille de ʻImrān/*ʼĀl ʻImrān*), verset 83 : « Désirent-ils une autre religion que celle de Dieu,

de ’Asbāṭ, d’après al-Sadā, d’après Abū Ṣāliḥ et Abū Mālik qui le tenaient d’Ibn ‘Abbās. Puis Il dit – exalté soit-Il : « Celui à qui Dieu ne donne pas de lumière, n’a pas de lumière. »[675] Et : « Celui dont Dieu a ouvert le cœur à l’islam n’est-il pas dans une lumière venue de son Seigneur ? »[676] Lorsque le cœur est vivifié par cette lumière, il entend et il voit. On rapporte ce commentaire d’al-Ḥasan – Dieu le prenne en Sa miséricorde – au sujet du verset suivant : « …afin que tu avertisses un peuple hostile. »[677] Il en donne l’interprétation suivante : « Les oreilles des cœurs se sont bouchées. » Cette interprétation s’applique également à ce que dit Dieu – exalté soit-Il : « Si tu les appelles à la vraie Direction, ils n’entendent pas. Tu les vois ; ils tournent leurs regards vers toi, mais ils ne te voient pas. »[678] Et [p.144] : « Il avertit tout homme vivant que la Parole se réalisera contre les incrédules. »[679] Or, le vivant est le croyant. Donc, lorsque le cœur du serviteur est illuminé par la miséricorde dont Dieu [a fait preuve] à son égard et la part de Sa science qu’Il lui a préalablement octroyée, il n’est plus recouvert d’une enveloppe et son Seigneur permet que la foi [réside] en lui : « Il n’appartient à personne (*li-nafs*) de croire sans la permission de Dieu. »[680] Il mentionne ici la permission pour l’âme. Puis il mentionne le cœur : « Dieu vous a fait aimer la foi ; Il l’a fait paraître belle à vos cœurs, tandis qu’Il fait détester l’incrédulité, la perversité et la désobéissance. »[681] Il rappelle – exalté soit-Il – Son acte dans le cœur, ce qu’Il y fait, et Il rappelle l’acte de l’âme, le fait qu’elle a déjà cru et au moyen de quoi elle croit. Le cœur sort alors de son enveloppe comme d’un nuage dissipé par le soleil, il est illuminé et entend parler de Dieu – exalté soit-Il – et

---

alors que tout ce qui est dans les cieux et sur la terre se soumet à lui, de gré ou de force et qu'ils seront ramenés vers Lui ? »

675 Sourate XXIV (La lumière/*Al-Nūr*), versets 39 et 40 : « 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 ses comptes, 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 la main, il peut à peine la voir. Celui à qui Dieu ne donne pas de lumière, n'a pas de lumière. »

676 Sourate XXXIX (Les groupes/*Al-Zumar*), verset 22 : « Celui dont Dieu a ouvert le cœur à l'islam n'est-il pas dans une lumière venue de son Seigneur ? Malheur à ceux dont les cœurs sont endurcis au Rappel de Dieu ! Voilà ceux qui se trouvent dans un égarement manifeste. »

677 Sourate XIX (*Myriam*), verset 97 : « Nous avons rendu le Coran facile à comprendre en ta langue, afin que tu annonces la bonne nouvelle à ceux qui craignent Dieu et que tu avertisses un peuple hostile. »

678 Sourate VII (*Al-’A‘rāf*), verset 198.

679 Sourate XXXVI (*Yā Ṣīn*), versets 69-70 : « Nous ne lui avons pas enseigné la poésie car cela ne lui convenait pas. Ceci n'est qu'un rappel, un Coran clair au moyen duquel il avertit tout homme vivant que la Parole se réalisera contre les incrédules. »

680 Sourate X (Jonas/*Yūnus*), versets 99-100 : « Si ton Seigneur avait voulu, tous les habitants de la terre auraient cru. Est-ce à toi de contraindre les hommes à être croyants, alors qu'il n'appartient à personne de croire sans la permission de Dieu ? Il fait sentir le poids de sa colère à ceux qui ne comprennent pas. »

681 Sourate XLIX (Les appartements privés/*Al-Ḥujurāt*), verset 7.

voit le monde invisible. Il est alors choisi, membre des élus de Dieu – exalté soit-Il – c'est pourquoi Il dit – qu'Il est puissant et grand : « C'est Lui qui vous a choisis. »[682] Il est alors marqué de la marque de Dieu, qui est cette lumière qui l'a atteint. Donc, lorsque l'âme est traitée avec dédain et qu'elle se laisse conduire par le cœur, ce dernier donne son assentiment à ce qu'il entend de la part de Dieu, il voit le monde invisible, il a l'intelligence de Dieu et se détermine pour Lui. Il est marqué de la marque de Dieu extérieurement et intérieurement. On dit alors : « celui-ci est croyant, il est musulman », car il a cru et il a soumis son visage à Dieu. Or celui qui soumet son visage à Dieu se soumet tout entier à Lui car le mot visage est un nom collectif. Ne vois-tu pas que tu dis, « J'ai vu beaucoup de visages » ? C'est une expression qu'emploient les gens dans le langage courant. [En tant que nom collectif], le mot visage comprend le corps tout entier.

[p.145] Le croyant, lorsqu'il croit et accepte le commandement [divin], fait acte de soumission de son âme à Dieu car sa foi Le [reconnaît] comme son Seigneur. Sa nuque appartient à Dieu ainsi que tout ce que possède sa main droite. Il s'est donc livré lui-même, ainsi que ce que possède sa main droite, car il est musulman. Il dit – exalté soit-Il : « C'est Lui qui vous a donné le nom de 'Musulmans' autrefois déjà » – à savoir sur la Table bien gardée – « et ici même » – à savoir dans le Coran – « afin que le Prophète soit témoin contre vous et que vous soyez témoins contre les hommes. »[683] Cela signifie que lorsque les prophètes (*anbiyā'*) sont venus, on les a interrogés [pour savoir] s'ils avaient bien porté le Message (*risāla*). Ils ont affirmé l'avoir porté et les peuples (*umam*) l'ont nié en disant : « Tes envoyés (*rusulu-ka*) ne nous ont pas fait parvenir Ton commandement. Nous nous serions alors soumis à Toi, nous T'aurions remis ce que possède notre main droite et nous aurions accompli Ton commandement avec zèle. » « Vous êtes ceux qui portez le nom que Je vous ai donné, ceux à qui J'ai donné le nom de Musulmans du fait que vous vous soyez soumis à Moi et l'Envoyé témoigne de cela en votre faveur, lui que J'ai ressuscité [et assigné à] un rang digne de louange (*al-maqām al-maḥmūd*) et qui est envié par les premiers et les derniers »[684]. À ce

---

[682] Sourate XXII (Le pèlerinage/*Al-Ḥājj*), verset 78 : « Combattez pour Dieu, car Il a droit à la lutte que les croyants mènent pour Lui. C'est Lui qui vous a choisis. Il ne vous a imposé aucune gêne dans la Religion (*dīn*), la Religion de votre père Abraham. C'est Lui qui vous a donné le nom de « Musulmans » autrefois déjà et ici même, afin que le Prophète soit témoin contre vous et que vous soyez témoins contre les hommes. Acquittez-vous donc de la prière, faites l'aumône. Attachez-vous fortement à Dieu ; Il est votre Maître ; un excellent Maître ; un excellent Défenseur ! »

[683] *Ibid.*

[684] Ce hadith *qudsi* reprend en partie le verset 78 de la Sourate XXII (Le pèlerinage/*Al-Ḥājj*) : « Veille en prière durant la nuit : ce sera pour toi une œuvre surérogatoire. Peut-être ton Seigneur te ressuscitera-t-il dans un

sujet nous est parvenu ce hadith : « C'est vous qui êtes les témoins de Mon Envoyé contre les peuples qui ne se sont pas soumis à Moi. De ce fait, vous êtes devenus les témoins de Mon Envoyé et une preuve en Ma faveur contre les créatures. »

Lorsque le cœur ouvre les yeux, il voit et entend car la foi a été introduite en lui, c'est-à-dire qu'elle parvient jusqu'au noyau du cœur et l'éclat de sa beauté l'attire ; il est docile à son Seigneur et tend les mains vers Lui [en signe de] soumission (*salaman*). [Lorsque] survient l'âme avec ses ténèbres et son obscurité, qui [ne sont autres que] la passion, elle se tient devant le cœur, telle une membrane ou une nuée noire qui le recouvre. On parle alors d'inadvertance (*ghafla*). Au début, il s'agissait d'une incirconcision (*ghulfa*). Puis, lorsque l'incirconcision disparaît, du fait de la venue de la lumière, la passion demeure en tant qu'inadvertance.

[p.146] On trouve de nombreux exemples semblables à celui-là dans la langue : tirer (*jabadha*) et ravir (*jadhaba*), faire voir ses dents en souriant (*kashara*) et remercier (*shakara*), lancer (*zaraqa*) et pourvoir à la subsistance de quelqu'un (*razaqa*), être assoiffé (*majara*) et gésir (*maraja*), accuser quelqu'un de tromperie dans une vente (*ḥadaja*) et trouver quelqu'un avare (*jaḥada*), savoir (*'alama*) et agir (*'amala*), puiser de l'eau (*gharafa*) et pardonner (*ghafara*). Et il y a encore beaucoup d'exemples semblables de paires de termes se référant à un même sens mais qui ont pris des modèles morphologiques différents (*ishtaqqā*). Ainsi tel terme est utilisé dans tel domaine (*fī naw'*), tel autre dans tel domaine et tel autre dans un autre domaine encore, quand bien même leur modèle morphologique (*al-qālib*) ne diffèrerait que par la permutation de deux lettres radicales : *fa'ala* et *'afala*. En effet, la dérivation des deux termes s'est faite à partir d'un même sens et on a établi une différence dans le modèle morphologique afin que l'usage qu'on en fait corresponde au domaine auquel il appartient et afin que l'on sache, grâce à la différence du modèle morphologique, distinguer à quel domaine il appartient. Par exemple, on dit « montrer ses dents en souriant »(*kashara*) lorsque [quelqu'un] sourit, laissant apparaître ses dents. Et lorsque apparaissent dans le cœur [du serviteur] les bienfaits de Dieu à son égard, qu'il voit à travers les causes secondes, il remercie (*shakara*). Il en va de même lorsque l'on dit « pourvoir à la subsistance de quelqu'un (*razaqa*) ». Ce qui apparaît au serviteur à travers les causes secondes, c'est la nourriture et les moyens de vivre dont Dieu lui donne le gage. Dieu pourvoit donc bien à sa subsistance. On dit

---

état glorieux ? »

la même chose à propos de la lance (*ḥarba*) et du javelot (*mizrāq*). Il en est de même de l'inadvertance et de l'incirconcision. L'incirconcision a pour nous le sens [suivant] : elle [appartient] au temps de la mécréance (*waqt al-kufr*) et la mécréance est un voile qui recouvre [le cœur]. Lorsque cette incirconcision disparaît et que Dieu soulève le voile en faisant venir la lumière, l'inadvertance demeure, qui est la passion se dressant entre le serviteur et son Seigneur. Le cœur a deux voiles (*ḥijābān*) : un voile qui [l']enveloppe de l'obscurité de la mécréance ; puis, lorsque ce voile est retiré, un second voile demeure, se dressant entre lui et son Seigneur – exalté soit-Il –, qui le rend inadvertant à Son égard et fait qu'il L'oublie. On appelle ce second voile l'inadvertance.

En effet, lorsque cette âme se dresse, avec l'obscurité de sa passion et les feux de ses concupiscences s'élevant en flammes ardentes, entre le Seigneur et le cœur de Son serviteur, ce dernier, alors qu'il s'était soumis à [son Seigneur], qu'il s'était docilement laissé conduire par Lui, qu'il avait reconnu et donné son assentiment à Son commandement, [p.147] qu'il s'était résolument déterminé en Sa faveur, se rebelle contre Lui. Les concupiscences qui lui sont illicites lui tendent un guet-apens, elles le font trembler en ce qui concerne sa subsistance, elles lui murmurent sans cesse à l'oreille leurs préoccupations et leurs affaires, selon leur ordonnancement inversé et leur ignorance ténébreuse. Or le Seigneur Tout-Miséricordieux et Très-Compatissant envers lui a choisi pour lui autre chose que cela, ce qui est plus doux pour lui, plus pieux, plus brillant et meilleur pour lui. Par conséquent, le regard du cœur est attiré par ce dont Dieu a disposé pour lui et le lot qu'Il lui a réservé, et que Dieu lui montre. Mais l'âme parle à son oreille et lui suggère son [propre] ordonnancement. Elle lui fait éprouver des mécomptes, l'épuise, lui est insupportable, le préoccupe et envahit la poitrine de son obscurité car elle est l'arme de l'ennemi, Satan le maudit. Par elle, [l'Ennemi] te trompe, murmure ses suggestions à ton oreille, te fait miroiter [des illusions trompeuses] et prête main forte à ta passion dans sa lutte contre toi. C'est pourquoi l'on rapporte ce propos de l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui : « Ton pire ennemi est l'âme qui se trouve à tes côtés. »

Ainsi, lorsque tu te trouves dans cette situation, que tu as tendu les mains vers Dieu en signe de soumission sous l'impulsion qu'Il exerce sur ton cœur, alors Il t'ordonne de combattre car Il dit – exalté soit-Il : « Combattez pour Dieu, car Il a droit à la lutte que les

croyants mènent pour Lui »[685]. Et Il t'a informé dans Son Livre de ce qui concerne l'âme et la passion, [et ce] dans de nombreux versets. L'un d'entre eux mentionne ce qu'a dit Yūsuf – la paix soit sur lui : « Je ne m'innocente pas. L'âme est instigatrice du mal (*al-nafs al-ammāra bi-l-sūʾ*), à moins que mon Seigneur ne fasse miséricorde. »[686] Et lorsqu'Il dit à Dāwūd – que la paix soit sur lui : « Ô Dāwūd ! Nous avons fait de toi un lieutenant sur la terre : juge les hommes selon la justice ; ne suis pas ta passion, elle t'égarerait loin du chemin de Dieu. »[687] Il dit [aussi] – exalté soit-Il : « Quant à celui qui aura redouté de comparaître devant son Seigneur et qui aura préservé son âme des passions, le Paradis sera son refuge. »[688] Il ordonne donc de combattre puis Il nous soutient et nous encourage [p.148] en disant – exalté soit-Il : « Oui, nous guiderons sur nos chemins ceux qui auront combattu pour nous. Dieu est avec ceux qui font le bien. »[689] Il le nomme « celui qui fait le bien » et lui promet d'être avec lui. Or si Dieu est avec lui, il est victorieux et ne peut être vaincu. Et Dieu te promet que si tu combats le combat auquel Il a droit, Il te guide tout de suite sur Son chemin. Telle est la récompense qu'Il donne dès ici-bas. Quelle ne sera donc pas la récompense qu'Il te donnera dans la vie future lorsque demain tu t'avanceras vers Lui grâce au combat [que tu as mené pour Lui] et grâce au fruit de ce combat ! En effet la guidance est le fruit du combat, et grâce à la guidance, tu obtiens l'amitié de Dieu – exalté soit-Il –, et grâce à l'amitié de Dieu, tu obtiens la proximité de Dieu et son voisinage. Puis Il dit – exalté soit-Il : « C'est Lui qui vous a choisis. »[690] C'est-à-dire qu'Il dit : « Comme je t'ai choisi pour faire partie de mes élus, J'ai fait pour toi une lumière, J'ai ouvert les deux yeux et les deux oreilles de ton cœur afin que tu Me connaisses. Maintenant donc, combats contre ta passion et les concupiscences de ton âme afin qu'apparaisse ton zèle pour ce qui Me concerne, que Ma religion soit honorée et que l'obéissance [qui M'est due] soit hautement considérée. » Le terme combat – *mujāhada* – est formé sur le modèle *mufāʿala* qui implique forcément deux [protagonistes], excepté dans un usage rare ou peu fréquent. Mais dans l'usage général, il implique deux protagonistes comme lorsqu'Il dit : « Combattez pour Dieu, car Il a droit à la lutte que les croyants mènent pour Lui. » Puis il dit dans la suite de ce même verset : « Attachez-vous fortement à Dieu »[691], c'est-à-dire : Empêche ton âme [de commettre] le mal et lutte contre elle et son inimitié

---

685 Sourate XXII (Le Pèlerinage/*Al-Ḥajj*), verset 79.
686 Sourate XII (Joseph/*Yūsuf*), verset 53.
687 Sourate XXXVIII (*Ṣād*), verset 26.
688 Sourate LXXXIX (Ceux qui arrachent/*Al-Nāziʿāt*), versets 40-41.
689 Sourate XXIX (L'araignée/*Al-ʿAnkabūt*), verset 69.
690 Sourate XXII (Le pèlerinage/*Al-Ḥājj*), verset 78.
691 Suite du verset 78. *cf.* note supra.

envers Dieu – exalté soit-Il. L'âme en effet est comme ton ennemi, elle te lance la flèche de la concupiscence et la passion la renforce car elle est ténébreuse. L'âme ne demande pas à Dieu Son assistance [dans le combat qu'elle mène] contre toi tandis que toi, tu lui lances la flèche de la connaissance et de l'intelligence, et tu demandes à Dieu de t'assister contre elle, et tu es vainqueur car tu la combats avec Dieu alors qu'elle te combat sans Dieu. Car Dieu t'enseigne à chercher refuge auprès de Lui pour te protéger de l'âme, puis Il te promet la victoire et t'encourage à combattre lorsqu'Il dit qu'« Il est votre Maître », c'est-à-dire [p.149] qu'Il est le maître de votre victoire. Puis Il dit : « un excellent Maître ; un excellent Défenseur. » Il t'informe qu'Il possède la victoire qu'Il réitère de nombreuses fois, sans relâche, [mais] si tu cesses de chercher refuge auprès de Lui, Il t'abandonne, et cet abandon consiste à empêcher la victoire. Et s'Il empêche la victoire tandis que l'âme combat en lançant les flèches de la concupiscence et de la passion, tu [ne peux] la renverser [mais] elle, [en revanche], te renverse, même si tu lui lances les flèches de la connaissance et de l'intelligence. [Et ceci] parce que la science, l'intelligence et la connaissance se trouvent dans le cœur tandis que la passion et la concupiscence se trouvent à l'extérieur du cœur, se dressant entre le cœur et le Seigneur et obscurcissant ton ouïe et la vue des yeux de ton cœur de leur voile. Ce qui se trouve à l'intérieur du cœur est alors emprisonné et le cœur est dominé. Il est semblable à une lampe dans une maison. La lampe se trouve dans un vase en terre recouvert par un voile et la maison se trouve dans l'obscurité. Si on ôte le voile qui la recouvre, on voit ce qui se trouve dans la maison, ce qui est nuisible et ce qui est utile. Ainsi, lorsque l'âme [te] combat, ta protection se trouve en Lui, Il te rappelle que tu ne peux la repousser que grâce à Lui. Te suffire de Lui est ce qui t'est utile et profitable car Il t'accorde la victoire. Comment en effet ne t'assisterait-Il pas puisqu'Il t'a ordonné de dire : « C'est Toi que nous adorons, c'est Toi dont nous implorons le secours ? »[692] Il t'ordonnerait de dire cela pour demander [Son aide] pour ensuite ne pas te répondre ? Et Il dit – exalté soit-Il : « N'est-ce pas Lui qui exauce le malheureux qui L'invoque ? Lui qui dissipe le mal ? »[693] Et ensuite, Il ne te répondrait pas ni ne se manifesterait ? Loin de Dieu cela ! Si tu L'oublies à cet instant, Il te prive de la victoire car tu as délaissé Son souvenir et tu as présumé de ta puissance [en te passant de] Son commandement. Comment ne te châtierait-Il pas en te privant de la victoire puisque que tu L'as oublié et que tu as présumé de ta puissance [en te passant de] Son commandement ? Il t'a cependant ordonné de dire : « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu. » Celui qui

[692] Sourate I (Prologue/*Al-Fātiḥa*), verset 5.
[693] Sourate XXVII (Les fourmis/*Al-Naml*), verset 62.

présume de sa puissance [en se passant du] commandement divin [p.150] – or tout commandement appartient à Dieu, la création appartient à Dieu, la puissance appartient à Dieu – est condamné à être privé du secours [divin], apprenant ainsi que sa présomption est un péché et qu'il ne peut rien sans Lui, car Il dit – exalté soit-Il : « Si Dieu vous secourt, nul ne l'emportera sur vous. S'Il vous abandonne, qui donc, en dehors de Lui, pourrait vous secourir ? »[694]

Quelqu'un lui demande : « Qu'est-ce que la victoire ? Peut-elle être décrite ? » Il répondit : « La lumière de la connaissance se trouve dans le cœur jusqu'à ce qu'elle [en] sorte en direction de l'œil du cœur. Mais la passion s'interpose comme un voile sur le cœur. Lorsque le serviteur combat cette passion véritablement – et combattre véritablement signifie que le serviteur va jusqu'au bout de ses forces et de ses capacités –, sa victoire consiste alors à ce que Dieu le conduise sur son chemin et lui ouvre une voie depuis son cœur jusqu'à Lui. C'est comme si l'œil de son cœur Le voyait « sans comment » (*min ghayr kayfiyya*), comme le disait Jibrīl – la paix de Dieu soit sur lui – à l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – lorsqu'il l'interrogea sur ce qu'est le bienfait : « Que tu rendes un culte à Dieu comme si tu Le voyais. » Et il affirme dans un autre hadith : « Certains groupes ont leurs cœurs établis dans la certitude, comme s'ils adoraient Dieu par la vue. » Et le fils de ʻUmar – que Dieu les agrée, lui et son père – a dit : « Dieu – exalté soit-Il – se laissait voir à nos yeux (*natarā'ā Allāh bayna aʻyuni-na*) lorsque nous accomplissions le tour rituel (*aṭ-ṭawwāf*) autour de la Kaʻba. » C'est Qutayba qui nous a rapporté cela, d'après Muḥammad b. Munīr, d'après Ibn Abī Rawwād, d'après Nāfiʻ, d'après le fils de ʻUmar. [Et il y a aussi] le hadith de Ḥāritha où l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – lui demanda : ʻQue deviens-tu Ḥāritha ?' Il répondit : ʻJe suis devenu un véritable croyant (*mu'minan ḥaqqan*)'. Puis il l'interrogea au sujet de la vérité [de sa foi] et il répondit : « C'est comme si je voyais mon Seigneur assis sur Son trône. » Ceci est l'une des recensions de ce hadith que mon père m'a rapporté, d'après Abū Ḥubaysh, d'après ʻAbd al-ʻAzīz b. Abī Rawwād. Quant à la recension de Thābit, elle vient de 'Anas qui rapporte ceci : « C'est comme si je voyais le trône de mon Seigneur. »

[p.151] Et il y a beaucoup de récits de ce genre dans la tradition. Mais Ḥāritha n'a pu saisir cela qu'au moyen du combat contre l'âme. Ne vois-tu pas ce qu'il dit : « J'ai détaché

[694] Sourate III (La famille de ʻImrān/ *'Āl ʻImrān*), verset 160.

mon âme des concupiscences de ce monde et des plaisirs [qu'elles procurent]. » Et ceci, c'est rompre avec la passion. Or, lorsque [le serviteur] se coupe de la passion, Dieu le guide sur la voie, et lorsqu'il Le regarde, c'est comme s'il Le voyait « sans comment » (*bi lā kayf*). Ainsi l'a-t-Il promis dans Son Livre, lorsqu'Il dit : « Oui, nous guiderons sur nos chemins ceux qui auront combattu pour nous. »[695] Lorsqu'Il le guide sur Son chemin, il ne reste plus de voile sur le cœur à cause de la concupiscence ou de la passion, car Dieu a ouvert la voie de son cœur jusqu'à Lui. Il peut alors trouver le repos en Lui, le cœur s'apaise, il se fie à Sa promesse, et il met sa confiance en Lui plutôt qu'en lui-même. Ne vois-tu pas ce que l'Envoyé rapporte à leur sujet et ce qu'ils ont dit : « Pourquoi ne placerions-nous pas notre confiance en Dieu alors qu'Il nous a guidés sur nos chemins ?[696] » Ils déclarent ainsi qu'ils peuvent s'en remettre à Dieu avec confiance – à savoir confier à Dieu l'affaire de l'âme – du fait qu'Il les a guidés sur Son chemin. Le voile qui aveuglait le regard du cœur (*baṣar al-qalb*) – je veux dire la passion et les concupiscences – disparaît alors. Il ne reste en effet rien devant eux qui voile leur cœur et [ils perçoivent] les choses comme s'ils en étaient les témoins oculaires (*ka-l-mu'āyana wa al-mushāhada)*. Ne vois-tu pas ce qu'a dit l'Envoyé de Dieu – que la paix et le salut de Dieu soient sur lui – lorsqu'il décrit le cœur : « Regarde *(abṣir)* l'invisible au moyen de l'invisible et sois croyant. » ? Et ceci est la victoire du Seigneur – qu'Il est puissant et grand.

Mais si tu abandonnes le combat en vérité, Il te prive de la victoire et t'abandonne aux mains de la concupiscence et de la passion dont tu demeures prisonnier. Or, lorsque le cœur est fait prisonnier, il est comme un roi captif aux mains de l'ennemi, il lui est difficile de trouver le soutien de l'armée pour lui porter secours car [les soldats] sont humiliés et, dans leur déroute, se réfugient dans les divertissements et les frivolités.

[p.152] Quelqu'un l'interrogea : « En quoi consiste le combat en vérité puisque [Dieu] a ordonné que l'on mène le combat auquel Il a droit ? » Il répondit : « Considère celui qui combat en apparence et représente-toi deux hommes.

Le premier a un armement complet, il emporte des provisions pour une année, il est équipé de ce dont il a besoin. Il est accompagné de ses amis sur la route, il flâne ça et là en chemin – lui et ses compagnons sont emportés par la gaieté –, il prend plaisir à contempler la

---

695 Sourate XXIX (L'araignée/*Al-'Ankabūt*), verset 69.
696 Sourate XIV (*Ibrāhīm*), verset 12.

nature et à rencontrer les gens. Et il se réjouit [de la considération que] lui octroient le combat pour Dieu et la razzia, car l'on dit « c'est untel le razzieur », et son âme [se met alors à] convoiter un haut rang et une position élevée aux yeux des gens. Grâce à cela, il jouit d'une bonne réputation auprès d'eux et obtient les honneurs qui le précèdent et le suivent sur son passage. Ici, son cœur est attaché à l'amour pour le monde et ce qu'il contient de corruption. Tel est son état [intérieur] tandis qu'il fait route, jusqu'à atteindre son but. Il souhaite alors ne jamais avoir à affronter d'ennemi ni [même] à en entendre parler, car il se tient là-bas, le cœur gémissant après ses concupiscences et l'objet de ses vœux, laissés derrière lui. Au point que lorsqu'il affronte l'ennemi, il combat en usant de stratagèmes, il n'est pas sincère dans la bataille qu'il mène, [car] il veut se dérober, tourner les talons et prendre la fuite. Aussi, lorsque le combat prend fin, il s'éloigne et s'en retourne rapidement, revenant aux concupiscences qu'il affectionne, à la demeure qui lui est familière et au pays où il s'était auparavant établi. Il a conservé intacts son âme, ses armes, ses montures et l'ensemble de ses provisions. Il repart comme il est venu, à l'exception de ce qu'il a dépensé en chemin. Et même ce qu'il a dépensé lui a procuré joie et plaisir, car il s'en est servi pour obtenir l'objet de ses vœux et satisfaire ses concupiscences. Ce qu'il a fait, on le nomme combat, et son action ne sera pas oubliée, bien au contraire : ce qu'il a dépensé sera demain récompensé. Il sera rétribué pour sa peine [p.153] et sa fatigue, car il a accru la multitude des musulmans, il leur a porté secours et les a assistés dans leur lutte.

Le second est saisi par l'ardeur de la foi, il mène une expédition pour son Seigneur et part en campagne pour Lui dans le but de guerroyer contre Son ennemi, d'en tirer vengeance et de le pourfendre.

Un autre homme encore désespère que de son âme sorte un bien qui puisse le sauver, car il voit la laideur de sa conduite et de ses mauvaises actions. Pris d'angoisse à cause de l'avidité de son âme et de la faiblesse de son autorité sur elle, il s'emporte contre elle, il défend son Seigneur contre elle et il la hait. Il est terrifié du danger qu'il court à cause d'elle. Il expose alors son âme à l'ennemi en guerroyant contre lui [dans l'espoir que] peut-être il lui soit accordé le martyre, qu'il soit tué et que tout son corps soit lavé par son sang afin de rencontrer Dieu – exalté soit-Il –, purifié de la souillure des désobéissances. Celui-ci part donc en campagne dans cette intention.

Le second [part en campagne] jaloux de son Seigneur et brûlant d'ardeur pour Lui. Telle est l'intention qui l'anime. Celui-ci accède à un degré plus élevé que celui qui éprouve

du dégoût pour son âme et veut en être purifié. Lorsque l'un ou l'autre se trouve face à l'ennemi – car leur insatiable désir tout au long de leur route est de livrer bataille, que ce soit [mû] par l'ardeur et un zèle jaloux pour le Seigneur ou en vue de purifier le corps et d'obtenir le martyre –, sa sincérité est manifeste car il se rue à l'attaque, livre bataille, combat et ne tarde pas à être tué. Il est recouvert de sang, ses membres sont dispersés et transpercés par les coups, ses armes distribuées ici et là, comme butin remporté par l'ennemi ; enfin, sa monture et tout ce qui reste sont saisis. Alors Dieu reçoit son esprit et le fait vivre. Il est comblé auprès de Lui, heureux et réjoui de ce que Dieu lui fait parvenir de Sa grâce, tel que Dieu – exalté soit-Il – l'a décrit dans Sa Révélation dans le récit des martyrs : « Ne crois surtout pas que ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu sont morts. Ils sont vivants ! »[697] Son esprit est reçu par Dieu, il demeure auprès de Lui vivant, heureux, réjoui, comblé, sans fatigue, ni corvée, ni peine. Voilà donc [p.154] la quête du combat en vérité. Le premier est un homme qui recherche assidûment ce qui est conforme au bien [mais] il est en quête de la récompense.

De même, le combat contre l'âme auquel Dieu a droit consiste en un affrontement sincère, afin que ni âme ni argent n'en réchappent. Ainsi, lorsque le combat commence, les peines et les tristesses affligent l'âme, les plaisirs et les concupiscences cessent, l'aspect physique change, le corps maigrit et s'affaiblit, la joie et l'emprise [de l'âme] s'en vont, le cœur est préoccupé [par les peines et l'affliction] et réclame moins le monde, il tourne le dos à l'argent et il en est purifié. Les choses, ainsi que la jubilation de faire fortune et d'engranger des bénéfices, sont dépouillées de leur attrait. Le monde se retire avec son charme, son éclat, ses plaisirs, ses honneurs, sa splendeur, son pouvoir, son brillant et sa tromperie et la vie future s'avance avec ses réalités, grâce aux pleurs, aux tristesses, à l'humilité, la prière, le jeûne, la récollection, le Coran et les œuvres pies. Ainsi, sa préoccupation se détourne de la famille, des enfants, de la délectation d'être auprès d'eux, en leur compagnie. L'enfant devient comme orphelin, les femmes comme veuves, la demeure habitée comme si elle était vide, les moments où il se délectait du déjeuner et du dîner sont dépouillés de leur attrait car il les remplace par la faim et la sécheresse. Il remplace le rire par les pleurs, la joie par la tristesse, le contentement par l'affliction, le délassement par la lassitude, le sommeil par la veille, la vie tranquille et aisée par la fatigue et l'angoisse, la richesse par la pauvreté, la gloire par l'abaissement, la louange par le blâme, l'éloge par la calomnie et le blâme. Ainsi, ni âme, ni argent, ni honneurs, ni pouvoir n'en réchappent. Au contraire, tout disparaît.

---

[697] Sourate III (La famille de 'Imran/*'Āl 'Imrān*), verset 169.

L'âme, les concupiscences et les espoirs de celui qui est tué pour Dieu sont dispersés, et sa passion est semblable à celui qui a été tué [au combat]. Son esprit est alors débarrassé de la passion et accueilli par Dieu qui redonne vie à son cœur et pourvoit à sa subsistance quand il n'en a pas suffisamment. Il arrive jusqu'à son Dieu au moyen du cœur, il se réjouit et jubile [p.155] car auprès de Dieu, son cœur est heureux, joyeux et vivant.

De là [vient] que le véridique se distingue du martyr. Le martyr en effet remet son âme à Dieu une seule fois, pour être tué, tandis que le véridique remet son âme à Dieu mais ne cesse de combattre sa passion à chaque mouvement, jusqu'à la tuer. Son esprit et son cœur sont purifiés de la passion et en cela consiste le summum de la sincérité (*ghāyat al-ṣidq*). Il est en effet appelé véridique parce qu'il n'y a plus de lutte dans son âme. Le corps est tout entier livré à son Seigneur du fait de sa sincérité et il n'y a plus en lui de lutte menée par la passion. Et de même que le véridique est dans la vie future vivant et comblé, il est ici-bas comblé en son cœur, joyeux et réjoui par ce que Dieu lui fait parvenir de Sa grâce. Et de même que le martyr, après avoir obtenu le bienfait dans l'au-delà, désire retourner ici-bas afin d'y être tué, le sincère aspire à la mort de ses concupiscences. Ainsi son aspiration et son avidité se portent sur la remémoration de Dieu et le culte à Lui rendre. Certains livres rapportent ce que Dieu – exalté soit-Il – dit à ce sujet : « Ô vous les véridiques, délectez-vous à Mon souvenir, il est pour vous un bienfait en ce monde et une récompense dans l'au-delà. » Ibn Abī Ziyād nous a rapporté ceci : Sayyār m'a rapporté ceci, qu'il tenait de Ja'far b. Sulaymān[698], d'après Mālik b. Dīnār – que Dieu, exalté soit-Il, le tienne en Sa miséricorde – qui a dit : « J'ai lu dans certains livres : 'Ton secret est de revivifier et d'atteindre la science de la certitude. Il est donc nécessaire qu'à chaque instant, tu domines les concupiscences du monde, car celui qui domine les concupiscences du monde distingue Satan de son ombre.' » Ne vois-tu pas qu'il a dit : « Lorsque tu domines les concupiscences du monde, tu revis » ? Le cœur, lorsqu'il est dans les ténèbres de la passion et de l'inadvertance, est comme mort. Il n'est pas mort – car le cœur mort est celui du mécréant – mais le cœur de l'inadvertant est comme mort et il n'y a pas de [p.156] vie en lui. Si tu fais cela, tu atteins la science de la certitude.

Or la science de la certitude est que tu rendes un culte à Dieu comme si tu Le voyais. Dans Sa Révélation, Dieu – exalté soit-Il – décrit ainsi la science de la certitude : « Si seulement vous le saviez de science certaine ! Vous verrez sûrement la fournaise.[699] » Il

[698] Ja'far b. Sulaymān (al-Ḍab'ī al-Baṣrī), traditionniste et ascète shi'ite, m. 187/802.

[699] Sourate CII, (La rivalité/Al-Takāthur), versets 5-8 : « Si seulement vous le saviez de science certaine ! Vous

informe donc – exalté soit-Il – que par la science de la certitude, tu vois les choses : « Vous la verrez », c'est-à-dire dans le futur, vous verrez la fournaise, « avec l'œil de la certitude[700]. » En cela consiste le véritable combat auquel Dieu a droit[701].

Quant au dernier homme, il veut combattre son âme et jeûne donc quelques jours, puis abandonne. Il évite certaines concupiscences et en satisfait d'autres. Parfois il s'attriste, parfois il se réjouit. Un jour il pleure, un jour il rit. Il jeûne et il prie, s'adonne aux dévotions tantôt comme ceci tantôt comme cela, fait porter à son âme de nombreuses charges, la fatigue par toutes sortes de piétés, par la veille nocturne, le pèlerinage, le combat mais il fait tout cela [mû] par sa passion, [entraîné par] les émotions de gaieté et d'enjouement qu'il y trouve, et non pour combattre [l'âme]. C'est un homme qui veut sauvegarder pour lui son âme et son argent et assouvir ses concupiscences et ses désirs.

C'est un combattant mais il ne mène pas le combat auquel Dieu a droit. Il lui sera donné la récompense de sa fatigue et de sa peine et il sera rétribué, mais il ne guerroie pas partout contre la passion jusqu'à la tuer. Il serait alors mort pour Dieu – exalté soit-Il – qui recevrait son esprit, lui redonnerait vie et joie. Car la guerre est de ton ressort mais la victoire est du ressort de Dieu Puissant et Sage. Lorsque tu remportes la victoire, tu tues ta passion, ton esprit en est débarrassé, ainsi que ton cœur : Dieu le reçoit, lui donne vie, l'illumine, le guide, le choisit et devient son berger. »

On lui demande : « Qu'est-ce que la passion ? » Il répond : « C'est la substance de l'âme car Adam a été créé de terre. [p.157] Or la passion constitue l'élément dans lequel se trouve sa substance poussiéreuse qui s'est rassemblée dans l'âme et constitue la quintessence du lait maternel. La passion est le principe vital de l'âme, elle constitue l'aspect trouble [d'Adam] et sa substance originelle (*'aṣl jawhariyyati-hi*) et obscure. Elle est la force d'allaitement de la mère car la terre est obscure et ta mère t'a nourri de son lait mais aussi de tout ce que produit la terre. C'est pourquoi l'on dit dans le hadith : « Toute chose a un principe vital et le principe vital de l'âme *(nafas al-nafs*), c'est la passion. » Tant que l'esprit est en toi, tu es un être (*kawn*) de l'esprit, et lorsque l'esprit sort de toi, ton visage et tout ton

---

verrez sûrement la fournaise, vous la verrez avec l'œil de la certitude. Puis ce jour-là vous serez interrogés sur vos plaisirs passés. »

700 *Ibid.*

701 *Cf.* Sourate XXII (Le Pèlerinage/*Al-Ḥājj*), verset 78 : « Combattez pour Dieu, car Il a droit à la lutte que les croyants mènent pour Lui. »

corps paraissent avoir été saupoudrés de terre, car une fois l'esprit parti, le corps se corrompt et retourne à sa nature terreuse (*jinsiyya turābiyya)*. En effet, il a connu les concupiscences de la terre et les plaisirs [qu'elles donnent] et il les a connus au moyen de cet élément obscur rassemblé [dans l'âme]. Il y a en lui une inclination [qui consiste en] une attraction vers l'origine naturelle de cette même inclination (*yahwā ilā jinsi-hi*). On l'appelle « passion », ou « penchant » (*hawā*), parce qu'elle attire l'âme à elle (*tahwā bi-hi al-nafs*), et l'âme attire à elle le cœur. Le cœur attire à lui l'intellect au moyen des piliers de la religion et dans la vie future, l'intellect sera attiré par le feu de l'Enfer à cause du corps. De là vient que ta passion t'incline vers les délices de la terre car elle est de même nature que la terre, elle en a la nostalgie et elle lui est familière. Or cette âme tremble lorsque l'ordre de Dieu (*'amr*) – exalté soit-Il – s'impose à elle, de même que la terre trembla lorsque [Dieu] lui imposa l'ensemble des créatures, puis retrouva son calme lorsqu'Il lui fit porter les hautes montagnes. Il en est de même de l'âme. Lorsqu'elle tremble, elle retrouve cependant son calme grâce à la connaissance. Plus ta connaissance est grande et pèse sur le cœur, plus l'âme trouve le repos. De là vient que l'on dit : « La foi est plus stable dans vos cœurs que les hautes montagnes. »

L'amour de la louange, du pouvoir temporel, des affections et de la grandeur provient de la concupiscence [qui porte en elle le désir] de puissance et de gloire. [L'homme] n'aime l'attrait de la puissance et ne la désire que pour pérenniser le bien-être de l'âme car il sait que lorsqu'il obtient la puissance, la gloire et la grandeur aux yeux des hommes, il obtient ce qu'il souhaite et tout ce en quoi il se trouve un plaisir pour le corps et l'âme. Il aura alors assujetti tous les hommes, afin que tous [s'accordent à] [p.158] ce qu'il veut, que personne ne s'oppose à lui et qu'il obtienne ainsi le plaisir de tout ce vers quoi l'attire la passion et de tout ce à quoi elle l'incite.

La passion t'incline à rechercher le plaisir et à assouvir la concupiscence. Lorsque donc [l'homme] a peur de ne pas obtenir ce qu'il veut, il assujettit tous [ses semblables] car il connaît les causes [qui les conduisent à] l'assujettissement [et sait par quels moyens l'obtenir] : soit en conquérant leurs cœurs, soit en leur inspirant de la peur grâce à la puissance qu'ils observent chez lui du fait qu'on se plie à sa parole et qu'on exécute ses ordres. Lorsque tu comprends que l'âme réclame la satisfaction des plaisirs et des concupiscences présents en elle, tu lui enseignes à conquérir le cœur des gens, soit en gagnant leur amour, soit en pavoisant et en se vantant auprès d'eux si bien qu'ils te voient comme grand, soit par quelque action qui leur inspire de la crainte à ton égard. Tu prends goût à la

puissance, tu la désires et la recherches. Et tout cela advient en toi à cause de la concupiscence et du plaisir présents dans ton âme qui réclament à être satisfaits, jusqu'à ce que tu t'empares et te rendes maître [de ce qu'ils réclament]. Or ce de quoi tu t'empares et te rends maître te rassasie, tu exultes de joie et tu es pris d'une gaieté exubérante et immodérée. Et ce de quoi tu ne [peux] t'emparer ni te rendre maître [te pousse] à rechercher la puissance, qui est domination, pour assujettir les gens, conquérir leurs cœurs afin qu'aucun de tes vœux, désirs ou souhaits ne te soit refusé.

Quelqu'un lui demanda : « Quel est le fruit de la passion ? » Il répondit : « C'est le fait qu'elle t'incite à prétendre à la Seigneurie. » De là vient que Pharaon ait prétendu à la Seigneurie, afin que ses désirs et ses souhaits soient mis à exécution et ses ordres efficients. Cela le poussa à dire : « Je suis votre Seigneur, le Très-Haut ! »[702]. Voilà son fruit. De là vient que Nemrod mit au point un stratagème pour voler jusqu'au Créateur, le Très-Haut, en s'asseyant dans la nacelle. Il déclara résolument : « Je vais combattre le Dieu du Ciel. » À cause de l'angoisse qui l'étreignait, provoquée par la force de sa concupiscence et la volonté que son ambition se réalise, [p.159] il [ne pouvait] supporter la mention (*dhikr*) d'un autre que lui-même comme plus puissant que lui. Il voulut donc effacer toute mention de lui. Il [dit aux] gens de son royaume : « Je l'ai combattu et je l'ai tué. » Et il leur montra la flèche ensanglantée qui était retombée [du ciel]. Voilà le fruit de la passion qui t'abaisse à assouvir tes concupiscences et à poursuivre ce qui est de même nature qu'elle (*mā huwa min jinsi-hi*). Prends garde ! La plus petite et la plus faible des concupiscences peut prendre force jusqu'à devenir immense et irrésistible, et te jeter dans les vallées de la mort. Au moyen de la connaissance, Dieu – exalté soit-Il – délivre le croyant de la prétention à la Seigneurie et du dessein d'entrer en guerre contre Lui, car son âme a connu avec certitude et a renoncé à cette prétention. Au contraire, elle n'en réclame pas autant pour lui car il n'est pas digne d'une telle prétention, impropre à sa nature.

Tout ce que nous avons exposé jusqu'à présent a donc pour but de [montrer comment] les ténèbres de cette âme concupiscente se sont emparées du cœur au point qu'il devienne incapable de s'en tenir aux limites [fixées par Dieu], de s'interdire ce qui lui est refusé, de donner la préséance à ce qui lui est ordonné, de s'acquitter des devoirs et d'offrir l'action de grâce due à Son Dieu. En effet, ces ténèbres obstruent la vision de la promesse et de la

[702] Sourate LXXIX (Ceux qui arrachent/*Al-Nāzi'āt*), verset 24.

menace, la vision de Sa Seigneurie manifeste sur toi et de son pouvoir efficient sur toi et toute chose.

Sur cette grave question, les gens se divisent en deux groupes. Certains consentent à se contenir, rejettent les concupiscences, préfèrent la sobriété à tous les plaisirs de l'âme jusqu'à se faire petits devant Lui et se soumettre. Ils ont donc la force de s'attacher à Lui[703]. C'est alors que le soleil de la connaissance de Dieu, qui provient du cœur, brille. C'est une lumière qui est en Lui et qui éclaire toute chose. Grâce à cette lumière, ils voient [Sa] Seigneurie manifeste, [Son] pouvoir efficient, [Sa] souveraineté s'imposant à toute chose, [par lesquelles] toute chose suit son cours selon Sa volonté et Son vouloir. [p.160] Ils deviennent droits [car] aucun mouvement ne demeure plus en eux qui soit mû par la passion ou par la concupiscence qui les incline et les attire vers ceci ou cela, les détournant des volontés de leur Seigneur et de ce qu'Il a dévoilé, par Sa lumière, de Son pouvoir efficient et de Sa Seigneurie manifeste.

Les autres sont trop faibles pour accomplir ces choses, ils ne peuvent pas résister aux concupiscences ni couper court à la passion, mais ils pensent au pouvoir de Dieu – qu'Il est puissant et grand – et prennent en considération Ses affaires dans un cœur bien disposé, visant le bien, se donnant de la peine pour aller au-devant de Dieu – exalté soit-Il. De ce fait, leur certitude croît de jour en jour, ainsi que la force de la lumière présente dans cette connaissance, jusqu'à ce que la lumière de la connaissance l'emporte sur les ténèbres de la passion et la brûle, la mette en pièces et la disperse. Ils s'établissent alors humblement dans les affaires de Dieu.

D'autres encore s'efforcent, recherchent, quand la miséricorde de Dieu – exalté soit-Il – les saisit. Leurs cœurs sont alors emportés jusqu'à Lui dans un ravissement, emmenés par Lui en un endroit et un lieu séparé de la passion qui est réduite en poussière. Le cœur brille de la lumière même qui est en lui, l'âme savoure la douceur de la proximité de Dieu – qu'Il est puissant et grand. Cette douceur lui fait oublier toutes les concupiscences de ce monde. [Désormais] la passion, ce qui est désirable, la joie et l'allégresse sont le fruit qu'ils obtiennent de la proximité de Dieu – qu'Il est puissant et grand. C'est ainsi qu'ils sont délivrés de la passion. Il n'y a de force qu'en Dieu le Très-Haut, le Très-Grand.

---

[703] Dans le texte, la phrase complète est la suivante : Ils ont la force de s'attacher à Lui puis ils ont la force de se détacher de Lui et s'en détachent donc (*qawā 'alā withāqi-hi thumma qawā 'alā qaṭ' i-hi fa-qaṭa'a-hu*). N'a été conservée ici que la première partie de la phrase, la seconde semblant incohérente avec l'enseignement de l'auteur.

Que la paix et le salut de Dieu soient sur notre maître Muḥammad,
les gens de sa famille et ses compagnons !

Ce livre est terminé, grâce en soit rendue à Dieu !

TEXTES ORIGINAUX EDITES

Riyadat al-nafs.pdf

Adab al-nafs.pdf

BIBLIOGRAPHIE

A-Œuvres éditées d'al-Ḥakīm Al-Tirmidhī

1. *Kitāb al-Riyāḍa wa Adab al-nafs,* édité par A.-J. Arberry et A. Ḥ. ʻAbd al-Qādir, Le Caire, Maktabat al-Adab al-Ṣūfiyya, 1366/1947.

2. *Nawādir al-uṣūl fī maʻrifa aḥādith al-rasūl*, réimpression de l'édition de 1293/1876 de Constantinople, Beyrouth, Dār Ṣādir, sans date.

3. *Masā'il al-taʻbīr*, édité par Arberry dans *Rivista degli Studi Orientali*, n°XVIII, 1940.

4. *Al-Ḥaqīqa al-ādamiyya*, édition dans *Majalla kulliyat al-ādāb*, Jāmiʻat al-iskandariyya, 1946.

5. *Bayān al-farq bayna al-ṣadr wa al-qalb wa al-fu'ād wa al-lubb*, édité par Nicolas Herr, Le Caire, Dār iḥyā' al-kutub al-ʻarabiyya, 1958.

6. *Al-Ṣalāt wa maqāsidi-ha*, édité par Ḥusnī Naṣr Zaydān, Le Caire, Maṭābiʻ al-kitāb al-ʻarabī, 1965.

7. *Kitāb Khatm al-awliyā' wa Bad' sha'n Al-Ḥakīm al-Tirmidhī,* édition de Osman Yaḥyā*,* Beyrouth, Imprimerie catholique, Collection Recherches, tome XIX, 1965 ; Autre édition : *Kitāb Sīrat al-awliyā'*, *Drei Schriften des Teosophen von Tirmid,* Beyrouth-Stuttgart, Berndt Radtke, 1992. Cette édition comporte deux autres écrits : *Jawāb kitāb min al-Rayy*, *Al-Masā'il allatī sa'ala-hu ahl Sarkhās 'an-ha*.

8. *Al-Masā'il al-maknūna,* édité par Ibrāhīm al-Geyoushī, Le Caire, Dār at-turāth al-ʻarabī, 1965. Correspond à *Al-Durr al-maknūn fī ma kāna wa ma yakūn*.

9. *Kitāb al-ḥājj wa asrāri-hi*, édité par Ḥusnī Naṣr Zaydān, Le Caire, Maṭbaʻat al-Saʻāda, 1969.

10. *Taḥṣīl nathā'ir al-Qur'ān*, édité par Ḥusnī Naṣr Zaydān, Le Caire, Maṭbʻat al-Saʻāda 1969.

11. *Adab al-murīdīn wa bayān al-kasb*, édité par ‘Abd al-Fattāḥ ‘Abd Allāh Baraka, Le Caire, Maktabat al-Ḥakīm Al-Tirmidhī, 1976.

12. *Ma‘rifat al-asrār,* édité par Ibrāhīm al-Geyoushī, Le Caire, Dār al-Nahḍa al-‘arabiyya, 1977.

13. *‘Ilm al-awliyā’*, édité par Sāmī Naṣr Luṭf, Le Caire, Maktabat al-ḥurriyya al-ḥadītha, Jāmi‘at ‘Ayn al-Shams, 1981.

14. *Risālat makr al-nafs*, édité par ‘Abd al-Fattāḥ ‘Abd Allāh Baraka, dans *Fī al-taṣawwuf wa ’akhlāq, dirāsāt wa nuṣūṣ*, Koweit, Dār al-qalam, 1983.

15. *Kitāb asrār mujāhadat al-nafs*, 2 tomes, édité par Ibrāhīm Muḥammad al-Jamāl, Le Caire, Maktabat al-salām, 1984.

16. *Al-Manhiyyāt*, édité par Muḥammad ‘Uthmān al-Khashīn, Le Caire, Maktabat al-Qur’ān, 1986.

17. *Manāzil al-‘ibād min al-‘ibādāt*, édité par Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyiḥ, Le Caire, Al-Maktab al-thaqāfī, 1988.

18. *Al-Amthāl min al-kitāb wa as-sunna*, édité par ‘Alī Muḥammad al-Bijāwī, Le Caire, Dār al-Nahḍa al-miṣriyya, 1975 ; autre édition par Muṣtafa ‘Abd al-Qādir ‘Aṭa’, Beyrouth, Mu’assasat al-kutub al-thaqāfiyya, 1409/1989.

19. *Kitāb al-akyās wa al-mughtarrīn*, édité par Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyiḥ et al-Sayyid al-Jumaylī sous le titre *Ṭabā’i‘ al-nufūs*, Dār al-Jīl, Beyrouth, Al-Maktab al-thaqāfī, Le Caire, 1990.

20. *Kitāb al-a‘dā’ wa al-nafs* (édité sous le titre *Ghawr al-’umūr* par G. Gobillot dans « Annales islamologiques », I.F.A.O., t. XXVIII, 1994, p.1-83) et *Kitāb al-‘aql wa al-hawā*, édité par Wajih Aḥmad ‘Abdallāh, Alexandrie, Dār al-ma‘rifa al-jām‘iyya, 1991.

21. *Kitāb al-furūq wa man al-tarāduf*, édité par Ibrāhīm al-Geyoushī, Le Caire, Al-Nahār, 1998.

22. *Kitāb ithbāt al-‘ilal*, édité par Khālid Zahrī, Rabat, Nuṣūṣ wa wathā’iq, Kulliyat al-Ādāb wa al-‘ulūm al-insāniyya, 2002.

23. *Kitāb manāzil al-qurba*, édition Khālid Zahrī, Rabat, Nuṣūṣ wa wathā’iq, Kulliyat al-Ādāb wa al-‘ulūm al-insāniyya, 2002.

B-Œuvres traduites et commentées d’al-Ḥakīm al-Tirmidhī

Ibrahim, I., *Exposé de la différence entre la poitrine, le cœur, Le tréfonds et la pulpe*, traduction, introduction et annotation, préface de Pierre Lory, Beyrouth, Al-Buraq, 2002.

Gobillot, G., *Le Livre de la profondeur des choses*, édition, traduction et étude, Villeneuve d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1996.

Gobillot, G., *Le livre des nuances ou l'impossibilité de la synonymie*, traduction et étude, Paris, S.N. Librairie orientaliste Paul Geuthner, SIA, 2006.

Radtke, B. et O'Kane J., *The Concept Of Sainthood In Early Islamic Mysticism*, traduction annotée et commentée de la *Sīrat al-awliyā' et de Bad' sha'n Al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, Richmond, Curzon Press, 1996.

C-Etudes

Amir-Moezzi, M.-A., « Dissimulation tactique (*taqiyya*) et scellement de la prophétie (*Khatm al-nubuwwa*) (Aspects de l'imamologie duodécimaine XII) », Journal Asiatique 302.2, 2014.

Amir-Moezzi, M.-A., « Les cinq esprits de l'homme divin (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIII) », dans *Der Islam, Journal of the History and Culture of the Middle East*, Volume 92/2, p. 297-320, De Gruyter, 2015.

Amir-Moezzi, M.-A. (sous la direction de), *Dictionnaire du Coran,* Paris, Editions Robert Laffont, 2007.

Amir-Moezzi, M.-A., *Le guide divin dans le shi'isme originel*, Lagrasse, Verdier, 1992.

Amir-Moezzi, M.-A., Jambet, C., *Qu'est-ce qu le shî'isme* ?, Paris, Fayard, 2004.

Amir-Moezzi, M.-A., *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, Vrin, 2006.

Anawati, G.-C. et Gardet, L., *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. Préface de L. Massignon, Paris, Vrin, Etudes de philosophie médiévale, XXXVII, 1981 (1ère édition 1948).

Anawati, G.-C. et Gardet, L., *Mystique musulmane, Aspects et tendances – Expériences et techniques,* Paris, Vrin, Collection Etudes musulmanes, VIII, 1986 (4ème édition), (1ère édition 1960).

Bouamrane, C. et Gardet, L., *Panorama de la pensée islamique,* Paris, Editions Sindbad, 1984 (2ème édition).

Böwering, G., *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam, The Qur'ānic Hermeneutics of Sahl at-Tustarī*, Berlin, W. de Gruyter, 1980.

Chodkiewicz, M., *Un océan sans rivage. Ibn 'Arabī, le Livre et la Loi*, Paris, Le Seuil, 1992.

Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique,* Paris, Gallimard, Collection "Folio Essais", 1986, (1ère édition 1964).

Crow, K.D., « The 'Five Limbs' of the Soul : a Manichaean Motif in Muslim Garb ? », *Reason and Inspiration in Islam : Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought,* Londres, Todd Lawson, 2005.

Ebstein, M., « Spiritual Descendants of the Prophet : Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Ibn Arabī and Ikhwān al-ṣafā' on *Ahl al-bayt* », *L'ésotérisme shi'ite ses racines et ses prolongements,* sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Turnhout, Belgique, Brepols, 2016, p. 539-571.

Fakhry, M., *Histoire de la philosophie islamique,* traduit de l'anglais par Marwan Nasr, Paris, Les éditions du Cerf, Patrimoines, 1989.

Gardet, L., *Dieu et la destinée de l'homme,* Paris, Vrin, 1967.

Gimaret, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, Vrin, Collection Etudes musulmanes, XXIV, 1980.

Gobillot, G., « Un penseur de l'amour (*ḥubb*), le mystique khorāsānien al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. 318/930), *Studia islamica*, fasc. LXXIII, 1991, p. 25-44.

Gobillot, G., « Patience (*ṣabr*) et rétribution des mérites. Gratitude (*shukr*) et aptitude au bonheur selon al-Hakīm al-Tirmiḍhī (m. 318/930) », *Studia islamica* LXXIX, 1993.

Gobillot, G., « Les *isrā'iliyyāt* chez les mystiques musulmans, l'exemple d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī », *Tsafon*, n°11-12, 1993, p. 59-93.

Gobillot, G., « La sagesse chez les mystiques musulmans », *Graphé* n° 5, *Lectures de l'écriture*, mars 1996, p. 55-85.

Gobillot, G., « La Toute Puissance de Dieu, la solution mystique d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī », *Mélanges de sciences religieuses*, tome 53, n°1, janvier-mars 1996, p. 81-105.

Gobillot, G., « Un point sur les études tirmidiennes », *Annales islamologiques* n°32, 1998.

Gobillot, G., « Tirmidhī », *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, P.U.F., 1998.

Gobillot, G., *La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, Cahier des annales islamologiques 18-2000.

Gobillot, G., « Les sources de l'anthropologie spirituelle chez les mystiques musulmans », *Mélanges en hommage à Luce Lopez-Barralt*, Institut Temimi, Zaghouan, Tunisie, n°8, février 2001, p. 267-314.

Gobillot, G., « Le langage, science des saints selon al-Ḥakīm al-Tirmidhī », *Mystique musulmane, parcours en compagnie d'un chercheur : Roger Deladrière*, Paris, Cariscript, 2002, p. 59-92.

Gobillot, G., « Ethique et spiritualité en islam à travers la pensée d'al-Hakīm al-Tirmidhī. Le Sage de Tirmidh, mystique khurāsānien (m. 318/930) », *Revue d'éthique et de théologie morale* 245 (2007/3).

Jambet, C., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* Paris, Gallimard, 2011.

Jambet, C., *Mort et Résurrection en islam, L'au-delà chez Mulla Sadrâ,* Paris, Albin Michel, 2008.

Lory, P., *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après Abd al-Razzāq al-Qāshānī,* Paris, Les Deux Océans, 1980.

Marquet, Y., « Al-Tirmidhī », *EI*^{2}, Leyde, Brill.

Marquet, Y., *Al-Ḥakīm al-Tirmidhī et le néoplatonisme de son temps*, Dakar, Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département d'arabe, Travaux et Documents, n°2, 1976.

Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1954 (1ère édition 1922).

Massignon, L., *La passion d'al-Ḥallāj, martyr mystique de l'islam*, Paris, 1922.

Masson, D., *Le Coran, Essai d'interprétation du Coran Inimitable*, traduction de Denise MASSON revue par Dr Sobhi al-Saleh, Beyrouth, Dar al-kitab al-lubnani, 1980.

Melchert, C., « The Transition from Ascetism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E. », *Studia Islamica* 83, 1996, p. 51-70.

Melchert, C., « Sufis and Competing Movements in Nishapur », *Journal of Persian Studies* 39, 2001.

Nwyia, P., « Al-Ḥakīm al-Tirmidhī et le *lā ilāha illa-Llāh* », *Mélanges de l'université Saint Joseph*, n°XLIX, Beyrouth, 1968.

Nwyia, P., *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, Dar el-Machreq, Collection Recherches, tome XLIX, 1970 (1991, 2ème édition).

Radtke, B., *Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī. Ein islamischer Theosoph des 3./9., Jahrhunderts,* Freiburg, Klaus Schwarz Verlag, 1980.

Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leyde, Brill, 1970.

Schimmel, A.M., *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Cerf, 1996.

Sviri, S., « Between Fear and Hope. On the Coincidence of Opposites in Islamic Mysticism », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* vol. 9 (1987).

Sviri, S., « Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism. », *Classical persian sufism from the origin to Rumi*, London, Éditions L. Lewisohn, 1993.

Sviri, S., « The Self and its Transformation in Sufism. With Special Reference to Early Littérature », *Self and Self-Transformation in the History of Religions* (ouvrage collectif), Oxford, University press, 2002.

Vadet, J.-C., *Les idées morales dans l'Islam,* Paris, P.U.F., collection Islamiques, 1995.

Van Ess, J., « Le *Mi'raj* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam », *Voyage initiatique en terre d'islam, Ascensions célestes et itinéraires spirituels,* Paris, Les éditions du Cerf, Islam - Nouvelles approches, 2015 (nouvelle édition sous la direction de M.A. Amir-Moezzi).

Yahya, O., *L'œuvre de Tirmiḏī (Essai bibliographique)*, Extrait des *Mélanges Louis Massignon*, Damas, Institut français de Damas, 1957.

INDEX GENERAL

abaissement 131, 133, 266, 267
‘Abd Allāh b. Abī Ziyād 223, 303
‘Abd Allāh b. ‘Amr al-‘Aṣ 38
‘Abd Allāh b. al-Ash‘ab 325
‘Abd Allāh b. Mas‘ūd.....282
‘Abd Allāh b. Nāfi‘ al-Daynūrī 322
‘Abd Allāh b. ‘Umar 144, 256, 274, 276, 327, 334
‘Abd Allāh b. ‘Umar al-Raqqī.....274
‘Abd Allāh b. Zayd.....301
‘Abd al-‘Azīz b. Abī Rawwād.....210, 265, 334
‘Abd al-Ghaffār al-Maymūn 273
‘Abd al-Jabbār b. al-‘Alā’ b. Yūsuf b. ‘Aṭiyya 264, 301, 314
‘Abd al-Karīm b. ‘Abd Allāh 222, 303
‘Abd al-Malik al-Jazarī 273
‘Abd al-Raḥīm.....169, 293
‘Abd al-Raḥmān b. Maymūn.....212, 299
‘Abd al-Wāḥid b. Ḥamza 298
‘Abd al-Wahāb al-Thaqafī 132, 266
’abdāl 149, 233
‘Abīd b. ‘Amīr.....170, 293
Abū ‘Āmir al-‘Aqdī.....299
Abū Bakr 11, 220, 221, 223, 301, 302
Abū Bakr b. Abī Miryam 222, 303
Abū Bakr b. Sābiq al-’Umawī.....220, 301
Abū Dharr.....292
Abū Ḥubaysh 334
Abū Kabasha al-’Anṣārī 273
Abū Mālik..... 328
Abū Mu‘āwiya..... 282
Abū al-Mundhir al-Qaṭa‘ī..... 298
Abū Muqātil..... 313
Abū Nu‘aym 4, 7
Abū Qalāba 132, 266
Abū Ṣāliḥ 328
Abū ‘Uthmān ibn Ismā‘īl al-Ḥīrī 11, 105
Adam 19, 21, 22, 25, 31, 36, 39, 46, 48, 50, 51, 52, 75, 144, 151, 152, 158, 239, 241, 256, 257, 264, 269, 270, 276, 283, 322, 339
ādamiyyūn..... 29, 239
‘adl..... 214, 225
Ahl al-bayt 11, 40, 41, 219
’akhlāq 59, 94, 149, 161, 294
al-’ākhira 130
Alexandre le Grand..... 9
‘Ā’isha 212, 298, 299
‘Alī..... 11, 129, 220, 293, 301
’amānāt..... 35, 73, 113, 123, 256
Al-’A‘mash 220, 282, 301
‘Amīr b. ‘Abd Allāh 293
‘Āmir b. ‘Abd Qays 178, 303, 307
Amir-Moezzi, M.-A. 8, 33, 34, 36, 80, 129, 148, 216, 219

‘Ammār b. Manṣūr 313
Amou Daria 4
’Anas b. Mālik.....263, 264, 314, 334
Anawati, G.-C. 25, 26
’Anṣār.....78, 222, 264, 301, 302, 303, 314
’Antakī, Aḥmad ‘Āṣim al-.....5
‘aql 26, 31, 33, 99, 105, 142, 176, 213, 221
Arberry, A.-J. et ‘Abd al-Qādir, A.-H. 6, 14
Aristote 175
Arnaldez, R.....175, 184, 211
‘arsh .....*Voir* Trône
’Asbāṭ 328
‘Āṣim b. ‘Abd Allāh b. ‘Āmir b. Rabī‘a320
’Aslam b. Sālim.....273
’asmā’.....200
‘Aṭā’ 322
‘Aṭṭār, Farīd ad-Dīn.....214
attributs.....73, 75, 127, 145, 146, 154, 155, 156, 160, 161, 200, 201, 202, 209, 210, 213, 214, 230, 233, 268, 277
Bactriane.....8
Bad’ sha’n Al-Ḥakīm al-Tirmidhī 4
Bagdad.....5
Baghdādī.....7, 154
Balkh 4, 6
Balkhī 197, 198
Banū Qurayẓa.....222, 303
Banū Sulaym 221, 228, 302
baṣar.....37, 156, 212, 243, 254, 299
Basra.....5, 111
Bouamrane, C.....210
Böwering, G. .111, 112, 160, 161, 172, 174
Brockelmann 6
Budayl al-‘Uqaylī.....289
Crow, K.D. 33, 35
Ḍamḍam b. Zur‘a al-Ḥaḍramī 301
dār al-islām 222
dār al-khulūd 106, 319
dār al-salām 124, 255
Dāwūd (David).....126, 184, 262, 321, 332
dhihn.....29, 30
dhikr ...6, 70, 111, 112, 161, 169, 174, 176, 198, 199, 213, 218, 244, 341
dhimmī 222, 223, 303
Dhū al-Qarnayn 215, 300
dunyā..... 114, 130, 181, 206
Durr al-maknūn fī ma kāna wa ma yakūn 7, 23, 37, 77, 135, 183, 231
Ebstein, M..... 8, 40, 41, 213, 219, 226
Éden 163, 324, 325
Ève 51, 52, 75, 158, 257, 269
Al-Faḍl b. Muḥammad..... 273, 325
Al-farq bayna aṣ-ṣadr wa al-qalb wa al-fu’ād wa al-lubb (*Exposé de la différence entre la poitrine, le cœur, le tréfonds et la pulpe*)..... 216
fahm 29
fanā’..... 204
farḥ..... 26, 58, 75, 108
feu de l’Enfer26, 47, 58, 72, 100, 101, 102, 119, 133, 244, 252, 254, 256, 275, 322, 340
fikra..... 173, 175
firdaws 79, 80, 264
fiṭām .....*Voir* sevrage
fitna 109, 179
fiṭra 29, 30, 34, 41, 42, 43, 44, 60, 130, 148, 173, 176
fu’ād. 28, 29, 31, 33, 34, 42, 191, 196, 212, 239, 240, 241, 299, 305, 315, 345
Gardet, L. 25, 26, 209, 210, 213
ghafla 59, 61, 63, 65, 240, 330
Ghafra 291
ghamm..... 124, 125, 127
Ghawr al-’umūr (Le livre de la profondeur des choses).... 4, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 13, 23, 37, 39, 41, 44, 56, 58, 61, 67, 77, 117, 119, 121, 136, 137, 168, 176, 182, 183, 192, 216, 233
ghayb..... 190, 216
Ghazālī..... 26
ghulfa 44, 63, 240, 330
ghilāf..... 44
Gobillot, G. 6, 8, 16, 37, 38, 42, 56, 66, 71, 77, 135, 183, 216, 224, 231, 233
Grecs 9

Ḥabīb al-‘Ajamī.....170, 292, 293
Ḥabīb al-Fāryānī.....170, 293
Ḥafṣ b. Sulaymān 223, 303
Al-Ḥajjāj b. Farāfṣa 290
ḥakīm 8
ḥāl /aḥwāl 161
ḥalāl 93
Ḥallāj 7, 9
Hamdūn al-Qassār 118
hamm 124, 125, 127
Ḥammād b. Salama 221, 302
ḥaqīqa 82, 83, 264
ḥaqq 16, 82, 83, 84, 96, 116, 214
ḥarām 93
Ḥāritha 78, 79, 80, 83, 84, 107, 129, 195, 210, 211, 264, 295, 314, 319, 334
Al-Ḥasan al-Baṣrī 107, 324
hawā ...3, 16, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 34, 48, 53, 54, 63, 66, 68, 70, 72, 73, 75, 76, 78, 98, 101, 104, 110, 115, 121, 157, 158, 165, 171, 172, 174, 178, 182, 184, 189, 191, 193, 202, 206, 207, 211, 221, 225, 230
qaṭ‘ al-hawā 186, 207, 211, 225, 227
ḥayā’ 86
hidāya 48, 184, 185, 208, 233, 269
ḥifẓ 29, 30
Hishām 221, 302
Ḥoms 222, 303
ḥubb 6, 27, 28, 203, 305
ḥudūd 93, 218
ḥuzn 75, 127
‘ibāda 19, 90
Iblīs ...15, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 65, 109, 119, 120, 121, 242, 249, 269, 270
Ibn ‘Abbās 45, 80, 143, 164, 217, 272, 291, 300, 313, 322, 327, 328
Ibn ‘Arabī 8, 9, 56, 79
Ibn ‘Awn b. Abī Rāshid 313
Ibn ‘Ayyāsh 301
Ibn Abī Ziyād 338
Ibn Ḥajar 291
Ibn Ḥanbal 38
Ibn Jurayj 322
Ibn Mahdī..... 325
Ibn al-Mubārak 170, 289, 292, 293
Ibrāhīm (Abraham) 170, 293
Ibrāhīm b. al-Mustamar al-Baṣrī..... 299
Ibrahim, I. 216
Ikhwān al-ṣafā’ 8, 40, 348
illumination..... 16, 27, 33, 42, 60, 79, 106, 107, 110, 126, 130, 138, 154, 171, 174, 175, 248, 277, 306
*‘ilm*5, 16, 27, 29, 30, 37, 71, 105, 106, 145, 155, 161, 175, 213, 216, 233
‘ālim..... 155
al-‘ālim bi-llāh 104
’iḥsān 90, 134, 135
’ikhtiyār..... 42, 82, 165, 166, 241
’ilhām 17, 217
mulhamūn 217, 218, 223, 300
’īmān 15, 78, 135, 164, 204
’īmān kāmil..... 106, 107, 152, 179
al-mu’min al-kāmil 261
’irāda 68, 191
‘Īsā b. Miryam 54, 179, 182, 183, 307, 308, 313, 324
‘Īsā b. Yūnus 291
’Isḥāq b. Abī Farwa 274
’ishrāq al-qalb .....*Voir* illumination
’*isrā’* 210
Ismā‘īl b. Abī Khālid 301
Ismā‘īl b. ‘Ayyāsh 291
Ismā‘īl b. Naṣr 298
Isma‘īl b. Shayba al-Ṭā’ifī..... 322
Isrāfīl..... 274
Istanbul 14
’iyās..... 98, 157, 159, 160, 285, 312
Ja‘far al- Ṣādiq..... 233
Ja‘far b. Sulaymān 338
jabarūt 139
Jābir b. Ḥayyān 233
jabriyya 11
jadhba 226
majdhūbūn 226

jahl.....179, 183, 195
jāhil 104, 121, 183, 195, 264, 318
jahmiyya 10
Jambet, C..83, 96, 129, 130, 133, 148, 152, 230
Jandal b. Wāthiq al-Kūfī 274
janna.....33, 79, 80, 186, 264
jāriḥa/jawāriḥ.22, 27, 35, 88, 94, 123, 138, 140, 141, 198, 205, 215, 226
Al-Jārūd.....221, 282, 302
Al-Jārūd b. Mu'ādh 293
jeûne 5, 57, 79, 88, 91, 92, 93, 96, 100, 101, 103, 126, 206, 208, 258, 262, 263, 318, 337, 339
jibāya.....39, 40, 42, 46, 241
Jibrīl55, 134, 168, 209, 212, 267, 270, 274, 275, 276, 292, 299, 334
jihād...79, 89, 128, 202, 203, 204, 222, 263
ḥaqq al-jihād.....79, 202
Jour de l'Attention portée.....38
Jour des Décrets 38, 39, 40, 241
Junayd.....7, 9, 14, 56
Ka'ba 334
Kabbale.....214
Karrāmiyya.....11, 12
kasb.....15, 135, 145
Khālid b. Abī Ma'dān.....222, 303
Khālid b. Al-Walīd.....221, 302
Khālid al-Ḥadhā' 132, 266
khalīfa.....144
Kharrāz, Abū Sa'īd al- 9, 155
khashya.....86
khawf 74, 86
Khiḍr ou al-Khāḍir 214, 215, 216, 217, 218, 299, 300, 301
Khurāsān.....4, 9, 11
khushū' ..... *Voir* abaissement
Khuzistan.....111
Kitāb al-akyās wa l-mughtarrīn 7
Kitāb al-'aql wa l-hawā 7
Kitāb al-furūq wa man' al-tarāduf (Le Livre des nuances et de l'impossibilité de la synonymie) 6, 7, 53, 71, 224, 225
Kitāb 'ilal al-'ibādāt.....7
Kitāb 'ilm al-awliyā'.....7, 168
Kitāb khatm al-awliyā' 6, 7, 9, 10, 176
Kitāb al-man'iyyāt.....7
Kitāb al-Riyāḍa wa Adab al-nafs 6
kufr.....61, 63, 64, 65, 99, 331
Kulaynī 33
La Mecque 5
Londres 14
Lory, P. 216
Luqmān.....298, 301
malakūt 79, 130, 313
Malāmatīs 11, 16, 56, 62, 105, 118, 119, 196
Mālik b. Dīnār..... 115, 169, 223, 254, 293, 303, 338
mana 113
maqām.....184, 329
ma'rifa 15, 27, 31, 32, 33, 78, 106, 155, 175, 229, 233, 239
'ārif..... 155, 196, 198, 199, 315, 316
al-'ārif bi-l-nafs..... 104, 105, 318
Marquet, Y. 6, 226
martyr.. 25, 78, 79, 203, 207, 264, 314, 349
mashī'a 11, 68, 166, 191
Massignon, L. 6, 8, 13, 78
Masson, D. 2
Médine 132, 266
Mīkhā'īl 274
mi'rāj 80, 210
mīthāq ..... *Voir* Pacte
mu'āyana 155, 195, 285, 314
mu'tazilites 11, 37, 154, 209, 210
muḥaddathūn 217, 300
Muhājirūn 222, 303
Muḥammad b. al-Ḥasan al-Makkī..... 265
Muḥammad b. 'Isā Tirmidhī..... 38
Muḥammad b. Munīr..... 334
Muḥammad b. Wāsi' 307
Muḥārib b. Dithār 325
Muḥāsibī 5, 7, 9, 14, 74
Al-Mughīra 302

mujāhada 3, 79, 84, 202, 209, 243, 332
al-mujāhada ʻala al-ḥaqīqa 202
Mūsā (Moïse)131, 132, 142, 214, 215, 217, 220, 266, 272
mushabbiha 11
mushāhada 84, 155, 156, 335
Muslim 38
Nāfiʻ 274, 334
nafs 3, 12, 13, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 43, 46, 50, 86, 104, 105, 138, 161, 196, 230, 236, 242, 315, 318, 328, 339, 340
al-nafs al-ammāra bi-l-sūʾ 12, 15, 160, 332
al-nafs al-muṭma'inna..*12*, *157*, *160*, *242*
al-nafs al-shahwaniyya *166*
nahma 55
naṣrānī.....222, 303
Nawādir al-uṣūl fī maʻrifa aḥādith al-rasūl 7, 11
Nemrod.....68, 69, 70, 115, 341
nephesh.....20
Nishapur 105, 118, 349
niyya 103, 141, 250, 271
nubuwwa.....12, 217, 300
Nūḥ (Noé).....54, 270
nuhūḍ.....141, 271, 274
Al-Nuʻmān b. Bashīr.....132, 266
nūr 31, 41, 114
al-nūr al-'aʻẓam 87, 173, 174, 176
Nwyia, P. 7
O'Kane J.....5, 6, 8, 9, 14
Ouzbékistan.....4
Oxus.....4
Pacte ...12, 36, 44, 45, 60, 66, 81, 116, 156, 167, 239, 246, 284, 327
Pharaon.....68, 115, 341
Philo Judaeus.....75
Platon.....10, 32, 65
qadar 11
qadariyya.....11, 37
qalb.....26, 27, 28, 29, 33, 35, 42, 114, 138, 154, 172, 191, 196, 237, 241, 246, 261, 305, 315, 345
Al-Qāsim al-ʻAmrī 319
Qays b. Abī Ḥāzim 301
qudra..... 214
Qutayba b. Saʻīd 132, 266
Al-Rabīʻ b. Rawḥ al-Ḥumṣī..... 301
Radtke, B. 5, 6, 8, 9, 14
raghba..... 59
rahba..... 59
rajā' 74
Rāshid b. Abī Rāshid 222, 303
Rāzī (Fakhr al-Dīn)..... 154, 184
rīḥ..... 21, 22, 26
risāla 12, 217, 300, 329
riyāḍa..... 92
Rosenthal, F. 155
ru'ya.. 16, 84, 113, 129, 209, 234, 263, 267
al-tarā'ī 136, 267
rubūbiyya 19, 226, 229
rūḥ..... 21, 25, 26, 31, 205
Al-Sadā 328
Saʻd b. Muʻādh 222, 302
ṣādiqūn. 116, 119, 122, 123, 124, 187, 223, 258, 274
ṣadr 29, 305, 309, 345
Saffarides 4
Sahl b. Tammām..... 313
sahw 56
Ṣāliḥ b. Muḥammad..... 313, 319
Ṣāliḥ al-Murrī..... 292
Salmān 324
Samanides 4
Sarrāj..... 7
ṣawm ..... *Voir* jeûne
Sayyār 303, 338
sevrage ... 91, 157, 158, 161, 166, 171, 172, 175, 278, 279, 303, 306
shahīd..... *Voir* martyr
Shahr b. Ḥawshab 292
shahwā 20, 26, 33, 108, 238, 244
Shām 307
Shaqīq 282
Shaqīq al-Balkhī 7, 186
shiʻisme..... 11, 16, 216, 219

shirk 59, 122
Shurayḥ b. ‘Abīd al-Ḥaḍramī 301
ṣibgha 41, 42, 43
ṣiddīqūn 116, 119, 125, 169, 187, 218
ṣifāt ..... *Voir* attributs de Dieu
sima 41, 46, 188
Sinaï 131, 132, 227, 228, 266
Sīrat al-’awliyā’ 9, 10
Sufyān 301
Sufyān b. Wakī‘ 132, 266
Sufyān al-Thawrī 290
sukr 54, 56, 108, 248
Sulamī 4, 7, 118
Sulaymān 115, 254
sunna 41, 193, 217, 300
ṣūra 32, 33
Sviri, S. ... 12, 71, 73, 74, 84, 105, 184, 185, 186, 199, 212, 214, 223
tabdīl 76, 149, 171, 206, 208, 233
Table bien gardée . 155, 156, 157, 159, 161, 164, 165, 190, 215, 233, 285, 287, 289, 329
tadbīr 111, 218, 230, 233
Tadhkirāt al-awliyā’ 214
Tahirides 4
tajallī 79, 87, 130, 146, 225
taqwā 109, 116, 125, 172, 250
tawakkul 17
  wākil 152, 154, 160, 284
tawarru‘ 172
tawḥīd 19, 31, 223
Termez 4
Thābit 334
Thābit al-Bunānī 264
Tirmidhī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī b. al-Ḥasan Al-Ḥakīm al- 4, 236
Trône 60, 78, 79, 80, 83, 133, 145, 195, 210, 216, 229, 230, 264, 266, 274, 276, 277, 295, 314, 319, 321
Tustar 111
Tustarī 7, 9, 67, 111, 160, 161, 174
‘ubūdiyya 19
‘Umar 301, 302, 308, 313
‘Umar b. Abī ‘Umar 301
‘Umar b. Khaṭṭāb 11, 53, 217, 220, 221, 223, 244, 300, 319
‘Umar b. ‘Ubayd al-Ṭanāfusī 220, 301
‘Urwa b. al-Zubayr 212, 221, 298, 299, 302
’*ulūhiyya* 72, 73, 252
’uns 187
’Uways al-Qaranī 325
Vadet, J.-C. 96, 104, 224
Van Ess, J. 80, 176, 210
Wahb b. Munabbih 307
wajd 71
walah 71, 72, 73, 76, 109, 116, 140, 180
walāya ... 8, 9, 11, 12, 17, 89, 217, 229, 233
  khatm al-’awliyā’ (sceau des saints) ... 10
  walī 10, 229, 232, 298, 322
  walī al-’asbāb 179
wuṣūl 114, 129, 174, 261, 263
  waṣīla 125, 262
Ya‘qūb 294
Yahya, O. 4, 6, 9
yaqīn 14, 16, 153, 172, 174, 180
  ‘ilm al-yaqīn 16, 115, 154
yawm al-bāl *Voir* Jour de l’Attention portée
yawm al-maqādīr ..... *Voir* Jour des Décrets
Yazīd b. Harūn 221, 302
Yémen 192
Yūsuf 294
Yūsuf b. ‘Aṭiyya 314
zīna 26, 47, 53, 58, 109, 110, 133, 244, 246, 249, 252, 253, 254, 269
Zuhayr b. Ḥarb 325
zuhd 91, 186
Zurayq b. Al-Ward Al-Raqqī 273

INDEX DES CITATIONS CORANIQUES

Sourate I (Prologue/*Al-Fātiḥa*), verset 4 281
Sourate I (Prologue/*Al-Fātiḥa*), verset 5 333
Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 138 241
Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 17 322
Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 20 322
Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 237 326
Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 256 73
Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 257 323
Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 29 236
Sourate II (La vache/*Al-Baqara*), verset 88 240
Sourate III (La famille de ‘Imrān/ *’Āl ‘Imrān*), verset 160 334
Sourate III (La famille de ‘Imrān/*’Āl ‘Imrān*), verset 14 249
Sourate III (La famille de ‘Imran/*’Āl ‘Imrān*), verset 169 205, 337
Sourate III (La famille de ‘Imrān/*’Āl ‘Imrān*), verset 83 36, 241, 327
Sourate IV (Les femmes/*Al-Nisā’),* verset 25 282
Sourate IV (Les femmes/*Al-Nisā’),* verset 92 258
Sourate IV (Les femmes/*Al-Nisā’*), verset 172 276
Sourate V (La Table servie/*Al-Mā’ida*), verset 87 97, 312
Sourate VI (Les troupeaux/*Al-An‘ām*), verset 122 242, 322, 327
Sourate VI (Les troupeaux/*Al-An‘ām*), verset 125 323
Sourate VI (Les troupeaux/*Al-An‘ām*), verset 127 323
Sourate VI (Les troupeaux/*Al-An‘ām*), verset 59 286
Sourate VII (*Al-’A‘rāf*), verset 143 266
Sourate VII (*Al-’A‘rāf*), verset 180 282
Sourate VII (*Al-’A‘rāf*), verset 198 328
Sourate VII (*Al-’A‘rāf*), verset 20 52

Sourate VII (*Al-'A'rāf*), verset 32 ..... 98, 312
Sourate VII (*Al-'A'rāf*), verset 33 312
Sourate VII (*Al-'A'rāf*), versets 11-18 50
Sourate VII (*Al-'A'rāf*), versets 11-18 49
Sourate VII (*Al-'A'rāf*), versets 172-173 36
Sourate VIII (Le butin/*Al-'Anfāl*), verset 28 257
Sourate X (Jonas/*Yūnus*), verset 25..... 255, 311
Sourate X (Jonas/*Yūnus*), verset 58..... 110, 248, 251, 286
Sourate X (Jonas/*Yūnus*), verset 62..... 289
Sourate X (Jonas/*Yūnus*), versets 99-100.... 242, 328
Sourate XI (Houd/*Hūd*), verset 6 ..... 151, 286, 287
Sourate XII (Joseph/*Yūsuf*), verset 106..... 322
Sourate XII (Joseph/*Yūsuf*), verset 51 282
Sourate XII (Joseph/*Yūsuf*), verset 53 ..... 12, 332
Sourate XIII (Le Tonnerre/*Al-Ra'd*), verset 26 248
Sourate XIII (Le tonnerre/*al-Ra'd*), verset 28 317
Sourate XIV (*Ibrāhīm*), verset 12 ..... 291, 335
Sourate XIV (*Ibrāhīm*), verset 7 249
Sourate XV (*Al-Hijr*), versets 26-42 ..... 49, 50
Sourate XVII (Le voyage nocturne/ *Al-'Isrā'*), verset 1 210
Sourate XVII (Le voyage nocturne/*Al-'Isrā'*), verset 64 47, 269
Sourate XVIII (La caverne/*Al-Kahf*), verset 46 253
Sourate XVIII (La caverne/*Al-Kahf*), verset 65 300
Sourate XVIII (La caverne/*Al-Kahf*), verset 82 299
Sourate XVIII (La caverne/*Al-Kahf*), versets 59-82 214
Sourate XVIII (La caverne/*Al-Kahf*), versets 84 et 85 300
Sourate XIX (*Myriam*), verset 97..... 328
Sourate XX (*Ṭā Hā*), verset 75..... 324
Sourate XX (*Ṭā Hā*), versets 75-76..... 324
Sourate XXI (Les Prophètes/*Al-Anbiyā'*), verset 31 180
Sourate XXI (Les Prophètes/*Al-Anbiyā'*), verset 47 288
Sourate XXII (Le pèlerinage/*Al-Ḥājj*), partie du verset 78 329
Sourate XXII (Le Pèlerinage/*Al-Ḥajj*), verset 52 300
Sourate XXII (Le pèlerinage/*Al-Ḥājj*), verset 78 79, 82, 243, 329, 332
Sourate XXII (Le Pèlerinage/*Al-Ḥājj*), verset 78 290, 339
Sourate XXII (Le Pèlerinage/*Al-Ḥajj*), verset 79 332
Sourate XXIII (Les croyants/*Al-Mu'minūn*), verset 5 257
Sourate XXIII (Les croyants/*Al-Mu'minūn*), verset 53 269
Sourate XXIII (Les croyants/*Al-Mu'minūn*), verset 63 240

Sourate XXIII (Les croyants/*Al-Mu'minūn*), versets 84-89 321
Sourate XXIV (La lumière/*Al-Nūr*), verset 30 257
Sourate XXIV (La lumière/*Al-Nūr*), verset 35 323
Sourate XXIV (La lumière/*Al-Nūr*), versets 39 et 40 328
Sourate XXV (La Loi/*Al-Furqān*), verset 43 221
Sourate XXV (La Loi/*Al-Furqān*), verset 44 221
Sourate XXVII (Les fourmis/*Al-Naml*), verset 62 333
Sourate XXVIII (Le Récit/*Al-Qaṣaṣ*), verset 76 248
Sourate XXIX (L'araignée/*Al-'Ankabūt*), verset 69 290
Sourate XXIX (L'araignée/*al-'Ankabūt*), verset 69 312
Sourate XXIX (L'araignée/*Al-'Ankabūt*), verset 69 332, 335
Sourate XXIX (L'araignée/*Al-'Ankabūt*), verset 61 321
Sourate XXIX (L'araignée/*Al-'Ankabūt*), verset 63 321
Sourate XXXI (*Luqmān*), verset 22 298
Sourate XXXVI (*Yā Ṣīn*), versets 69-70 328
Sourate XXXVII (Ceux qui sont placés en rang/*Al-Ṣāfāt*), versets 165-166 276
Sourate XXXVIII (*Ṣād*), verset 26..... 321, 332
Sourate XXXVIII (*Ṣād*), verset 39..... 254
Sourate XXXVIII (*Ṣād*), verset 40..... 254
Sourate XXXIX (Les groupes/*Al-Zumar*), verset 22 201, 309, 319, 328
Sourate XXXIX (Les groupes/*Al-Zumar*), verset 23 317
Sourate XLV (Celle qui est agenouillée/*Al-Jāthiya*), verset 13. 236
Sourate XLV (Celle qui est agenouillée/*Al-Jāthiya*), verset 22 281
Sourate XLV (Celle qui est agenouillée/*Al-Jāthiya*), verset 23 221, 227, 254
Sourate XLVII (*Muḥammad*), verset 19 277
Sourate XLVII (*Muḥammad*), verset 31 326
Sourate XLIX (Les appartements privés/*Al-Ḥujurāt*), verset 7 242, 305, 328
Sourate L (Qāf), verset 16..... 3
Sourate LI (Ceux qui se déplacent rapidement/*Al-Dhāriyāt*), verset 50 255
Sourate LI (Ceux qui se déplacent rapidement/*Al-Dhāriyāt*), verset 56 281
Sourate LIII (L'étoile/*Al-Najm*), verset 11.. 28
Sourate LIII (L'étoile/*Al-Najm*), versets 1-18 210
Sourate LVI (Celle qui est inéluctable/A*l-Wāqi'a*), verset 89 288
Sourate LVI (Celle qui est inéluctable/*Al-Wāqi'a*), verset 95 153
Sourate LVII (Le fer/*Al-Ḥadīd*), verset 22.. 285
Sourate LVII (Le fer/*Al-Ḥadīd*), verset 23.. 158, 286
Sourate LVIII (La discussion/*Al-Mujādala*), extrait du verset 22 289
Sourate LIX (Le rassemblement/*Al-Ḥashr*), verset 9b 20
Sourate LXI (Le rang/*Al-Ṣaff*), versets 10-12 145

Sourate LXIII (Les hypocrites/*Al-Munāfiqūn)*, verset 9 249, 253
Sourate LXX (Les degrés/*Al-Ma'ārij*), versets 29 à 35 256
Sourate LXXV (La Résurrection/*Al-Qiyāma*), verset 2 12
Sourate LXXVIII (L'Annonce/*Al-Nabā'*) verset 8-9 180
Sourate LXXIX (Ceux qui arrachent/*Al-Nāzi'āt*), verset 24 341
Sourate LXXIX (Ceux qui arrachent/*Al-Nāzi'āt*), verset 40 3
Sourate LXXXII (La rupture du ciel/*Al-Infiṭār*), versets 9-11 276
Sourate LXXXIII (Les fraudeurs/*Al-Muṭaffifīn*), verset 14 304
Sourate LXXXIX (Ceux qui arrachent/*Al-Nāzi'āt*), versets 40-41 332
Sourate LXXXIX (L'aube/*Al-Fajr*), verset 27 242
Sourate LXXXIX (L'aube/*al-Fajr*), versets 27-30 121
Sourate LXXXIX (L'aube/*Al-Fajr*), versets 27-30 12
Sourate CII (La rivalité/*Al-Takāthur*), versets 5-8 154
Sourate CII, (La rivalité/*Al-Takāthur*) versets 5-8 338

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 1
AVERTISSEMENT 2

INTRODUCTION 3
Biographie d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī 4
Son œuvre 6
Caractéristiques de sa pensée 7
Sa position vis-à-vis des courants religieux de son époque 10
Le combat contre l'âme 12
La *Riyāḍat al-nafs* et l'*Adab al-nafs* 13

PREMIÈRE PARTIE LE REDRESSEMENT ET L'ÉDUCATION DE L'ÂME :UNE QUESTION DE SALUT

CHAPITRE I – LA RECONNAISSANCE DE LA SEIGNEURIE DE DIEU, UNIQUE CRÉATEUR 18

1. LA CRÉATION DE L'HOMME 20
1.1. L'âme, siège de la passion (*hawā*) et des concupiscences (*shahwāt*) 20
1.2. L'âme en relation avec le cœur (*qalb*) et les sept membres ou sens (*al-jawāriḥ al-sab'a*) 27

2. LE PACTE PRIMORDIAL (*mīthāq*) : UNE RECONNAISSANCE DE « BON GRE » (*ṭaw'an*) OU DE « MAUVAIS GRE » (*karhan*) 36

2.1. La préexistence des hommes 36

2.2. L'élection par l'onction du cœur (*ṣibgha*) et par la marque de l'islam (*sima*) 41

CHAPITRE II – LA MISE À L'ÉPREUVE DE LA RECONNAISSANCE DE LA SEIGNEURIE DE DIEU 46

1. LA RUSE DE L'ENNEMI 47

1.1. L'apparence trompeuse 47

1.2. L'ivresse du monde 53

2. LE CROYANT À L'ÉPREUVE DE SA NATURE 59

2.1. Le cœur voilé 59

2.2. La Seigneurie et la tyrannie 67

2.3. Le combat pour « gagner » le paradis le plus haut 77

DEUXIÈME PARTIE RENDRE À DIEU LE CULTE AUQUEL IL A DROIT 81

CHAPITRE I – LA FIDÉLITÉ AU PACTE PRIMORDIAL PAR LES ACTES 81

1. LE DISCERNEMENT DE LA FRONTIERE LICITE/ILLICITE 82

1.1. Les actes à la lumière du droit (*ḥaqq*) et de la vérité (*ḥaqīqa*) 82

1.2. La règle maîtresse du redressement de l'âme : le jeûne de l'action 88

1.3. Le mensonge de l'ennemi : mêler l'illicite au licite 96

2. LE DÉTACHEMENT DE L'ACTE 108

2.1. Le désenivrement du monde 108

2.2. La sincérité de l'acte : le degré des sincères (*ṣādiqūn*) et le degré des véridiques (*ṣiddīqūn*) 116

CHAPITRE II – LE CULTE RENDU À DIEU EST UN SERVICE 130

1. SERVIR DIEU « COMME SI TU LE VOYAIS » 130

1.1. Dieu se manifeste et se révèle (*tajallī*) 130

1.2. Agir sous le regard de Dieu (exemple du tailleur du roi) 134

2. LES SERVITEURS RAPPROCHES ET LES SERVITEURS CONTRAINTS 137

2.1. Le mouvement du cœur : se lever pour servir Dieu 137

2.2. Le serviteur comme lieutenant de Dieu 144

TROISIÈME PARTIE LA VISION DE L'ORDRE DIVIN 151

CHAPITRE I – LA VISION DE DIEU COMME MAITRE DE LA CRÉATION 151

1. LA TABLE BIEN GARDÉE COMME INSTRUMENT DE LA REMISE CONFIANTE DE SOI EN DIEU (*tawakkul*) 152

1.1. Le *tawakkul* comme remise de soi à Dieu, gérant (*wākil*) de la création 152

1.2. Le *tawakkul* comme renoncement (*'iyās*) 157

1.3. Le *tawakkul* comme assentiment à la volonté divine 161

2. DIEU, CAUSE PREMIERE DU MONDE 171

2.1. La vision de Celui qui donne un commencement à toute chose (*al-khāliq al-bāri'*) 171

2.2. La vision de l'ordre divin du monde 178

CHAPITRE II – LA VISION DE DIEU COMME GUIDE ET GOUVERNANT DU MONDE 184

1. LA GUIDANCE (*hidāya*) ET L'ASCENTION JUSQU'A DIEU 184

1.1. La Guidance sur la voie de la transformation de la nature (exemple du faucon et de la bête de somme) 184

1.2. Le cœur endurci dévie de la voie droite, le cœur tendre suit la droite Guidance de Dieu 191

2. LA VICTOIRE SUR LE MONDE 202

2.1. Mourir au monde et revivre en Dieu 202

2.2. Le saint comme instrument de Dieu pour gouverner le monde 212

CONCLUSION 229

ANNEXES 235

DU REDRESSEMENT DE L'ÂME 236

DE L'EDUCATION DE L'ÂME 281

TEXTES ORIGINAUX EDITES 344

BIBLIOGRAPHIE 345

INDEX GENERAL 351

INDEX DES CITATIONS CORANIQUES 357

TABLE DES MATIÈRES 361