L'esprit de finesse khaldounien dans le Livre de la guérison (Shifâ' al-sâ'il li-tahdhîb al-masâ'il), traité sur l'intériorité de la charia et le combat dans l'âme (jihâd al-nafs) selon la loi morale (fiqh al-bâtin) : commentaire et traduction du nouveau manuscrit de Princeton

Francoise Bienfait-Aureal

▶ **To cite this version:**

Francoise Bienfait-Aureal. L'esprit de finesse khaldounien dans le Livre de la guérison (Shifâ' al-sâ'il li-tahdhîb al-masâ'il), traité sur l'intériorité de la charia et le combat dans l'âme (jihâd al-nafs) selon la loi morale (fiqh al-bâtin) : commentaire et traduction du nouveau manuscrit de Princeton. Linguistique. Université Lumière - Lyon II, 2022. Français. NNT : 2022LYO20034 . tel-04107515

HAL Id: tel-04107515
https://theses.hal.science/tel-04107515

Submitted on 26 May 2023

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.

N° d'ordre NNT : 2022LYO20034

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 484

Lettres, Langues, Linguistique et Arts

Discipline : Linguistique et Littérature Arabe

Soutenue publiquement le 15 décembre 2022, par :

Françoise BIENFAIT

L'esprit de finesse khaldounien dans le *Livre de la Guérison* (*Shifâ' al-Sâ'il li-Tahdhîb al-maSâ'il*) : traité sur l'intériorité de la *charia* et le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) selon la loi morale (*fiqh al-bâtin*).

Commentaire et traduction du nouveau manuscrit de Princeton.

Devant le jury composé de :

Saba FARES, Professeure des Universités, Université Toulouse Jean Jaurès, Présidente

Mai LEQUAN, Professeure des Universités, Université Jean Moulin Lyon 3, Rapporteure

Gabriel MARTINEZ-GROS, Professeur des Universités, Université Paris Nanterre, Rapporteur

Salah TRABELSI, Professeur des Universités, Université Lumière Lyon 2, Examinateur

Abdesselam CHEDDADI, Professeur des Universités, Université Mohammed V de Rabat, Examinateur

Floréal SANAGUSTIN, Professeur émérite des Universités, Université Lumière Lyon 2, Directeur de thèse

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification** » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Université Lumière Lyon 2

École Doctorale : 3LA « Lettres, Langues, Linguistique et Arts »

Discipline : LLCE arabe « Linguistique, Littérature et Civilisation »

L'esprit de finesse khaldounien dans le *Livre de la Guérison* (*Shifâ' al-sâ'il li-tahḏîb al-masâ'il*), traité sur l'intériorité de la *charia* et le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) selon la loi morale (*fiqh al-bâṭin*),

commentaire et traduction du nouveau manuscrit de Princeton

Thèse en vue de l'obtention du grade de docteur

Préparée et soutenue publiquement par :

Françoise BIENFAIT AUREAL

Le 15 décembre 2022

Sous la direction du Pr. Floréal SANAGUSTIN

Devant un jury composé de :

1 – M. Abdeslam CHEDDADI, professeur à l'Université Mohamed V, Rabat (Maroc), membre

2 – Mme Saba FARES, professeure à l'Université Toulouse-Jean-Jaurès, membre

3 – Mme Mai LEQUAN, professeure à l'Université Lyon 3, rapporteur

4 – M. Gabriel MARTINEZ-GROS, professeur à l'Université Paris X-Nanterre, rapporteur

5 – M. Floréal SANAGUSTIN, professeur émérite à l'Université Lyon 2, directeur

6 – M. Salah TRABELSI, professeur à l'Université Lyon 2, membre

Remerciements

En préambule je souhaite adresser mes remerciements à l'ensemble des personnes qui m'ont apporté leur aide et leur soutien pour l'élaboration de ce mémoire et la conduite de mes travaux.

Je remercie tout d'abord l'ensemble de mes professeurs de l'Université Lumière Lyon 2 depuis l'année Préparatoire 2010/ 2011, jusqu'à la Licence et le Mastère et plus particulièrement le Professeur Floréal Sanagustin qui m'a toujours encouragée et apporté ses conseils éclairés avant de devenir mon Directeur de Thèse. Je le remercie pour sa patience tout au long de mes six années de Doctorat, pour sa confiance et pour la liberté qu'il m'a laissée dans mon travail ainsi que pour le temps passé dans la relecture de ma traduction et ses remarques avisées.

Je remercie le Conservateur de la Bibliothèque Quarawiyyine, dans la médina de Fès, au Maroc, où sont conservés des exemplaires des deux éditions arabes historiques épuisées du *Shifâ'* ainsi que Mr Binebine et Mr Zahri pour leur accueil au sein de la Bibliothèque Royale de Rabat, pour leur gentillesse et leur collaboration, qui m'ont donné la chance rare de tenir entre mes mains deux manuscrits précieux du *Shifâ'*. Je remercie les grandes Bibliothèques qui m'ont aidée dans mes travaux : la Bibliothèque Diderot à Lyon, d'où tout est parti, quand la précédente traduction française du *Livre de la Guérison* m'est pour ainsi dire littéralement tombée dans les bras des rayons, dixième des dix ouvrages que j'avais le droit d'emprunter ce jour-là, et que j'ai emportée sans bien savoir pourquoi ; la Bibliothèque Chevreuil à Lyon, par laquelle j'ai pu, grâce au prêt interbibliothèques, obtenir de la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg, que je remercie aussi, la copie de la Thèse anglophone sur le *Shifâ'* qui est pour l'instant son unique traduction anglaise ; la Bibliothèque Richelieu à Paris et sa salle des manuscrits au cadre si inspirant, qui m'a ouvert ses portes juste après le premier confinement, pour la reprise en beauté du travail hors de chez moi.

Je remercie les professeurs et toute l'équipe du Centre américain de Fès qui m'ont permis de pratiquer mon arabe à l'ombre d'un charmant jardin andalou.

Je remercie les professeurs des séminaires de préparation à l'agrégation de philosophie de l'Université Lyon 3, auxquels j'ai assisté en auditeur libre en début de Doctorat pour une remise à niveau sur les grands auteurs, dont Jean-François Pradeau, Bruno Pinchon et Mai Lequan pour leurs séminaires sur Platon, Saint-Augustin, Pascal, Spinoza, Leibniz et Kant.

Je remercie mon école doctorale 3LA et mon laboratoire de recherche ICAR qui m'ont donné

la possibilité d'utiliser leurs infrastructures dont un bureau au sein du Bâtiment Recherche de l'ENS de Lyon.

Je remercie tous mes camarades qui m'ont soutenue ces douze dernières années dont Hayet, Safa, Mohamed, Eiva, Sameh, Radia et Fatiha, sans oublier mes amies de longue date, Emmanuelle et Joëlle, témoins de ma vie d'avant – une vie de femme active confrontée aux joies et aux peines du travail en entreprise, qui n'avait peut-être rien à voir avec mes actuels travaux de recherche mais qui m'a quand même été utile en me permettant notamment de réaliser où étaient mes priorités.

Bien évidemment, je remercie Abderrahim mon cher et tendre époux depuis trente-huit ans, à ce jour, à mes côtés à chaque instant, et nos quatre merveilleux enfants, prunelle de mes yeux, que j'aime plus que tout, Laura, Mélanie, Ned et Nelly, auxquels je souhaite une très belle vie et tout le bonheur du monde. Je remercie également les membres de ma famille qui m'ont soutenue par leurs paroles d'encouragement dont mes nièces Aude et Sara ; ma nièce Sanae et mon beau-frère Ali qui m'ont aidée dans mes recherches au Maroc ; ma mère Andrée, agrégée de Mathématiques, peu sensible à mon domaine de recherche mais assez fière, je pense, de mon cursus à Lyon 2 et à l'ENS dont elle a tenu à visiter les locaux avec moi ; ma tante Janine si présente dans mes souvenirs d'enfance, modèle d'ascétisme, amoureuse de la nature, viscéralement attachée à sa terre ardennaise où elle gambade encore allégrement à plus de quatre-vingt-dix ans ; sans oublier celui dont je sens la présence discrète à mes côtés, Robert, mon cher papa, paix à son âme ; et celui dont la présence l'est beaucoup moins – discrète – pleine de vie et de rires, le petit bout de trois ans qui m'a surnommée sa Tétée, mon cher Noé, dernier arrivé dans la famille, *the last but not the least*.

Enfin, je remercie le ciel, Dieu soit loué, de la chance que j'ai eue de croiser le chemin d'un tel chef-d'œuvre, en espérant être à la hauteur de la tâche et en priant mes lecteurs de m'excuser pour les erreurs ou omissions involontaires dans mon travail.

Anse, le 5 septembre 2022

SOMMAIRE GENERAL

Système de Transcription 4

I – TRADUCTION 7

Livre de la Guérison (*La guérison du questionneur pour l'affinement de l'esprit et des mœurs)*

Introduction 9

I – Prémisses et définitions 12

II – L'application de la loi morale et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) 86

Conclusion 175

II – COMMENTAIRE 344

Introduction : Le génie du *Livre de la Guérison* 345

I – L'un des chefs-d'œuvre de l'histoire des idées 353

I – 1 : Cadre de recherche, méthodologie et obstacles rencontrés 353

I – 2 : La construction pas à pas du sujet 372

II – Raisons d'une (re)traduction et apports du nouveau manuscrit 386

II – 1 : Les apports spécifiques du Manuscrit de Princeton 386

II – 2 : Les sources antérieures 411

III – Un traité capital sur le bonheur et sur le sens de la vie 551

III – 1 : Le testament moral d'Ibn Khaldûn 551

III – 2 : La preuve par le chiffre : un comme unicité 651

Conclusion : Le bonheur le plus durable chez Ibn Khaldûn 720

Annexes

1 – Paternité : le signe autographe découvert par nos travaux 733

2 – Table des traditions la plus complète 748

3 – Feuillets du Manuscrit de Princeton 752

Tables des matières (Traduction & Commentaire) 763

Bibliographie 769

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

ا	â
ء	’
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض ط	ḍ ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و ي	w / û y / î

I
TRADUCTION

« Sois en ce monde comme si tu étais étranger ou de passage »[1]

[1] Tradition de grade authentique (Bukhârî, 6416 ; Tirmidhi, 2333 ; Nawawî, 40).

[1]

شفاء السائل لتهذيب المسائل

[1] Calligraphie du titre arabe de ce Traité « *Shifâ' al-sâ'il li-tahḍîb al-masâ'il* » tirée de la couverture de l'édition historique de 1958. Noter l'assonance en arabe entre les termes ***sâ'il*** et ***masâ'il*** que nous avons rendu en français entre « questionneur » et « mœurs » par fidélité au procédé original d'assonance, très fréquent dans les titres des ouvrages de cette époque.

Livre de la Guérison

La guérison du questionneur pour l'affinement de l'esprit et des mœurs

[1b]

[][1] **الحمد لله**[2] الذي جعل الإلهام[3] بحمده نعمة[4] من عنده والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسوله الكريم وعبده والرضي عن آله وصحبه من بعده

أما بعد فقد أوقفني بعض الاخوان أبقاهم الله على تقييد وحل من عدوة الأندلس وطن الرباط والجهاد[5] ومأوى الصالحين والزهاد والفقهاء والعبّاد

يخاطب [ص**47**] بعض الأعلام من أهل مدينة فاس حيث الملك يزأر وبحار العلم والدين[6] تزخر وثواب الله يعد لأنصار دينه وخلافته[7] ويذخر

طالبا كشف الغطا في طريق الصوفية أهل التحقيق في التوحيد الذوقي والمعرفة الوجدانية هل يصح سلوكه والوصول به الى المعرفة الذوقية ورفع الحجاب[8] عن العالم الروحاني تعلما من الكتب الموضوعة لأهله واقتداء بأقوالهم الشارحة لكيفيته فتكفي في ذالك مشافهة الرسوم ومطالعة العلوم والاعتماد على كتب الهداية الوافية بشروط النهاية والبداية[9] كالإحيا[10] والرعاية[11]

---

1 Le copiste a rédigé une introduction non traduite (cf. commentaire).

2 Nous marquons le soulignement du copiste, qui ne peut servir à marquer le plan.

3 L'inspiration ouvre et clôt ce traité (le verbe *alhama* et ici son *masdâr*, *ilhâm*). L'auteur en appelle aussi à l'inspiration (divine) dans la *Muqaddima* (Pléiade, p.259).

4 Et non : « *par un effet de sa condescendance* » (Pé), ne rend pas *na'mat* (bienfait), mot important car il renvoie à l'expression relative à l'âme, « bienfait divin » cf. *supra*.

5 *jihâd* et *ribâṭ* : le sens guerrier n'est pas l'usage ici ; *ribâṭ* renvoie à la *zawiyya* où les soufis se retirent en retraite spirituelle, dont il sera parlé plus loin (cf. note en [17b]). *La Voie et la Loi* traduit de façon fantaisiste par : « *alerte aux frontières* »(Pé).

6 (*al-'ilm wa al-dîn*) de science et de foi : contresens de « *sciences de la religion* »(Pé)

7 « *de Son califat* » (Pé) le sens n'est pas politique mais moral de *khalifa*, *jihâd*, *ribâṭ*,.

8 *Litt*. « *lever le voile* », *ḥijâb* désigne dans plusieurs versets le voile sur la lumière du soleil *Coran* (**38**, 32) ou sur la lumière de Dieu, *Coran* (**7**, 46) (**17**, 45) (**41**, 45)

9 Du début à la fin, la voie suivie dépend de l'intention, qui doit rester la même : l'auteur insistera sur la voie de la morale pure non teintée de mystique.

10 *Iḥyâ' 'ulûm al-dîn* de GHAZÂLÎ (m. 505/ 1111) que l'auteur va citer souvent.

11 *Kitâb al-**ri'âya** li-ḥuqûq Allâh* de MUḤÂSIBÎ (m. 243/ 857) (*Ri'âya*) traduit aussi *l'Observance*, est repris dans le *Shifâ'* au sens d'honorer le devoir moral et l'engagement de bonne moralité.

Introduction

[1b]

[][1] Remercions Dieu[2] qui a insufflé en l'homme l'inspiration[3] de reconnaître les bienfaits[4] divins et d'en rendre grâce. Que la bénédiction et la paix descendent sur notre guide [le Prophète] MUḤAMMAD, noble serviteur et messager de Dieu, et que soient agréés, après lui, sa famille et ses Compagnons !

Ainsi donc, le sujet qui nous occupe concerne un document dont l'existence nous a été indiquée par certains camarades, que Dieu les garde ! Il s'agit d'un rapport émanant des rives de *l'Andalus* patrie du combat dans l'âme et de la retraite spirituelle[5], terre d'asile des hommes vertueux, des ascètes, des juristes et des pieux.

Ce rapport a été rédigé **[47]** à l'attention de quelques notables de Fès, ville où rugit le lion de la royauté, où grondent les flots des océans de science et de foi[6], et où s'amasse, en vue de l'autre monde, le prix des bonnes œuvres de celui qui appuie le culte de Dieu et Son vicariat[7].

Le sujet porte sur la quête de dévoilement intérieur propre à la voie mystique des adeptes du soufisme, qui relève du « goût spirituel » et de la connaissance surnaturelle. La question est la suivante : est-il possible de suivre la voie du soufisme jusqu'à la « levée du voile »[8] sur la connaissance surnaturelle et sur ce qui relève du « goût spirituel », au stade ultime de cette ascèse, simplement en suivant les doctrines et les explications de ses ouvrages théoriques ? Autrement dit, la littérature sur le soufisme fournit-elle assez d'éléments pour en suivre l'ascèse, du début à la fin[9], uniquement d'après ce qu'en disent ses livres, comme *Revivification des sciences de la religion (Iḥyâ')* [de Ghazâlî][10] ou *Du respect des droits divins (Ri'âya)* [de Muḥâsibî][11] ?

أم لا بد من شيخ يبين دلائله ويحذر غوائله ويميز للمريد عند اشتباه الواردات والأحوال مسائله فيتنزل منزلة الطبيب للمرضى والامام العادل للأمة الفوضى.

ونقل مناظرة[12] مريدين جرت في ذلك ردا وقبولا وحشرة معقولا ومنقولا[13] ما بين مسوغ لهذا السلوك من غير شيخ يقتدي المريد به ولا إمام يأتمّ بأدبه وبين مشترط شيخا يروض السالك ويجزه مشاهدا في تربيته الى الله من المهدرة ويؤيده قواه على احتمال المطلع ويميز السنن في الأحوال الواردة من البدع حتى يتحقق إلاهيا مجبور الوقت محفوظ من المزلات التي تودي الى البعد من الله والمقت[14].

فطال في تلك المناظرة الجدال وجلب لاحتجاج العلماء والأبدال[15] وذهبت النصفة بينهما والاعتدال والحق وإن فقدوه فقريب مما اعتقدوه.

فذهبت[16] الى كشف القناع عن محل النزاع وايضاح الحق في الوصول الى هذا الطريق أو الانقطاع وهل يستغني المريد فيها بالكتب والأقصاع أو لابد من الامام المتبوع والشيخ المطاع المتعين له وعلى المريد حسن الاقتداء والاتباع والعمل والاجتماع واعتمدت على الله ولي العون والحفظ والصون وهو حسبي ونعم الوكيل[17].

---

12 *Al-munâẓara* : dispute, controverse sur des questions théologiques ou philosophiques. Il est d'usage chez les auteurs de cette époque de s'appuyer sur ce genre de prétexte pour introduire leurs propres arguments. Notre thèse défend ce point de vue, contrairement à ce qui a été dit jusqu'à présent sur cette controverse à laquelle il est prêté un rôle que nous trouvons exagéré. En particulier, elle ne peut servir à dater ce Traité, notre auteur pouvant s'en être ressaisi plusieurs années après.

13 Et non : « toute en réfutations et concessions, toute bourrée d'arguments de raison et de tradition » (Pé, p.102) en français ampoulé et familier inapproprié.

14 La traduction de *maqt* doit rendre l'idée de ce qui est « *détesté* » de Dieu, et pas simplement ce qui provoque son « *inimitié* » (Ch) et (Pé) : voir *Coran* (**4**, 22), (**35**, 39), (**40**, 10), (**61**, 3).

15 *Litt. al-'Abdâl* : saints hommes : cf. les « Saints Substituts » du soufisme (*supra*)

16 L'auteur s'invite lui-même aux débats : il ne prend même pas la peine d'affecter être saisi par un ami ou une connaissance, comme le font bon nombre d'auteurs de cette époque dans leurs prétextes introductifs. Cette absence de saisie empêche de qualifier ce Traité de *fatwa*, ce qu'a fait pourtant le précédent traducteur, oubliant qu'une *fatwa* est une décision rendue sur saisine du juge sur un point de droit musulman et de sa jurisprudence (*fiqh*). Nous verrons, en outre, que ce n'est pas de points du droit (*fiqh*) dont parle ce Traité, mais qu'il relève de « l'autre partie » de la *charia* (*fiqh al-bâṭin*).

17 *ḥasbiya* (ou : *ḥasbanâ*) *Allahu wa ni'ma al-wakîl* : se dit dans les situations désespérées, suivant l'exemple d'ABRAHAM, qui l'a prononcée avant d'être immolé ; Dieu rendit le feu « *fraîcheur salutaire* » (Ham.), voir *Coran* (**21**, 69) (**3**, 173), (**9**, 129) (**39**, 38)

Ou bien, la présence du maître est-elle nécessaire pour discerner chez le novice les risques liés à ce genre de combat intérieur, avec son lot d'inspirations subites et d'états mystiques, et répondre à ses inévitables questions ? Ainsi, le maître spirituel apparaîtrait comme le médecin qui soigne ses malades, ou comme le guide éclairé venu délivrer un peuple en proie à l'anarchie. Le rapport, nous a-t-on dit, s'organise autour d'une controverse théologique[12] sous forme de débat à charge et à décharge, entre deux groupes de novices qui usent d'arguments aussi bien de raison que de tradition[13]. Les uns se montrent favorables au cheminement seul, sans suivre l'exemple d'un Cheikh, ni la conduite d'un imam. Les autres, au contraire, en font la condition *sine qua non* de l'entraînement du novice dans sa quête vers Dieu, pour l'avertir du danger des actes inadaptés à son cas et l'aider à consolider ses forces au fur et à mesure de son ascension spirituelle. En outre, c'est au maître qu'il revient de départager, entre les voies, les innovations blâmables, et d'évaluer le degré de préparation nécessaire à la plongée dans le monde des lumières divines, pour la réaliser au moment propice, en sachant éviter les fautes graves détestées[14] de Dieu, dont elles éloignent irrémédiablement. La polémique enfla entre les deux groupes, jusqu'à ce qu'ils décident de faire appel à des oulémas et des sages[15] habilités à leur répondre, du moins à ce qu'il leur en sembla – car à partir de ce moment-là, ils purent dire adieu à l'espoir de trouver un équilibre, qui s'en alla, ainsi qu'à toute chance d'aboutir à un jugement équitable, qui s'envola. La vérité était à portée de mains, mais ils ont été impuissants à la saisir.

C'est pourquoi, à notre tour[16], nous avons opté pour lever le voile des points de conflit, mettre à jour la vérité et établir la vraie doctrine du parachèvement de la voie du soufisme, ou de son interruption. Le novice peut-il se contenter des livres et de la tradition ? Ou bien, faut-il forcément l'accompagnement d'un maître reconnu ? Est-il nécessaire que le novice suive la conduite et les conseils d'un Cheik exemplaire et respecté ? Dans nos réponses, nous plaçons notre confiance en Dieu, qui seul nous protège, nous aide et nous accorde subsistance : Il nous suffit et Il est notre meilleur garant[17].

[2b]

والكلام في هذه المسألة يستدعي تحقيق طريق الصوفية وتمييزها من بين سائر الطرق وكيف استقرت عند الصدر الأول منهم في نوع من العبادة[18] والمجاهدة[19] واختصت بهذا الاسم ثم صاروا الى مجاهدات أخر وغلب اسم التصوف عليها وهو المشهور عند الكافّة وكيف استعمله بعض المتأخرين[20] في نتائج المجاهدات[21] فقط؟ والرد[22] عليهم في ذلك؟ فببيان هذه الاصطلاحات[23] يتضح الكثير من هذا الغرض والله الهادي الى الصواب.

---

18 *'ibâda* : *piété* (K) et non *culte* car l'objet ici n'est pas le culte extérieur.

19 *al-mujâhada* : le combat dans l'âme *jihâd al-nafs* au sing., à distinguer du pl. (*supra*)

20 Les derniers en date des soufis ont des positions extrémistes : « Lorsque vinrent les soufis extrémistes, ils se tournèrent vers le dévoilement » (*Pléiade*, p. 983).

21 De la levée du voile (ou dévoilement), Ibn Khaldûn dit : « nous la mettons au centre de nos propos » dans l'incise portant le « nous » du locuteur signant la paternité du *Shifâ'*, découverte au cours de nos travaux : cf. commentaire.

22 Le déplacement de la problématique sur la vraie question du *Livre de la Guérison* se dessine dans cette « réfutation » (*al-radd*) ; « réfuter », « répliquer » en français signifie « répondre vivement en s'opposant à ce qui a été dit » ; c'est le « droit de réponse » que l'auteur s'arroge et dont il fait usage dans ce Traité.

23 Le soin apporté aux prémisses, aux définitions et aux termes du langage, aux dénominations scientifiques, caractérise la démarche de l'auteur.

[2b]

Discuter de ces points requiert, au préalable, de vérifier le bien-fondé de la voie du soufisme, en la distinguant des autres. Comment s'est-elle affirmée auprès de la première génération d'adeptes, dans un genre de piété[18] et de combat intérieur[19], à qui le nom de soufisme, *taṣawwuf*, a été donné ? Et comment, par la suite, les gens se sont-ils tournés vers d'autres combats intérieurs, pour lesquels la notion de soufisme s'est imposée, en prenant le pas sur le sens premier, jusqu'à devenir l'usage courant du terme ? Enfin, comment certains soufis extrémistes[20] font-ils porter le soufisme uniquement sur l'étape finale de ces combats intérieurs, autrement dit le dévoilement[21] ? Comment pouvons-nous les réfuter sur ce point[22] ? C'est en définissant clairement les différents termes employés[23] que se fera, en grande partie, la lumière sur ces questions.

Que Dieu nous guide vers la vérité !

I

I – 1

الكلام في تحقيق طريق المتصوفة[24] وتمييزه على الجملة من بين طرق الشريعة ومدلول هذا اللقب[25] عند من سلف[26] منهم في الأمة[27].

I – 1 – 1

I – 1 – 1. 1

أعلم نور الله قلوبنا بالهداية إن الله سبحانه فرض على القلوب عملا[28] من الاعتقادات وعلى الجوارح الظاهرة عملا من الطاعات[29] فجميع التكاليف الشرعية[30] التي تعبّد بها الانسان في خاصة نفسه[31] ترجع الى نوعين[32]. **النوع الأول** أحكام[33] تتعلق بالأعمال الظاهرة[34] وهي أحكام العبادات والعادات والمتناولات[35].

---

[24] « Du soufisme » dans R2 ; « des soufis » dans R1, repris par Pérez qui place cette phrase en titre ce qui est inconcevable en bon français qui ne tolère pas les titres à rallonges. En outre, Pérez mixe les titres à rallonges issus de phrases du texte original, avec des titres de son cru sans le préciser.

[25] *lafz* dans Pr et R2, *laqab* – surnom – dans R1.

[26] *salaf* Ibn Khaldûn dans sa mise au point historique va montrer qu'il s'agit des trois premières générations de musulmans qui font l'objet de listes connues des islamologues,

[27] *Litt*. *'umma* qui désigne la communauté musulmane, ici à ses débuts.

[28] '*amal* : actes, œuvres : l'adoration de Dieu se fait par les actes, dont les actes intérieurs en l'âme (*litt*. les cœurs) qui sont ici les convictions de la foi sincère.

[29] *ṭâ'a* : actes cultuels, pratique des devoirs (K.) ; mise en pratique dans les formes extérieures des convictions intérieures ('*itiqâd*) et non *actes d'obéissance* (Pé). Nous verrons que tout acte est un acte d'adoration de Dieu s'il est conforme à la loi (*supra*)

[30] *takâlîf* **responsabilités** endossées par le *mukallaf* cf : *lâ* ***tukallafu*** *illâ nafsaka Coran* (**4**, 84) « Tu n'es **responsable** que de ta propre âme » (Ham.)

[31] L'accent est mis sur la responsabilité individuelle de l'homme en tant que sujet (*nafs*)

[32] Les règles de la *charia* sont de *deux types : toute la réflexion de l'auteur part de là !* Le départ ressemble à ses prédécesseurs cf. préface de *l'Ihyâ* et la distinction par Ghazâlî, remarquée par Averroès dans le *Discours Décisif* (point 50, p. 150 annoté p.208, éd. GF bilingue, 2006), mais notre auteur poursuit ensuite sa propre réflexion

[33] *'aḥkâm*.

[34] Le couple (*ẓâhir*, *bâṭin*) s'applique ici aux *deux types* de règles de la *charia*.

[35] Tous les actes sont des actes d'adoration de Dieu s'ils sont conformes à la *charia* (ôter un obstacle, aider son prochain, travailler, s'occuper de sa famille, etc.) cf. *supra*.

I – Définitions et prérequis

I – 1 : Le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) des pieux ancêtres

Discuter la définition de la voie des soufis[24] et distinguer ses spécificités par rapport à la voie de la *charia*, la loi divine, dont plus spécifiquement la signification de l'appellation « soufisme »[25] chez les « pieux ancêtres » (*salaf*)[26] de l'islam[27] [nécessite de donner quelques définitions et de valider un certain nombre de prérequis, aussi bien d'ordre historique qu'éthique – *ndt*.]

I – 1 – 1 : Le contexte historique du combat dans l'âme

I – 1 – 1. 1 : Les deux types de responsabilités

Sache que par Sa lumière – qu'elle nous éclaire de Sa guidée ! – Dieu a prescrit de L'adorer par les actes[28] qui sont, en l'âme, les convictions, et dans les formes extérieures, les gestes de dévotion[29] accomplis par les membres du corps. Ainsi, au titre de la loi divine, la *charia*, toutes les responsabilités[30] qui concernent spécifiquement l'homme en tant que sujet (*nafs*)[31], sont de deux types[32].

Le premier type de responsabilités est régi par les règles[33] qui gouvernent les actes au niveau des formes extérieures[34], dans la pratique du culte, la coutume et de façon générale, dans tous les actes de la vie sociale[35].

والنوع الثاني أحكام تتعلق بالأعمال الباطنة وهي الإيمان وما يتصرف في القلب [ويتلون به][36] من الصفات المحمودة كالعفة والعدل والشجاعة والكرم والحيا والصبر والصفات المذمومة كالعجب والكبر والريا والحسد والحقد[37].

I – 1 – 1 . 1. 1

وهذا النوع الثاني [أحكام تتعلق بالأعمال الباطنة]، أكبر[38] من الأول [أحكام تتعلق بالأعمال الظاهرة] عند الشارع وأهم وإن كان الكل مهماً[39] لأن الباطن سلطان الظاهر المستولي عليه وأعمال الباطن مبدأ[40] الأعمال في الظاهر وأعمال الظاهر آثارا عنها فإن كان الأصل صالحا كانت الآثار صالحة وإن كان فاسدا كانت فاسدة

قال رسول الله صلى عليه وسلم[41] :

[1] في الجسد مضغة [ص**48**] إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب.

وبيان ذلك أن الله خلق في القلب غرايز وقوى[42] وكل واحد منها يطلب مقتضى طبعه الذي خلق له وجعل كماله وغايته في تحصيله

---

36 L'ajout [*en la « colorant »*] ne figure pas dans Pr : erreur du copiste ? Nous penchons pour une relecture de l'auteur qui part pour l'instant de l'introduction de GHAZÂLÎ. Sa propre métaphore des « couleurs » de l'âme est différente : cf. *supra*.

37 Les manuscrits ont été mal lus : selon (Da) l'orgueil n'est pas dans R1 (ce qui est inexact), ou mal traduits : Adal oublie tempérance et vanité ; (Pé) et (Ch) oublient l'orgueil, à la suite de l'erreur de Ben Tawit, à qui ils se fient sans revenir au manuscrit.

38 Seul (Pr) précise *akbar* (supérieur) et garde *ahma* (plus important).

39 De là l'accord (*ittifâq*) entre intériorité et formes extérieures (*supra*). Y. Özer oublie en anglais « même si les deux types de règles sont importants » nous arrêtons ici nos notes sur la trad. anglaise.

40 *mabda* : terme qui n'est pas ici dans l'usage qu'en font les philosophes de la *falsafa*, mais dans le lexique propre à l'auteur : cf. [14b] qui lui associe le terme *maṣdar*, « source, origine, référence » qui en grammaire arabe donne le *masdar*, nom d'action.

41 *sallâ allahu 'alayi wa sallam* : Que la paix et le salut de Dieu soient sur lui ! Formule implicite dans toute notre traduction Le début de ce *ḥadith* est cité plus loin.

42 *quwwa* : double sens de « force, puissance » (cf. *Coran* (**18**, 39) : « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu ») et de « faculté » : de mémoire (*quwwa al - ḥâfiẓa*).

Le second type de responsabilités est régi par les règles qui gouvernent les actes dans l'intériorité. Les dispositions des actes, au for intérieur, sont la foi et ce qui impacte le cœur[36] par différents traits de caractère, tantôt dignes d'éloges, comme la tempérance, la justice, le courage, la générosité, la pudeur ou la patience, et tantôt blâmables, comme la vanité, l'orgueil, l'hypocrisie, la jalousie ou la haine[37].

I – 1 – 1 . 1. 1 : LA MÉTAPHORE DE LA BOUCHÉE

Pour le Législateur, le type de règles qui gouvernent les dispositions intérieures des actes bénéficie d'un statut supérieur[38] au type de règles qui gouvernent les formes extérieures des actes et revêt une importance plus grande, même si les deux types de règles sont importants[39]. La suprématie de l'intériorité sur les formes extérieures vient de ce que l'intériorité exerce son ascendant sur les formes extérieures ; ainsi les dispositions intérieures des actes constituent le principe[40] des actes, alors que leurs formes extérieures en sont les traces visibles, de sorte que si le fondement intérieur est sain, la trace visible l'est aussi, alors que s'il est corrompu, elle l'est aussi. Tel est le sens de ce *ḥadith* du Prophète[41] :

[1] « En vérité, le corps a un noyau interne [*litt*. « une bouchée de chair mâchée »] **[48]** qui, s'il est sain, fait que tout le corps l'est et s'il est corrompu, fait que le corps l'est aussi, et ce n'est autre que le cœur. »

Explicitons cela davantage. Dieu a créé, dans l'âme humaine, des instincts et des facultés[42] qui, par nature, sont amenés nécessairement à rechercher ce pour quoi ils ont été conçus et où ils trouvent, s'ils l'obtiennent, leur perfection et leur finalité.

فغريزة الغضب تطلب التشفي والانتقام وفيه كمالها ولذتها. وغريزة الشهوة تطلب اللذة بالمأكول والمنكوح وتحصيل كل ملائم[43] وغريزة العقل[44] تطلب تحصيل العلم والمعرفة[45] ولمّا ركب[46] الله فيه من محبة الكمال لايزال يتحرك فكل متحرك فيه الى تحصيل كماله والفكر[47] خادمه في جميع ذلك يركب ويحلل ويجمع ويفصل فيتصور عداوة شخص ما فيحرك الجوارح للانتقام منه ويتصور جمال الشخص وكمال صورته فتتحرك الجوارح لتحصيل ذلك وكذالك الغذاء والنكاح وغيرهما يود نيله وانفراده به ويغتم بذالك وكذالك يؤسفه شخص فيتصور الانتقام منه ويتوهم الكمال في نفسه فيعجب بذاته ويزدري غيره فيتوهم قصوره بالنسبة اليه[48]. وتطلب غريزة العقل أيضا مقتضى طبعها وهو المعرفة والعلم فتحرك الفكر الى تحصيله وتشتاق[49] الى الكمال الأعلى[50] بمعرفة خالقها إذ لا ترى موجودا أكمل منه[51] فلا تزال تطلع الى جانبه[52] بتصورات وأفكار يتعاقب عليها تلمح في ذالك وتسري وتعيد وتبدي وحركاتهما في جميع هذه الأمور متواترة مترادفة لا تفتر طرفة عين[53] ولا

---

43 Segment différent dans R1 et R2 (*wa bi-l-jumla taḥṣîl al-malâ'im*). Youmna Özer l'isole (« *In short, the instinct demands what befits its own nature* ») alors qu'il se rattache à la phrase.

44 ‘*aql* : l’un des membres du quatuor d’organes de « l’appareil » de l’âme, « bienfait divin », dans le lexique de l’auteur.

45 *‘ilm* et *ma‘rifa* : deux mots aux connotations diverses, suivant le contexte.

46 *rakaba* avec la proposition *fi*, comme dans le *hadith* « Par Celui qui a *mêlé* l'âme au corps ! » (K.) et « Dieu *a façonné* l'homme selon son bon vouloir » *Coran* (**82**, 8). Avec quoi le cœur a été mêlé, façonné ? Avec « l’amour » (*muḥibba*) et pas n’importe lequel : « l’amour de la perfection » (*muḥibba al-kamâl*). L’auteur file la métaphore de la bouchée de chair mâchée à savoir le terme *muḍgha* du *ḥadith* suscité dont il veut livrer le « s*ecret* » (*sîr*).

47 La pensée discursive, élément par élément, décrite ici est celle que les philosophes, depuis Platon, opposent à la pensée intuitive, compréhension globale du tout.

48 Le registre de l’image et de la représentation évoque un « théâtre de l’esprit » (expression de Hume) : il se « *figure* », se « *représente* », *« selon son opinion »* : le vocabulaire met l’accent sur l’opinion, le point de vue : le regard part de l’intérieur de la personne selon son ressenti et non de ce qu’on en voit de l’extérieur par les formes extérieures.

49 *ishtâqa* : forme intensive de *tâqa* : enflammé d'un vif désir (L) désirer ardemment (K)

50 *al-kamâl al-a'lâ* : la perfection la plus haute que l’esprit peut atteindre est la connaissance la plus parfaite de ce qu'il existe au monde de plus parfait : Dieu. Ibn Khaldûn suit Ghazâlî (cf. note suiv.).

51 Cf. GHAZÂLÎ : « *le meilleur et le plus noble savoir est la connaissance de Dieu* », *Iḥyâ’*

52 (*taṭala‘a ilâ jânibihi*) remplacée par : « *all this activity is aimed towards drawing nearer her Creator* » (Ad), ou en confondant deux sens du verbe *ṭala‘a* : « *s'élever vers Sa Majesté* » (Pe) ou maladroite : « *scruter de Son côté* » (Ch) Nous arrêterons aussi notre comparaison avec la traduction d’E. Chaumont (Ch), la première traduction française du *Shifâ’* (cf. commentaire).

53 Métaphore du clin d'œil non traduite par Youmna Adal, pourtant d’une grande importance chez notre auteur, qui file la métaphore de la permanence du regard dans l’œil de la conscience morale

Ainsi, l'instinct de l'irascible est par nature porté vers la vengeance et la revanche, où il se parachève en s'assouvissant. De même, l'instinct de la concupiscence réclame la nourriture, le sexe, et ce vers quoi sa nature l'appelle[43]. Quant à l'instinct de l'intellect[44], il se met en quête de la science et de la connaissance[45].

Du fait que Dieu a mêlé l'amour de la perfection en l'âme, en la façonnant[46], l'homme est engagé dans un perpétuel mouvement de perfectionnement. Il ne cesse d'actionner tout ce dont il dispose pour se mouvoir vers sa perfection, en se servant de la pensée discursive[47], qui compose et décompose, réunit et sépare.

Par exemple, il s'imagine qu'une personne l'a en aversion, et aussitôt, il se met en action pour se venger d'elle. Ou bien, il se représente la beauté et la plastique parfaite d'une autre, et cherche à tirer plaisir de sa compagnie. Ou encore, voyant des mets savoureux quand la faim se fait sentir, il fait tout pour les obtenir.

Ou bien, s'imaginant avoir trouvé la perfection idéale chez quelqu'un, il éprouve le désir de s'isoler avec lui : il le harcèle, prend ombrage de rivaux dont il tente de se débarrasser.

Ou au contraire, il se figure que la perfection est en lui-même, en tire vanité et se met à concevoir du mépris pour autrui que, dans son esprit, et selon son opinion, il se représente[48] alors comme étant inférieur à lui.

Comme les autres, l'instinct de l'esprit est amené nécessairement à rechercher ce pour quoi il a été conçu, à savoir la connaissance et la science, et pour les atteindre, il actionne la pensée discursive. Il désire, par-dessus tout[49], la perfection la plus grande[50] laquelle, pense-t-il, est la connaissance de son Créateur, étant donné qu'il ne peut rien se figurer de plus parfait que Lui[51]. C'est pourquoi, l'esprit cherche sans cesse à se mouvoir en direction de sa perfection[52], par le biais de pensées et de représentations qu'il utilise tour à tour et qui se consolident mutuellement, se trament, se font et se défont sans relâche, ne serait-ce l'espace d'un clin d'œil[53], en mouvements incessants et continus. Aucune paresse ni aucune lassitude ne l'affectent, contrairement aux membres et aux corps.

يلحقها من الكسل والملل ما يلحق الجوارح والأعضاء وهي متنقلة دائما أسرع من ايماض البرق وحركة الرمال[54] بالريح ولذالك[55] كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر في دعائه:

[2] " يا مقلب القلوب" [3] ويقسم في أكثر من مرة بقوله: " لا ومقلب القلوب: [4]ويقول صلى الله عليه وسلم: " قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن".

[3b]

I – 1 – 1. 1. 2

ثم ليس كل ما يظن القلب من هذه الغرائز أنه كمال له ولذة فهو كمال له ولذة باعتبار الأجل[56] وحياته الدائمة التي أخبر الشارع بحال سعادته فيها وشقاوته فإنه إنما أدرك اللذة في هذه الغرايز باعتبار عاجله وحاضره وبقي ما يحصل في القلب من آثار[57] هذه الأفعال وما يتلوّن به[58] من الهيئات[59] التي تكون له في الأجل خيرا ونعيما أو شرا وعذابا[60] حتى في غريزة العقل بما يحصل فيها من العقاب والتصورات في جانب خالقها فمنها ما هو مفض الى السعادة ومنها ما يفضي الى الشقاء.

(*wara'*) et le regard de Dieu. Elle est présente à l'appui de la même idée dans certains manuscrits de la *Muqaddima* : « [L'homme] pense constamment […] sans jamais s'arrêter même l'espace d'un clin d'œil. En fait, la pensée est plus rapide qu'un clignement de paupières » (*LE*, p. 1360).

54 « *la dispersion du sable par le vent* » évoque les dunes du désert ; c'est une référence implicite à deux *hadiths* : le cœur est tel *« une plume sur un sol désertique, bousculée par le vent* » ou « *le vol de l'oiseau, il se renverse à chaque instant* » (*Iḥya ibid*., p.734), intertextualité non encore signalée car le mot sable (*rimâl*) est lu par traducteurs et éditeurs *dhubâl* (R2) (Pe) (Ad) ou *dubâl* (R1).

55 (Pé), (Ad) ne vont pas à la ligne, créant la confusion par rapport aux hadiths qui portent sur toutes les facultés de l'âme et pas seulement l'esprit : cf. GHAZÂLÎ (*ibid*., p. 734), BUKHÂRI, THIRMIDHÎ, MUSLIM . Leur signification en est que l'âme « *tergiverse sans cesse* » (GHAZÂLÎ, *ibid*., p.737).

56 La vie d'ici-bas (الْعَاجِلَةَ) (*al- 'âjila*) dans le *Coran* (**17**, 18) (**75**, 20) (**76**, 27) est opposée à vie future (*al-akhira*) (الْآخِرَةَ) ; et chez l'auteur à : (الأجل) (*al- ajil*). (*ẓanna*) c'est par pure opinion que l'homme pense savoir ce qu'est le bonheur, l'âme et ce qui relève de l'indicible.

57 *athâr* : nous laissons le sens littéral (traces) explicité ensuite par l'auteur.

58 Ou « couleurs » : l'auteur file-t-il ici la métaphore des couleurs ? La préposition *bi* et la métaphore des teinturiers, à venir, pourraient inciter à le penser.

59 (*al-hay'āt*) : dans le lexique du *Shifâ'* ; au sing. « disposition intérieure » par Arkoun, dans le lexique du *Traité d'Éthique* de Miskawayh (*ibid*., p. 196, cf. commentaire)

60 Nous soulignons cette phrase qui fait écho à la différence entre « dispositions permanentes » et « déclaration verbale » de la *Muqaddima* : cf. commentaire.

L'esprit va et vient en permanence, plus vif que le flamboiement de l'éclair ou la dispersion du sable par le vent, dans le désert[54]. Plusieurs *ḥadiths* corroborent cela[55]. Le Prophète invoquait souvent :

[2] « Ô Toi qui retournes les cœurs ! »

Le Prophète prêtait serment fréquemment par :

[3] « Non ! Par Celui qui retourne les cœurs ! »

Et il disait :

[4] « Le cœur du croyant est entre deux doigts de la main du Miséricordieux ! »

[3b]

I – 1 – 1 . 1. 2 : LES DISPOSITIONS PERMANENTES DE L'ÂME

Cependant, il est faux de penser que tout ce que l'âme s'imagine, instinctivement, une perfection ou un plaisir ici-bas, s'avère effectivement une perfection et un plaisir, à échéance de l'au-delà et de la vie éternelle[56]. Seul le Législateur nous informe de quel sera le bonheur ou le malheur, dans l'au-delà. L'âme ne peut tirer de jouissance de ses instincts et ne prend conscience de sa situation dans la vie d'ici-bas qu'à l'instant présent, et de façon éphémère.

Les seules choses durables sont les « traces »[57] des actes en l'âme, autrement dit les différentes marques[58] qu'ils laissent en elle sous forme de dispositions permanentes[59] qui seront, dans l'au-delà, les dispositions du bien et de la félicité, ou du mal et des tourments[60]. En particulier, concernant les dispositions de l'instinct de l'esprit, qui tiennent aux croyances et aux représentations que l'esprit humain se forge à propos de son Créateur, certaines mènent au bonheur éternel et d'autres, au malheur.

ولا طريقة[61] الى[62] ما فيه السعادة باعتبار الأجل من الأعمال الباطنة كلها بل[63] والظاهرة إلا الشرع.

I – 1 – 1 . 1. 3

فيبين[64] رسول الله صلى الله عليه وسلم المحمود من المذموم وميز الخبيث من الطيب ونبه على أن شأن[65] الأعمال الباطنة أهم لأن الباطن أصل الاستقامة[66] ومنبع الصلاح والفساد لجميع الأعمال كما مر في الحديث قبل بقوله صلى الله عليه وسلم أن في الجسد مضغة (الحدث)[67]. والسر في ذلك أن المطلوب من استقامة الجوارح إنما هو حصول آثار[68] الاستقامة في النفس عودا بعد بدء ثم يتضاعف[69] بالتكرار حتى تتمكن الهداية وتصدر عنها الاستقامة في جميع أعمالها من غير تكلف وقد قال صلى الله عليه وسلم[70]:

[5] أن الله لا ينظر الى صوركم وأعمالكم ولاكن ينظر الى قلوبكم.

ومن هنا كان الإيمان رأس الأعمال وأرفع مراتب[71] السعادة لأنه أرفع الأعمال الباطنة كلها فكيف[72] الظاهرة.

---

61 *ṭarîqa* : « voie » ou « moyen »(Pé, p. 108) Il n'identifie pas le jeu de mots avec la Voie (du soufisme). Le sens de Voie ici (il faut garder la majuscule) *est* la Loi divine. Le « et » du titre forgé *La Voie et la Loi* est un effet de style qui tombe à plat : cf. commentaire. Nous soulignons.

62 [معرفة] *ma'rifa* absent de Pr, présent dans R2.

63 Première occurrence « *a fortiori* » qui revoie à la concordance, à l'accord (*ittifâq*) entre l'apparent et le caché des actes, où l'intention anime le geste, et se renforce grâce à lui, en s'en servant.

64 *bayân* : racine coranique

65 *shâ'an* : pas « œuvre » (redondant avec *'amâl*) mais au sens *Coran* (**55**, 29) : « *état*, *condition* » (K.) ; *Coran* (**10**, 61) : « *situation* » (Ham.) « *statut* » légal de la morale

66 La droiture donne son nom au « combat de la droiture » du combat dans l'âme.

67 *litt*. « morceau de chair mâché » du *ḥadith* [1]; seul Pr reprécise *muḍgha* (mal écrit dans R1 et R2).

68 *athâr* « traces » dans son sens figuré moral de ce qui marque (ou « colore ») le cœur (ou l'âme).

69 Racine (*ḍâd*, *'ayn*, *fâ*) coranique, le bienfait de la répétition conduit à la multiplication des effets positifs *Coran* (**57**, 11) (**64**, 17) ; voir la métaphore de l'orphelin (cf. *supra*.)

70 Pr confirme R1 et R2 L'auteur le cite peut-être de tête, dans le sens de la mise en avant du cœur et donc des intentions au profit des gestes. En effet, la version rapportée par MUSLIM 2564c dit : « Dieu ne regarde ni votre apparence ni vos richesses mais Il regarde vos cœurs et vos œuvres ».

71 *marâtib* : le bonheur a des degrés, de même que la foi : « La foi, qui est le fondement et la source de toutes les obligations, […] a plusieurs degrés (*marâtib*) » (Pléiade., p. 895) cf. commentaire.

72 « *a fortiori* », renvoie à la primeur de l'intention (cf. *infra* et *supra*)

Il n'existe pas d'autre Voie[61] **que la Loi divine pour gagner le bonheur éternel,** et savoir[62] comment agir pour l'atteindre, aussi bien dans les dispositions intérieures des actes qu'*a fortiori*[63] dans les formes extérieures.

I – 1 – 1 . 1. 3 : LA FOI, PLUS HAUT DEGRÉ DES DISPOSITIONS DE L'ÂME

C'est pourquoi, le Prophète a clairement distingué[64] entre les actes louables ou blâmables. Il a distingué ce qui répugne à Dieu de ce qui Lui est agréable. Avant tout, le Prophète est venu alerter sur la plus grande importance que revêt le statut[65] des dispositions intérieures des actes. En effet, l'intériorité est le siège de la droiture[66] et le lieu d'où émane la vertu ou la corruption, pour tout acte, dans le *ḥadith* suscité[67]. Le sens profond, le « secret » en est le suivant. Si la droiture est requise dans ce que font les membres du corps, c'est en tant que manifestation visible de la droiture en l'âme ; au for intérieur, c'est elle qui lui permet d'obtenir les « traces » des dispositions permanentes[68], qui par effet de répétition, viendront se multiplier[69] d'elles-mêmes. Alors, la guidance s'installe fermement en l'âme, et la droiture émane d'elle en tous les actes, de façon spontanément morale, selon cet autre *ḥadith*[70] :

[5] « Dieu ne regarde pas l'aspect extérieur de vos personnes, ni de vos œuvres, mais il regarde vos cœurs ».

Il s'ensuit que la foi se place en tête de toutes les œuvres ; elle assure le plus haut degré[71] de félicité, car elle occupe le plus haut degré des dispositions intérieures des actes, et donc *a fortiori*[72] des formes extérieures.

I – 1 – 1 . 2

ثم أن الصحابة رضوان الله عليهم[73] لما شرح الله صدورهم للإسلام[74] وقبلوا أمر نور الهداية[75] ما كانوا فيه على بينة من ربهم[76] صرفوا الاهتمام الى أعمال الباطن أكثر من أعمال ~~الباطن~~ الظاهر[77] فكانوا يراعون[78] أنفسهم[79] ويراقبون[80] خطراتهم ويحذرون غوائل قلوبهم وفي هذا كانت أكثر مفاوضاتهم وفزع بعضهم الى بعض للمعاونة على البر والتقوى[81] ومعظم تحرزهم من فلتات تلك الخطرات

I – 1 – 1 . 2. 1

واعتبر ذلك في مثل سؤال عمر بن الخطاب لحذيفة رضي الله عنهما وقد ذكر حذيفة [ص**49**] المنافقين وأشار الى ما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأنهم فقال له عمر: "ما اشتكى اليه\نشدتك الله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض هل تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمّاني فيهم؟ قال: لا، ولست أبري بعدك أحدا ." فانظر الى حذر عمر رضي الله عنه من بعد النفاق وتأمل ما هو تجده ما يحذر من خصال الأعمال الباطنة المذمومة[82] المجنبة ويعرفك ذلك أن شأنها مهم وخطرها في

---

73 Comme pour le Prophète, la formule rituelle de respect à la suite du nom des Compagnons (Que Dieu soit satisfait d'eux !) est implicite dans toute notre traduction.

74 L'intertextualité avec le *Coran* est soutenue, ici par exemple *Coran* (**39**, 22) ; elle définira le rôle de la conscience morale (*wara'*) et tranche avec le vocabulaire inventé par les soufis ; L'auteur ancre dans la *charia* le devoir moral du soin à l'intériorité y compris dans les termes pour le décrire.

75 La lumière de Dieu est celle de Sa guidée dont *Coran* (**61**, 8-9)

76 Dont *Coran* (**11**, 17)

77 « rature propre » du copiste Pr (mot rayé de sa main [~~الباطن~~] (cf. commentaire).

78 *ra'a* racine *(ra, 'ayn, ya)* a donné *ri'âya* « observance » [des droits de Dieu], dans le titre de MUḤÂSIBÎ œuvre citée en exemple comme référence de la littérature morale.

79 *nafs* : l'homme en tant que sujet honore les devoirs prescrits par Dieu envers soi-même, ses engagements moraux selon *Coran* (**70**, 32) (**23**, 8), (**57**, 12) (أنفسهم) sens réfléchi de s'observer, respecter l'intégrité de sa personne, scruter son âme, dans un examen de conscience perpétuel.

80 *raqaba*, racine coranique *Coran* (**20**, 94) (**9**, 10), qui fait écho à *ra'a* ; la forme III, dont le nom d'action *murâqaba* est la conscience qu'a l'homme d'être observé par Dieu en permanence, sera repris dans la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*)

81 Selon *Coran* (**5**, 2) : intertextualité présente uniquement dans le manuscrit de Princeton (Pr).

82 *madhmûm* : blâmable, répréhensible, l'un des termes d'évaluation des actes, venant étoffer le lexique des cinq critères d'évaluation des actes (cf. *supra*, commentaire)

I – 1 – 1 . 2 : Le combat dans l'âme des Compagnons

Quant aux Compagnons du Prophète[73], après que Dieu leur eut *ouvert la poitrine à l'islam*[74], ils reçurent *la lumière de la guidée*[75]. Leur parvint alors *un signe évident de leur Seigneur*[76] qui les poussa, dans leurs actes, à s'attacher en priorité à l'intériorité, au détriment des formes extérieures[77]. De ce fait, *ils honoraient leurs engagements*[78] envers eux-mêmes[79], *ils scrutaient en permanence et dans l'appréhension de la colère de Dieu*[80] les sollicitations de leurs pensées, en se méfiant des vices cachés en leur âme. Ces considérations accaparaient toutes leurs conversations, qui portaient essentiellement sur la crainte de la perdition de l'âme, et les poussait à *s'entraider mutuellement dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété*[81]. Ils se souciaient, avant tout, de se protéger des incitations néfastes de leurs pensées.

I – 1 – 1 . 2. 1 : LA QUESTION DE 'UMAR À ḤUDHAYFA

Prenons l'exemple de la question de 'UMAR IBN AL-KHAṬṬÂB à ḤUDHAYFA, qui discutait [avec d'autres Compagnons] **[49]** au sujet des hypocrites, dont il avait entendu le Prophète donner la liste :

— Par Dieu, s'exclama 'UMAR, et par le ciel et la terre qui subsistent par Sa permission, le Messager de Dieu m'a-t-il nommé ?

— Non, rétorqua ḤUDHAYFA. Mais après toi, je n'innocenterai plus personne [inutile que d'autres me posent la question] !

Voyez combien 'UMAR craignait l'hypocrisie, et cherchez en quoi il faut se méfier d'elle, dans les actes, par rapport à ses aspects répréhensibles[82] dans l'intériorité. Vous réaliserez alors ce qu'est vraiment l'hypocrisie et le grand risque qu'elle fait courir envers l'obtention de la

الدين[83] عظيم إذ لو كان مراد عمر وحذيفة بهذا النفاق مدلول المشهور اليه هو اظهار الاسلام واضمار الكفر كما كان في منافقي المدينة[84] وغيرهم لما حذر عمر من ذلك فزع فيه الى علم وحذيفة وهو يعلم من نفسه أنه براً منه

وكيف يخفى ذلك على عمر وكل واحد يعلم من نفسه ما أكّد وما أبدا والذي حذره عمر صنف آخر من النفاق وهو ما يكون من أعمال الباطن من خفايا المهلكات مما يقع فلتة ولا يعلمه الانسان من نفسه

ويعلمه النبي صلى الله عليه وسلم[85] باطلاعه على القلوب بمعاينته الأعمال وأسرارها بما خص الأنبياء من ذلك.

I – 1 – 1 . 2. 2

وساغ اطلاق اسم النفاق على هذا الصنف من الأعمال لما فيه من مخالفة مضمن[86] الباطن من ظاهر الدعوى لأن دعوى المؤمن الاستقامة وهي ظاهر حاله وما يقع من خفيات الفلتات الباطنة الفادحة في الاستقامة - وإن لم تقع باختياره[87] - فهي مضمرة في القلب فأشبه النفاق من وجه مخالفة باطنه لظاهره فتجوز باسمه إليه وإن كان الفارق النفاق المشهور بأن هذا الخفي من العمل المذموم ولم يتفطن له المكلف[88] الا لأنه مأمور ببذل المجهود \ الجهد[89] في مراعاة أحوال الباطن

---

83 *dîn* : au sens coranique de : [Jour de la] rétribution *Coran* (**1**, 4) (**95**, 7), c'est le Jour Dernier où Dieu rétribuera les actes : l'hypocrisie dont il est question ici, fera obstacle.

84 *Coran* (**49**, 14)

85 Rappelons ici que la formule rituelle de salutation et de respect envers le Prophète est implicite.

86 *Litt*. « violation d'intégrité », c'est l'atteinte à l'intégrité de l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures (*ittifâq*) une violation qui est décrite plus loin sous la forme d'un manque d'alignement (*muḥâdhât*) (محاذاة) : l'hypocrisie, qui est le manque de sincérité dans les actes, est un défaut d'alignement entre l'intention et le geste.

87 Première occurrence ici du mot « libre-arbitre » ; Ce « peu importe » s'entend bien sûr par rapport à la qualification d'hypocrisie ; car il importe, au contraire, d'élargir le champ d'action du libre-arbitre pour justement éviter de telles erreurs et réduire l'hypocrisie ! Tel est le rôle du combat dans l'âme, illustré par la question de 'Umar – la morale est énoncée ici selon les références islamiques.

88 Le *mukallaf*, l'homme vertueux, est le vrai « héros » du livre et non pas le soufi**.**

89 (*majhûd*) (Pr) synonyme de *jihâd* (R1, R2, BT) sans la particule *al-nafs*, implicite dans tout le Traité ; le *Livre de la Guérison* est un traité sur le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) de la *charia*.

rétribution, au Jour Dernier[83]. En effet, si 'UMAR et ḤUDHAYFA parlaient de l'hypocrisie au sens courant (qui consiste à professer en public l'islam en restant impie au for intérieur, comme, entre autres, les hypocrites de Médine[84]), alors 'UMAR n'aurait eu ni à s'en inquiéter, ni à interroger ḤUDHAYFA, puisqu'il savait parfaitement qu'il en était exempt. D'ailleurs, comment 'UMAR aurait-il pu ignorer ce que tout le monde est susceptible de connaître : le commun des mortels ne sait-il pas ce qu'il choisit délibérément de révéler au grand jour ou de garder secret ? Non, ce que craignait 'UMAR était un autre genre d'hypocrisie, latent, qui survient à l'improviste dans certains actes fatals à l'homme de foi, commis par inadvertance. L'homme lui-même ne les connaît pas.

Le Prophète[85] les connaissait par sa faculté de mettre les âmes à nu et sa science certaine de leurs actes et des moindres de leurs secrets, et ce, grâce aux dons que Dieu n'a accordés qu'aux prophètes.

I – 1 – 1 . 2. 2 : LA « PETITE HYPOCRISIE »

En raison du défaut d'alignement[86], dans les actes, entre l'intériorité et les formes extérieures, l'usage dérivé du mot « hypocrisie » s'est imposé. La prétention de l'homme de foi à la droiture, dans son comportement extérieur, se trouve en désaccord avec son intériorité, par la présence d'un effet contraire. Peu importe que cet effet contraire échappe au libre-arbitre[87], du moment qu'il se trouve à l'état latent, dans l'âme : le résultat ressemble quand même à de l'hypocrisie, à cause du manque d'accord, dans les actes, entre l'intériorité et les formes extérieures. Ainsi, l'usage dérivé du terme « hypocrisie » s'est imposé, différent du sens commun. Étant donné que, dans les actes, l'écart entre l'intériorité et les formes extérieures passe le plus souvent inaperçu, aux yeux de l'homme soucieux de sa vertu (*mukallaf*)[88], celui-ci a reçu pour devoir de le traquer, et de mener l'effort sur soi du combat dans l'âme, le *jihâd* [*al-nafs*][89].

وحمله على الاستقامة ليستقيم به الظاهر وينجذب بالكلية الى الهداية[90] والسعادة فإن مسته غفلة أو تراخٍ[91] في هذا الواجب المتعين كما منافق.

I – 1 – 1 . 2. 3

وهذا كما أطلق اسم الرياء عن الشرك لما فيهما التشريك في الوجهة بالعبادة فإن المراد بعبادته لم تخلص الى الله وجهته بل هو متوجه مع ذلك الى غير الله تعالى فصار كالمشرك العابد الاهين اثنين[92] فساغ اطلاق الشرك عليه كما ورد في قوله صلى الله عليه وسلم:

[6]" الرياء الشرك الأصغر."

[4b]

I – 1 – 1. 2. 4

وهذه كلها أدلة واضحة على أن شأن الباطن أعظم وعلاجه أهم.

ولنأتِ في ذلك بمزيد بيان وذلك أن الأعمال الظاهرة كلها في زمام الاختيار وتحت طوع القدرة البشرية وأعمال الباطن في الأكثر خارجة عن الاختيار متعاصية على الحكم البشري إذ لا سلطان له على الباطن وترجع الأعمال الظاهرة إليه لأنها تحت سلطانه وطوع إشارته وفي زمام اختياره.

---

90 Place laissée en blanc par le copiste Pr sur ce mot illisible dans la source recopiée

91 *tarâkha* est synonyme de *ghafla*, ici avec le sens d'inaction, laisser-aller, laxisme, indolence – on peut lui prêter le sens moderne de « procrastination » : remise à plus tard de ce qu'on peut faire le jour même. La conscience morale (*wara'*), est opposée à la négligence (*ghafla*) et à la procrastination, contrairement au soufisme qui l'opposent au *dhikr* (quand le soufi répète inlassablement une même formule de litanie) : l'opposition *ghafal wara'* est l'une des caractéristiques de la pensée de l'auteur (cf. Commentaire).

92 À savoir Dieu, en apparence, et ses propres intérêts ou ceux d'autrui, quand sa dévotion a pour but de bien se faire voir ou d'obtenir les bonnes grâces d'autrui, par exemple.

Le combat dans l'âme consiste à appliquer une étroite surveillance sur les différents états de l'intériorité, pour la conduire à la droiture puis, par effet d'entrainement, redresser l'extériorité, afin d'aboutir à ce que toute la personne se trouve sur la voie de la guidée[90] et la félicité. Si, par oubli ou procrastination[91], l'homme vient à manquer au devoir qui lui incombe d'accomplir l'effort sur soi du combat dans l'âme, il sera alors tenu pour hypocrite.

I – 1 – 1 . 2. 3 : LA FAUSSE DÉVOTION

Comme on a donné à l'associationnisme le nom d'hypocrisie, car dans les deux cas, il existe une forme d'association dans la façon de percevoir la dévotion – de ce fait, cette forme de dévotion ne peut pas être sincère envers Dieu, mais elle est orientée vers quelques chose qui n'est pas Dieu. Celui qui se comporte ainsi devient semblable à l'associateur qui sert deux causes associées[92]. L'emploi du nom d'associationnisme trouve donc bien sa justification, selon ce *ḥadith* :

[6] « La fausse dévotion est le petit associationnisme ».

[4b]

I – 1 – 1. 2. 4 : LE COUPLE DES ACTES (GESTES, INTENTION)

Ce qui précède a fourni des preuves très claires sur le fait que ce qui, dans les actes, relève de l'intériorité, est le plus fondamental : son traitement prime sur tout le reste.

Achevons nos éclaircissements. La différence entre l'intériorité et les formes extérieures, tient à ce que celles-ci, le plus souvent, sont du ressort du libre-arbitre de la volonté humaine alors que l'intériorité, la plupart du temps, en est exclue. D'un côté, l'homme n'exerce qu'un pouvoir limité sur son intériorité, et de l'autre, dépendent de lui tous ses gestes, puisque ces derniers, nous l'avons vu, tombent sous son emprise en entrant d'emblée dans le champ de son libre-arbitre.

ولهذا كانت النية[93] التي هي مبدأ[94] الأعمال أصلا في العبادات عند الشرع وروحا[95] لها حتى أن العمل إذا خلا منها بطل ولا يعتد به المكلف في الامتثال وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم[96]:

[7]"إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله (ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه)."

I – 1 – 2

فلما بوح[97] الصحابة رضوان الله عليهم وجلا العصر التالي لعصرهم تلقى أهله هدى الصحابة مباشرة وتلقيناً وتعليماً وقيل لهم التابعون[98] ثم قيل لأهل العصر الذين بعدهم أتباع التابعين[99].

ثم اختلف الناس وتباينت المراتب وفشا الميل عن الجادة[100] والخروج عن الاستقامة[101] ونسي الناس أعمال القلوب وأغفلوها وأقبل الجمع الغفير على صلاح الأعمال البدنية والعناية بالمراسم الدينية من غير التفات الى الباطن[102] ولا اهتمام

---

93 *niyya* **:** le *Shifâ'* est un long commentaire du *ḥadith* sur l'intention .

94 *mabda* **:** on retrouve le terme qui a été appliquée plus haut à l'intériorité par rapport aux formes extérieures et que nous traduisons selon le lexique de ce Traité et le rapprochement qui sera fait avec le terme *masḍar* en [14b]

95 *rûḥ* : les intentions sont « l'esprit » des actes quand les gestes en sont la lettre !

96 Ce *ḥadith* très célèbre est souvent gravé dans les mosquées dont par exemple El Azhar au Caire le plus ancien centre culturel islamique après la *Quaraouiyne* à Fès L'accent mis sur l'intention est renforcé par l'exemple choisi dans le *ḥadith* lui-même qui met en avant l'intention dans le pèlerinage, dont elle est le premier pilier. Notons les deux mots qu'a la langue arabe pour « actes », (*fa'al*) et (‘*amal*), cf. Commentaire.

97 Mot difficile à lire dans toutes les sources y compris Pr.

98 *Tabi'ûn* : la liste est connue ; parmi eux figure Uways al-Qadari dont il sera question en Partie II ; successeurs des Compagnons, ils les ont connus mais pas le Prophète.

99 Successeurs des successeurs, leur liste est également connue (cf. note préc.)

100 *jâdda* : « voie royale » (cf. Partie II) : celle de la *charia* est la droiture (cf. note suiv.)

101 *istiqâma* : la droiture, terme essentiel du *Shifâ'* (note préc.).

102 *bâṭin* : l'intériorité, renvoie à l'élément implicite de la comparaison qui va suivre sur les charbons ardents qui est leur « ardeur » comparée à la « ferveur » envers Dieu (*supra*) et non « [les exigences de] leur religion » dont il ne faudrait pas perdre « la moindre parcelle » (Pé, *ibid*. p. 111 et note 19 p. 264)

Tout repose sur l'intention (*niyya*)[93]. En effet, l'intention, source originelle[94] des actes, pour le Législateur, est le fondement des devoirs religieux. L'intention est l'esprit[95] des actes, à telle enseigne que les actes dépourvus d'intention sont considérés comme nuls et non avenus, avec pour conséquence, pour l'homme soucieux de sa vertu (*mukallaf*) qui en est l'auteur, de ne pouvoir se prévaloir de leur accomplissement, selon ce *ḥadith*[96]:

[7] « Assurément, les actes ne [valent que] par les intentions, car chacun ne comptera à son actif [au Jour Dernier] que ce qu'il aura effectivement eu l'intention [de faire]. Ainsi, le pèlerinage effectué pour Dieu et pour son Prophète sera effectivement compté pour Dieu et pour son Prophète à celui qui l'aura accompli dans cette intention. En revanche, à celui qui l'aura accompli dans une autre intention, qu'elle soit d'ordre matériel ou pour contracter un mariage, son pèlerinage ne lui sera compté que pour ce qu'il aura réellement eu l'intention de faire ».

I – 1 – 2 : Les premiers soufis

Après le temps[97] des Compagnons du Prophète, arriva l'époque suivante où la guidée subsistait par des explications et des enseignements reçus directement des Compagnons. Les gens de cette époque ont été appelés les « suivants »[98]. Puis après eux, ceux de l'époque suivante ont été appelés les « suivants des suivants »[99]. Par la suite, les gens ont commencé à se diviser. Leurs rangs se sont dissociés. Ils ont dévié de la voie royale[100] (*jâdda*) de la droiture (*istiqâma*)[101], dont ils sont sortis. Les gens ont négligé l'intériorité de leurs actes, et de ce fait, ils ont cessé de s'y intéresser. Le plus grand nombre s'est concentré sur la conformité physique des actes et sur le bon accomplissement des cérémonies religieuses, sans considération pour l'intériorité[102] ni pour sa bonne tenue.

بصلاحه وشغل الفقهاء[103] بما تعم به البلوى من أحكام المعاملات والعبادات الظاهرة حسبما طالبهم بذلك منصب الفتوى وهداية الجمهور. **فاختصر** أرباب القلوب[104] باسم الزهاد والعباد وطلاب الآخرة فانقطعوا[105] الى الله قابضين على أديانهم[106]

[8]" كالقابض على الجمر"

حسبما ورد.

ثم طرقت في آفة البدع [ص**50**] في المعتقدات وتداعي العبادة[107] والزهد المعتزلة والرفضة والخوارج فلم ينفعهم اصلاح أعمالهم الظاهرة ولا الباطنة مع فساد الاعتقادات التي هي رأس الأمر.

فانفرد خواص السنة المحافظون[108] على أعمال القلوب[109] المهتدون بالسلف الصالح[110] في أعمالهم الباطنة والظاهرة.

وسمّوا بالمتصوفة قال الأستاذ أبو القاسم القشيري:" اشتهر هذا الاسم قريب المائتين من الهجرة."

---

[103] *fuqahâ'* juristes.

[104] '*arbâb al-qulûb* : *litt*. « seigneurs des cœurs »

[105] *qaṭa*' (forme VII) avec *ilâ* : ils plaçaient Dieu au centre de leurs préoccupations en se coupant de toute autre : cf. *mukhliṣîn lahu al-dîn*, exp. coranique récurrente liée à la ferveur du monothéisme pur (*ikhlâṣ*) et donc à l'unicité de Dieu (cf. commentaire)

[106] Le début de cette tradition diffère dans la version canonique de Tirmidhi qui vise la patience (*ṣabr*) envers la religion (ref. 2260 grade bon *ḥaṣan*). L'élément implicite de la comparaison étant l'intériorité et la ferveur (*infra*) dans les soins à lui consacrer, l'auteur signifie qu'eux seuls sont aptes à nous préparer à l'au-delà (cf. commentaire)

[107] Mot illisible dans le manuscrit Pr (trace de vers à cet endroit)

[108] *muḥâfaẓa*

[109] *Litt*. « actes des cœurs »

[110] *al-salaf al-ṣâliḥ* : expression désignant les « pieux ancêtres » d'où dérive l'expression « salafistes » dont le sens moderne n'est pas le sens du *Shifâ'* où les premiers soufis se conformaient à la pratique du combat dans l'âme comme le faisaient les musulmans des trois premières générations de l'islam suscitées (les Compagnons, les suivants et les suivants des suivants) ; ceux qui se sont appelés soufis suivaient le comportement des pieux ancêtres (*salaf*) dans la conduite de leur vie intérieure et la forme extérieure de leurs actes : cf. *infra* et *supra*.

L'activité des juristes[103] s'est limitée à répondre aux besoins d'intérêt général, aux statuts des transactions et aux actes cultuels, selon ce qu'exigeaient leurs fonctions. Ils se bornaient à promulguer des décrets juridiques pour la guidance du peuple. Se sont alors raréfiées les personnes qui se souciaient de leur intériorité et des soins à lui apporter[104]. On les appela « ascètes », « serviteurs de Dieu », « quêteurs de l'Au-delà ». Ils plaçaient Dieu au cœur de leurs préoccupations[105]. Comme le rapporte une tradition[106] :

Ils tenaient leur religion [8] « comme on tient des charbons ardents »

Puis, s'abattirent les calamités des innovations blâmables **[50]** en matière de dogme, où chacun surenchérit dans le culte[107] de Dieu et dans la pratique de la vie ascétique : ici un MUTAZILITE, là un RAFDI, là encore un KHARIJITE. Mais à tous ceux-là, il ne leur servait à rien d'essayer de réformer leurs actes, aussi bien dans l'intériorité que dans les formes extérieures, à partir du moment où le donné de base sur lequel ils s'appuyaient était altéré, à savoir, le dogme. Alors se détacha des autres l'élite des sunnites, défenseurs[108] de la vie intérieure[109], fidèles aux « pieux ancêtres » (*salaf*)[110] et à leur façon d'agir, dans l'intériorité comme dans les formes extérieures. Ces derniers prirent le nom de soufis. Selon le maître ABÛ L-QÂSIM AL-QUSHAYRÎ « le terme soufisme se répandit autour de l'an 200 de l'Hégire. »

I – 2

I – 2 – 1

ثم تتابعوا جيلا بعد جيل وأمة بعد أمة يهتدي الخلف منهم بالسلف ويورد ما لقى عن شيوخه لمن وفقه الله من أتباعه فصار[111] **فقه الشريعة على نوعين**[112].

الأول **فقه الظاهر**[113] وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح[114] فيما يخص المكلفين[115] في أنفسهم أو يعمهم من عبادات وعادات وغيرها من الأفعال الظاهرة[116] وهذا هو المسمى بالفقه في المشهور وحامله الفقيه وهم أهل الفتيا وحرسة الدين.

والنوع الثاني **فقه الباطن**[117] وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب[118] وما يخص المكلف[119] في نفسه[120] من أفعال الجوارح[121] في عبادته وتناوله لضروریاته[122]

---

[111] Rappelons que le soulignement par un trait est celui du copiste de Pr (mise en gras qui ne provient sans doute pas de l'auteur, chaque copiste ayant ses propres marques)

[112] *Litt*. *fiqh al-charia.* Nous soulignons par notre propre mise en gras (cf. note préc.) les points essentiels objets de contresens avant ce jour.

[113] *Litt*. *fiqh al-ẓâhir* . Nous soulignons. C'est le « *fiqh* de l'extérieur » laissé en mot-à-mot incompréhensible par Pérez ! L'auteur en précisera la genèse en affirmant qu'il s'agit de ce qui s'appelle le *fiqh* tout court aujourd'hui. C'est le droit et sa jurisprudence – il ne faut jamais oublier que si, par facilité, on dit le « droit » c'est avec l'idée de la connaissance dynamique de sa jurisprudence. De même la « loi morale », s'entend aussi avec sa jurisprudence.

[114] *'af'al al-jûâraḥ* « actes des membres » ne peut pas non plus rester en mot à mot et doit être traduit ! « gestes » opposés à l'intériorité *'amâl al-bâṭin* « actes des cœurs » ou « œuvres de l'âme ».

[115] Le pluriel par rapport au singulier est à souligner : le droit concerne la communauté des hommes soucieux de la morale que ce soit à titre individuel ou collectif.

[116] *al-'af'al al-ẓâhira* Nous soulignons : comportement externe, formes extérieures

[117] « *fiqh* de l'intérieur » chez Pérez, qui ne traduit pas l'expression arabe

[118] *'af'al al-qulûb* « actes des cœurs » Voir note sur « actes des membres » cf. *infra*.

[119] *mukallaf* dont le singulier est important par rapport au pluriel. Cf. *infra*.

[120] Il s'agit de l'individu marqué par son unicité « *nafs* » sous le sens de l'unicité de l'être qui appartient au quatuor du « bienfait divin » selon le lexique de l'auteur.

[121] *'af'al al-jûâraḥ* ; actes des membres, gestes. Pérez s'emmêle entre l'ésotérique opposé à l'exotérique, (*ibid*. p. 264 note 23), et l'éditeur BT s'est cru en droit de rectifier en notes en corrigeant par (*'af'al al-qulûb*) « actes des cœurs » ! Il s'agit des gestes visibles de l'extérieur, suivant la nature de *l'intention* qui préside à leur *accomplissement* : d'où notre traduction par *accomplir* selon l'alliance entre le geste et l'intention (*ittifâq)*

[122] *ḍarûrîyât* : obligation de gagner sa vie ici-bas et dans l'au-delà pour le salut de l'âme et son bonheur : le devoir moral du travail sur soi est aussi impératif que le travail pour gagner sa vie.

I – 2 : L'intériorité de la loi divine

I – 2 – 1 : Les deux types de règles de la loi divine

Génération après génération, les nations se sont succédé, où les gens qui suivaient recevaient la guidée de leurs ancêtres, et la transmettaient à leur tour, par leurs cheikhs, à ceux qui pouvaient légitimement la recevoir, parmi les disciples de Dieu.

Ainsi, il apparaît que[111] **les règles d'application de la loi divine *(fiqh al-charia)*[112] sont de deux types**.

Premièrement, la loi divine s'applique par **le droit et sa jurisprudence (*fiqh al-zâhir*)**[113]. Le droit est la connaissance des règles applicables aux gestes des membres du corps[114], autrement dit, le droit règle le comportement externe des hommes soucieux du respect de la religion[115] uniquement par les formes extérieures[116], que ce soit à titre individuel ou collectif, dans la pratique du culte et dans la vie quotidienne. Ce sens est conféré à la dénomination courante du droit musulman, *fiqh*, et des juristes, *faqîh***,** qui rendent les décisions de justice et qui assurent le respect de la religion.

Deuxièmement la loi divine s'applique par **la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*)**[117]. La loi morale est la connaissance des règles applicables aux œuvres de l'âme[118], autrement dit, la loi morale règle l'intériorité de l'homme vertueux (*mukallaf*)[119] à titre personnel[120], dans les gestes[121] de la pratique du culte, afin de lui permettre d'accomplir ce qui lui est nécessaire d'accomplir [en vue de parachever ses œuvres][122].

ويسمى **هذا فقه القلوب وفقه الباطن وفقه الورع**[123] **وعلم الآخرة**[124] **والتصوف**[125].

ثم كثر الاعتناء بالنوع الأول الذي هو الفقه لعموم البلوى واحتياج السلطان فمال الناس[126] لمنصب الفتيا وكثر ناقلوه في كل عصر وتعددت فيه الموضوعات **وبقي النوع الآخر الذي هو الأهم على كل أحد في نفسه قليلا**[127] ومهجورا وربما خشي بعض علمائه لأجل ذلك دروسه وذهاب أهله فيجهل عند ذلك حكم الفقه في أفعال القلوب وحركات

البواطن التي هي أهم على المكلف وأقرب إلى النجاة فكتبوا في ذلك مصنفات هي أمهات الإفادة وإن كانت لا تتعدد كما فعل ابن عطاء والمحاسبي في كتاب الرعاية[128] وتابعهما الغزالي في كتاب الإحياء[129].

I – 2 –2

ثم أن نظر الفقيه ونظر المتصوف[130] على التعبيرين المذكورين يجتمعان فيما يخص المكلف في نفسه من أفعال الجوارح[131] في عبادته وتناوله لضرورياته في عادته[132].

---

123 *fiqh al-wara'* [« de la conscience morale »] première occurrence de ce terme.

124 *'ilm al-'akhira* [« science de l'au-delà »] : la loi morale a pour fin le salut de l'âme.

125 *tasawwuf* entendu au sens premier du terme.

126 Dont les populations conquises, lors des conquêtes musulmanes au temps de l'expansion de l'islam. Ce qu'il fallait expliquer à ces populations était le droit (*fiqh al-ẓâhir*) et ses sanctions en ce monde d'où le dommage collatéral d'ordre moral des Conquêtes par la perte de vue de l'autre partie de la loi divine dont les sanctions sont réservées à Dieu dans l'au-delà (cf. commentaire)

127 Cette analyse historique originale des Conquêtes explique comme la *charia* a perdu son statut de loi essentiellement morale**.**

128 *Ri'âya* (*Observance [des droits de Dieu])*, déjà cité (cf. *infra*) ; la racine *ra'a*, utilisée par l'auteur pour décrire le combat dans l'âme des compagnons (cf. *infra*)

129 *Iḥyâ' Revivification des sciences de la religion*, déjà cité également.

130 *mutasawwif* : il s'agit toujours de l'emploi premier du soufisme, synonyme de loi morale.

131 Le contresens commis par BEN TAWIT trouve ici son explication : ce sont bien les gestes du comportement, dans les deux cas, qui sont examinés, par le droit et la loi morale

132 (في عادته) présent que dans Pr qui insiste sur le devoir du combat dans l'âme.

La loi morale (*fiqh al-bâṭin*) prend en arabe différents synonymes : la loi des cœurs (*fiqh al-qulûb*), la loi de la conscience morale (*fiqh al-wara'*)[123], la science de l'au-delà (*'ilm al-'akhira*)[124] ou encore le soufisme (*taṣawwuf)*[au sens premier du terme][125].

Au fil du temps, l'intérêt porté au premier type de règles, le droit (*fiqh*), s'est accru, face aux besoins de la vie publique, ainsi qu'à la nécessité, pour le pouvoir comme pour les populations[126], de recourir à des avis juridiques. C'est pourquoi, le nombre de juristes s'est accru, à chaque époque, au fur et à mesure que s'accroissaient les questions de droit à traiter. **La portion congrue finit par échouer à l'autre type de règles d'application de la loi divine, les règles de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*), qui sont pourtant les plus importantes, sur le plan personnel, pour tout un chacun[127]**. Elles ont été délaissées. Pour cette raison, sans doute, certains savants ont craint que ce type d'enseignement ne s'efface à la suite de la désaffection des adeptes, risquant de conduire à l'ignorance envers la jurisprudence sur l'intériorité et sur les mouvements de l'âme, qui sont les plus importants, pour l'homme préoccupé par sa vertu, puisque c'est par eux qu'il peut atteindre le salut. Aussi, sur ce thème, les savants ont écrit des ouvrages aussi rares qu'essentiels, comme IBN 'ATÂ, ou encore MUḤÂSIBÎ et son livre *Du respect des droits divins*[128], ainsi que leur successeur GHAZÂLÎ dans *Revivification des sciences de la religion*[129].

I – 2 – 2 : La double compétence des oulémas

De ce fait, le point de vue du juriste et du moraliste[130] sur les deux types de règles d'application de la loi divine, le droit et la loi morale, se rejoignent sur les gestes[131] de pratique du culte qui incombent personnellement à l'homme vertueux pour accomplir son devoir au quotidien[132].

[5b]

ويمتاز المتصوف والمتورع[133] بالنظر في أفعال القلوب واعتقاداتها (و تلوناتها يميز المحمود من المذموم و المنجى من المهلك و الداء من الدواء)[134].

ويمتاز الفقيه بالنظر فيما يعم المكلفين[135] من المعاملات والأنكحة والبيوع والحدود وغير ذلك من أبواب الفقه.

I – 2 –2. 1

وفرّق الغزالي بين نظر الفقيه والمتصوف فيما ينظران فيه من العبادات والعادات\ المتناولات[136] فإن نظر الفقيه من حيث يتعلق بمصالح الدنيا ونظر المتصوف من حيث يتعلق بمصالح الآخرة. قال:" لأن نظر الفقيه في العبادات التي رأسها[137] الإسلام إنما هو من حيث أنها هل تصح فتكون مجزية ويقع بها الامتثال فيسقط القضاء أو تفسر فلا هي مجزية ولا يقع بها الامتثال فلا يسقط القضاء أو من حيث يمتنع من الادلاء فيباح دمه أو يودي فيعصم دمه وكذا نظره في الحلال والحرام إنما هو من حيث أنه تصرف في مال الغير فهل ينتزع من يده لمستحقه شرعا أم لا وما يترتب على ذلك من آثار سقوط العدالة أو ثبوتها وهذه كلها أمور دنيوية."

قال:"والمتصوف ينظر في ذلك كله من حيث أنها حزازات القلوب[138] ومؤثرة في الاستقامة التي هي أصل النجاة[139] فيرى أن الصلاة لما كانت عبادة وأصلها التوجه بالقلب فلها يبقى زاد الآخرة ما حضره القلب لا ما غاب عنه[140]. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم[141]:

---

133 *mutasawwif* et *mutawara'i* synonymes car *tasawwuf* est au sens de loi morale (*fiqh al-bâṭin*)

134 Portion de phrase absente de Pr et R1 mais présente dans R2 et l'édition BT

135 Le mot est au pluriel quand il en va du *fiqh* (cf. *infra* et Commentaire)

136 Seul Pr indique (العادات) sinon dans toutes les autres sources (R1, R2 et Bt) : (المتناولات)

137 mot illisible dans Pr pour cause de détérioration (trace de vers)

138 *Litt*. le cœur

139 Le soufi ici vise la droiture et non le dévoilement : c'est donc au sens premier du terme « soufisme »

140 *ghâba* s'oppose ici à *ḥaḍara* : nous soulignons cette idée reprise dans le rôle de la *wara'*.

141 *mâ 'aqala minha* : la partie où il était conscient ; autre trad. : ce qu'il en aura saisi par l'intellect. Le *ḥadith* [10] n'est pas entier dans le manuscrit (économie) Cela est important, car la traduction de Pérez restée incomplète est incompréhensible ; il faut le traduire en entier !

[5b]

En effet, le soufi, ou le moraliste qui suit la loi de la conscience morale[133], se distingue par l'attention qu'il porte aux œuvres de l'âme et à leurs caractéristiques [afin de discerner ce qui doit être loué ou blâmé, ce qui conduit au salut ou à la perdition, et d'identifier les manquements auxquels il faut remédier][134]. Quant au juriste, il se préoccupe de ce que font les croyants soucieux de la morale publique[135], en matière de contrats, de mariages, d'achats et ventes, de peines légales et, de façon générale, de tout ce qui appartient aux domaines du droit.

I – 2 – 2. 1 : Selon Ghazâlî

C'est ainsi que GHAZÂLÎ établit la différence entre « le juriste » et « le soufi », dans le regard qu'ils portent sur les pratiques cultuelles et les habitudes[136] de la vie sociale. C'est ainsi qu'il explique comment le regard du juriste s'attache aux bénéfices à retirer en cette vie, alors que le regard du soufi se dirige vers les récompenses dans l'au-delà :

« Le juriste regarde les pratiques cultuelles qui fondent[137] l'islam, en examinant si elles sont, oui ou non, valides par rapport au texte de loi. Si oui, [cela suffit, à ses yeux], pour approuver les actes en question, en déclarant quitte de ses obligations celui qui les a accomplies, se prononçant ainsi en sa faveur. Dans le cas contraire, il le désavoue et juge qu'il reste redevable de ses obligations ; il lui est donc impossible de se prononcer en sa faveur. Par exemple, du point de vue des obligations passibles de la peine capitale, le juriste examine si celui qu'il juge a refusé, ou non, de les accomplir. Si oui, il est exécuté. Sinon, il est épargné. De même, pour le licite (*ḥalâl*) ou l'illicite (*ḥarâm*). Son point de vue sur les biens d'autrui [ne dépasse pas ces considérations :] y a-t-il eu spoliation des droits d'autrui ? Quelle décision de justice faut-il prendre, entre le maintien [de la situation en l'état] ou l'enlèvement de ces biens [au spoliateur pour les rendre à leur légitime propriétaire] ? De telles considérations ne sont qu'affaires mondaines. »

Et GHAZÂLÎ de poursuivre :

« Quant au soufi, il examine toutes choses du point de vue de ce qui vient de l'âme[138] et vise la droiture, fondement du salut[139]. C'est de ce point de vue, notamment, qu'il examine la prière, en tant qu'elle est au service de Dieu, et dont le fondement consiste à se tourner vers Dieu de toute son âme. De ce fait, ne subsistera d'elle, comme provision à emporter pour l'au-delà, que ce à quoi l'âme aura été réellement présente, et non ce à quoi elle aura été absente[140] selon ces *hadiths*[141] :

[9]'لكل امرئ من صلاته ما عقل منها'.

وقال:

[10] 'ان الرجل ليصلي الصلاة ليس له نصفها ثلثها ربعها الى عشرها ( )'.

وكذالك الاسلام[142] الذي هو اقرار واعتراف فان لم تقع صورة ذلك في القلب حتى يظهر أثر الاعتراف على الجوارح بالتسخير في الطاعة والا فلا أثر له في الاخرة[143]. وكذالك الحلال والحرام

[début de la partie tronquée de R1]

انما ينظر فيه من حيث انه حزازة في النفس من داء مختلف لقوله صلى الله عليه وسلم:"

[11]'دع ما يريبك الى ما لا يريبك'' وقال صلى الله عليه وسلم:[12] 'لا يكون الرجل من التيقن حتى يدع ما لا باس به مخافة مما به باس.'

قال[144]:

"والفقيه لا يتكلم من حزازات القلوب وكيفية [ص**51**] اجتنابها فجميع نظر الفقيه مرتبط بالدنيا التي بها صلاح طريق الاخرة فان تكلم في الاثم وصفات القلب واحكام الاخرة فليس من فيه[145]."

I – 2 –2. 2

وانا اقول هذا الكلام ليس على اطلاقه ونظر الفقيه لم يرتبط بالدنيا مجرداً لأنه دنيوي بل هنا امر اخر هو أليق بمناصبهم[146]. وذالك ان الشريعة لما انقسم[147] حاملوها كما قدمناه :

---

[142] « islâm » au sens étymologique signifie « soumission » à Dieu, ce qui aura son importance dans la première étape du combat dans l'âme, la station de l'islam.

[143] Nous soulignons cette idée reprise par l'auteur dans les « traces » des dispositions permanentes, illustrée chez GHAZÂLÎ par la métaphore de l'orphelin (Nous voyons un lien avec la Sourate 95 : cf. commentaire)

[144] Notons que l'auteur prend bien soin de citer ses sources : cf. *supra* et commentaire**.**

[145] « *ce qui est du ressort* » de l'homme de loi diffère entre GHAZÂLÎ et IBN KHALDÛN **:** ce point de divergence est au cœur de la « guérison » morale de ce Traité : cf. commentaire.

[146] Cette phrase mal interprétée jusqu'à présent vise le *fiqh-al-bâṭin*

[147] Nous soulignons. Il est important de relever qu'il s'agit bien ici de la loi divine : c'est la bien la *charia* qui se divise en deux !

[9] ‘Il ne reviendra à l’homme, de sa prière, que le mérite de la partie où il était conscient (*mâ ‘aqala minha*)’ ;

[10] ‘L’homme peut bien célébrer sa prière sans que pour autant ne lui en revienne ni la moitié, ni le tiers, ni le quart, ni même le dixième [mais simplement la partie où il aura été conscient (*mâ ‘aqala minha*)]’

De même, se dire de confession musulmane en professant l’islam, qui est « soumission » à Dieu[142], consiste à la fois en une déclaration verbale et en une reconnaissance intérieure. Si la soumission ne se produit pas dans l’âme de façon à rejaillir dans les membres sous forme de gestes d’obéissance, alors il n’en restera aucune trace dans l’au-delà[143]. Il en va exactement de même en ce qui concerne le licite (*ḥalâl*) et l’illicite (*ḥarâm*).

[Début de la partie tronquée de R1]

Le soufi ne se préoccupe que de savoir si l’âme est blessée d’un mal qui doit se panser, selon les *hadiths* suivants :

[11] ‘Laisse ce qui te trouble pour aller vers ce qui ne te trouble pas’ ;

[12] ‘Un homme ne compte pas parmi ceux qui craignent Dieu tant qu’il ne délaisse pas ce qui est dénué de mal par peur de ce qui en comporte’ ».

Ainsi, GHAZÂLÎ [en arrive-t-il à cette conclusion][144] :

Le juriste ne regarde pas les blessures des cœurs, ni comment **[51]** les éviter. Son point de vue est entièrement rivé sur les affaires de ce monde où se trouve, certes, une voie correcte pour l’au-delà. Mais dès qu’il s’agit des péchés, et de ce qui touche à l’âme, ou des dispositions pour l’au-delà, **alors cela n’est plus de son ressort**[145]. »

I – 2 – 2. 2 : Critique de Ghazâlî

L’avis de GHAZÂLÎ n’est pas à prendre au pied de la lettre. Si le point de vue du juriste semble parfois se limiter à ce monde, il ne faudrait pas en déduire qu’il doit s’en tenir à ces aspects purement mondains, **mais** plutôt, qu’il lui manque une autre caractéristique qui relève pleinement de sa fonction : [la maîtrise de la loi morale divine][146]. En effet, nous l’avons dit, la loi divine se divise en deux types de règles d’application[147].

الى اهل فتوى وشورى يستعين بهم السلطان والكافة على امضاء **احكام الفقه الظاهرة**[148] في خلقه والى عباد وزهاد اشتغلوا بما يخصهم في أنفسهم من احكام الله **وقد يكون الفقيه حاملا للفقهين معا**[149].

I – 2 – 3

[150][ ]

I – 2 – 3. 1

وكمّا كان الانبياء[151] هداة الخلق الى الله[152]

[13] يأخذون بحجزاتهم عن النار

فيرشدونهم[153] **الى سعادتهم** ويصدونهم[154] **عن** شقاوتهم[155] **بالزجر او الضرب او القتل على تفاوت الافعال فيما اشتملت عليه من المضار باعتبار الاجل وعرفنا منهم ان كمال النجاة انما هو في التلبس بالتكاليف والاتيان بها على اتم وجوهها واكمل احوالها من**

[148] Nous soulignons l'expression *fiqh al-ẓâhir* que, sauf erreur ou omission de notre part, nous n'avons trouvée chez aucun autre auteur. Ce n'est plus Ghazâlî qui s'exprime ici, mais Ibn Khaldûn qui le critique en disant que son discours n'est pas à prendre au pied de la lettre ! On voit quels contresens ont été commis à partir du couple (*bâṭin*, *ẓâhir*) qui a été traduit : (apparent/caché), (exotérique/ ésotérique), alors qu'il s'agit ici de (intériorité/ formes extérieures) ou encore (intention / geste)

[149] Des signes de ponctuation présents à cet endroit dans le manuscrit Pr signalent peut-être une coupure dans la source originale recopiée, qui semble imposée par l'enchainement des idées

[150] L'auteur se met à parler des prophètes et des niveaux de vigilance sur l'intériorité après les deux parties de la loi musulmane … tel est le « trou » dans l'enchainement des idées. Nous n'allons pas faire comme s'il n'existait pas (cf. note préc.) comme l'a fait KHALIFÉ quand il ne disposait en 1959 que d'une copie à la Bibliothèque du Caire du manuscrit R1 dont l'original est conservé à Rabat, à la fois tronqué et en désordre. Cela ne l'a pas empêché d'éditer R1 comme si de rien n'était, alors que l'enchaînement des idées était incompréhensible. Cela ne sera pas notre cas.

[151] L'auteur met un pluriel alors que le *ḥadith* dont il s'inspire est au singulier (note suiv.)

[152] Intertextualité avec le *ḥadith* rapporté par Bukhary (6483) que nous sommes les premiers à relever. Nous avons traduit le *ḥadith* complet, Pérez met une note à cet endroit mais il ne signale pas le *ḥadith* (*ibid*., p. 265 note 29) au contraire il attribue cette « expression imagée » à l'auteur » ; on la retrouve en Partie II en [21b]

[153] *Coran* (**2**, 186) : cf. le combat dans l'âme Compagnons (cf. *infra*).

[154] *Coran* (**43**, 57)

[155] *Coran* (**91**, 12)

Le premier type de règles d'application de la loi divine est entre les mains des juristes chargés d'appliquer, au niveau des formes extérieures, **les règles du droit** (***fiqh al-ẓâhir***)[148] pour répondre aux besoins du sultan comme à ceux de la population.

Le second type de règles d'application de la loi divine est assumé par les pieux et les ascètes préoccupés par ce qui les touche en propre dans le soin à porter à leur âme selon l'application des règles de Dieu.

Et il est tout à fait possible qu'un seul et même homme de loi maîtrise les deux types de règles d'application de la loi de Dieu.[149]

I – 2 – 3 : L'accord (*ittifâq*) entre intentions et gestes

[Les deux types de règles d'application de la loi divine, à savoir les règles du droit et de la loi morale, sont du ressort des oulémas car ces règles ne sont pas incompatibles entre elles. Au contraire, ces règles entretiennent entre elles une forme d'accord bien spécifique, dont nous allons préciser la nature à travers les trois niveaux de l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures, en commençant par le niveau exemplaire des prophètes – *ndt*][150].

I – 2 – 3. 1 : Le niveau de pérennité de l'accord

Du fait que les prophètes[151] guident l'humanité vers Dieu[152],

ils tirent [13] « les hommes par la ceinture hors du feu de l'enfer, [où ils ont tendance à vouloir se précipiter, attirés par les flammes, comme les insectes la nuit sont attirés par la lumière]. »

Les prophètes « *guident [les hommes] sur la voie* »[153] de la félicité. Ils « *repoussent* »[154] d'eux « *leurs pires malheurs* »[155] en leur infligeant des blâmes, ou des châtiments corporels pouvant aller jusqu'à la peine de mort, en fonction de la gravité de leurs actes estimée en considération de la vie future [au regard du droit et de sa jurisprudence, le *fiqh*]. Mais surtout, l'exemple des prophètes nous apprend que la voie du salut à son

اتفاق[156] الباطن والظاهر ثم مراعات[157] الباطن **ومراقبته**[158] حتى لا يتخلله غيبة[159] ولا يشوبه فتور[160].

I – 2 – 3. 2

ودون ذالك[161] مرتبة اخرى وهو الاتيان بها كاملة في الظاهر متفقا مع الباطن الا انها تخللته غيبة وفتور فليست هذه كالأولى في كمون النجاة[162] لكنها ربما تؤل الى كمال النجاة غالبا فضلا من الله ورحمة[163].

I – 2 – 3. 3

وأدون مراتب التكاليف الاتيان بها كاملة في الظاهر فقط مهملة من الباطن جملة فلا يعتد وليست[164] من النجاة في شيء. لاكن الشارع لم يجرِ على هذا حكم التارك جملة من ضرب او قتل او زجر اذ لم يجعل له على البواطن سبيلا

ووكّل كل مكلف الى نفسه فهو اعلم بذاته[165] ولما عساه يرجى فيما بعد[166] من صلاح الباطن بصلاح الظاهر[167] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم[168].

---

[156] (اتفاق) *ittifâq* Nous soulignons la première occurrence de ce terme essentiel du lexique

[157] *murâ'ât* : (*râ'a*) utilisée par Muhasîbî, liée à (*râqaba*) cf. combat dans l'âme des Compagnons.

[158] *murâqabat* : nous traduisons selon K. ce terme qui va faire le lien avec le *ḥadith* de *Jibril*.

[159] *ghayba* : l'inattention, la distraction, est combattue par la conscience morale (*wara'*)

[160] *futûr* : relâchement de la ferveur, baisse de régime, variation d'intensité. Les prophètes, eux, sont exempts de ces taches d'impureté – d'où leur impeccabilité

[161] Confirmation du « trou » dans les manuscrits par cette allusion au « *niveau précédent* » qui aurait dû être cité avant, ce qui n'est pas le cas, en l'état, d'où notre ajout (*infra*).

[162] *Portion de phrase présente uniquement dans notre manuscrit Pr.*

[163] La miséricorde de Dieu est toujours possible. Une réflexion similaire se trouve chez Abubacer dans ses *Secrets de la sagesse orientale* (cf. commentaire)

[164] Tous les actes sont des actes d'adoration de Dieu s'ils sont accomplis selon la loi morale (cf. *infra*).

[165] *Litt*. *bi-dhât*ihi par son essence et *fî nafsihi* en lui-même : c'est le mieux placé pour savoir qui il est.

[166] Ce sont ces maux d'ordre moral dont il lui faut « guérir » en s'interrogeant en permanence sur lui-même, ses actes, sa religion, en devenant le *sa'il* du titre et en menant le combat dans l'âme

[167] *Litt*. *ṣalâḥ* : *practicability* (Hans Wehr) : la praticabilité renvoie à la viabilité, à la durabilité.

[168] Le *ḥadith* [15] comporte une petite inexactitude présente à l'identique dans *l'Autobiographie* de l'auteur, détaillée dans notre commentaire, signe de la paternité de ce Traité : une même pensée s'exprime, l'auteur citant de tête les traditions en commentant une même petite erreur.

plus haut niveau de perfection consiste à endosser pleinement ses responsabilités et à s'en acquitter selon leur nature en ce qui les rend les plus parfaitement accomplies, **par l'accord (*ittifâq*)**[156] **entre l'intériorité et les formes extérieures**. Cela signifie placer l'intériorité sous étroite surveillance[157] avec la conscience d'être constamment vu et observé par Dieu (*murâqaba*)[158], dans une pureté que n'entache nulle pointe d'inattention[159] ni aucun relâchement[160].

I – 2 – 3. 2 : Le niveau de l'intermittence de l'accord

En-dessous du précédent[161] niveau s'en trouve un autre – le niveau où la pérennité de l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures est recherchée, mais avec des pointes d'inattention, et sans pouvoir empêcher de ponctuels relâchements, ce qui marque la différence de ce niveau d'avec le précédent *dans la quête du salut*[162]. Mais, après tout, aboutir à la perfection du salut, n'est-ce pas sans doute, le plus souvent, faveur et miséricorde de Dieu ?[163]

I – 2 – 3. 3 : Le niveau d'absence d'accord

Le plus bas niveau des responsabilités consiste à s'acquitter parfaitement de ses obligations, mais uniquement par les formes extérieures, en négligeant totalement l'intériorité ; aussi, ces obligations ne peuvent pas être tenues pour réellement accomplies et les actes[164] ne sont d'aucune utilité pour atteindre le salut dans l'au-delà. Cependant, le Législateur n'a pas prévu de sanction, en ce cas – ni blâme, ni châtiment corporel, ni peine de mort – parce qu'il n'existe aucun moyen de juger autrui en son for intérieur.

Ainsi, tout homme vertueux se trouve renvoyé à lui-même, en son âme et conscience, car il est le mieux placé pour savoir qui il est vraiment, au plus profond de son être[165] ; c'est lui le plus apte à connaître la nature de ses maux[166] et savoir comment y remédier en s'attachant, dans ses actes, à restaurer la pérennité de l'accord entre[167] l'intériorité et les formes extérieures, selon ces traditions[168] :

[14] هل لاشفقت على قلبه

وقال:

[15] انكم تختصمون ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته فمن قضيت له من حواجبه شيئا فإنما قطع له من النار.

[6b]

I – 2 – 4

وعلى تفاوت هذه المراتب الثلاث يتنزل التفاوت بين الايمان والاسلام والاحسان في التكاليف[169] كلها[170].

I – 2 – 4. 1

I – 2 – 4.1.1

فان مقام الاسلام هو[171] العمل من حيث الظاهر في قبوله وسقوط التكليف به او في رده.

I – 2 – 4.1.2

ومقام الايمان[172] هو **اتفاق** الظاهر والباطن في اداء العبادة[173] مع تخليل الغيبة وفي هذا ارجاء النجاة.

---

[169] *takâlîf* : ce sont les responsabilités que doit endosser l'homme vertueux, sain d'esprit (*mukallaf*) apte à comprendre qu'il lui faut travailler pour vivre et gagner sa vie non seulement ici-bas mais aussi dans l'au-delà. C'est l'idée assez simple en soi, (mais ce qui est le plus évident est parfois le plus difficile à voir) récurrente dans le *Shifâ'* mal comprise alors qu'elle relève pourtant de la grande question qui a hanté l'auteur sa vie durant ! En revanche, les idiots et les fous en sont exemptés, au niveau « des bêtes » – et à l'autre extrémité de l'échelle humaine, l'extatique soufi aussi en est exempté, parce qu'il a atteint le niveau des saints. Ni bête ni saint, le *mukallaf* est l'homme vertueux dont le devoir moral consiste à mener le *jihâd al-nafs* de la *charia*.

[170] Toutes les responsabilités humaines s'évaluent selon cette grille à trois niveaux, qui caractérise l'esprit de finesse khaldounien, en différence de degrés, de dimensions, selon ce à quoi l'homme aura été conscient, ce qu'il aura saisi par son âme « bienfait divin », dont l'intellect est l'un des quatre « organes » (cf. commentaire). Nous soulignons ce passage essentiel de l'éthique du Traité.

[171] C'est l'étape « zéro » du combat dans l'âme. L'auteur recentre sur cet enjeu, non élitiste.

[172] C'est le combat de la piété du soufisme, premier de trois combats – et deuxième station sur trois dans la *charia*. En conservant le même nombre d'étapes mais en les faisant commencer plus haut, le soufisme a créé une sorte de quatrième étape hétérodoxe cf. commentaire.

[173] '*ibâda* « actes d'adoration » au sens de l'ensemble des actes

[14] « Aurais-tu fait une fente dans son cœur [pour lire en lui] ? »

[15] « Vous m'avez demandé d'arbitrer vos différents. Mais en plaidant leur cause, certains d'entre vous ont pu se montrer plus éloquents que d'autres dans l'exposé de leurs arguments. De ce fait, celui à qui j'ai adjugé une chose au détriment du droit de son frère, en vérité, je lui ai adjugé une place en enfer. »

I – 2 – 4 : Les trois étapes du *jihâd al-nafs* de la *charia*

[6b]

À la façon dont diffèrent entre eux, dans les actes, les trois niveaux d'interaction entre l'intériorité et les formes extérieures, les mêmes différences de niveaux se retrouvent entre les étapes du combat dans l'âme aux trois stations de la soumission, de la foi et de l'excellence du comportement – et par-là, dans l'exercice de toutes les responsabilités humaines[169]**, quelles qu'elles soient**[170].

I – 2 – 4. 1 : La trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*)

I – 2 – 4. 1. 1 : LA SOUMISSION *ISLÂM*

La station de la soumission (*islâm*) est l'étape[171] où les actes sont considérés d'après les formes extérieures, dans la façon d'accepter et d'exécuter les responsabilités, ou bien de les refuser.

I – 2 – 4. 1. 2 : LA FOI *IMÂN*

La station de la foi[172] (*îmân*) est l'étape de la mise en place de l'accord (*ittifâq*) entre les formes extérieures et l'intériorité dans le passage à l'acte et l'accomplissement des actes d'adoration[173], même si, parfois, se glissent quelques pointes d'inattention. Malgré tout, à ce stade, l'âme est en droit d'atteindre le salut.

I – 2 – 4.1.3

ومقام الاحسان هو **اتفاق** الظاهر والباطن مع **المراقبة**[174] **في جميع العمل**[175] حتى لا يتخلل غيبة بوجه هذا هو الاكمل في حق طالب النجاة.

I – 2 – 4. 2

وتجري هذه المقامات الثلاث في جميع العبادات والتكاليف وهذا معنى ما يقوله بعض الاكابر من ان الشريعة ظاهرا وباطنا[176] بمعنى ان لها حكما على المكلفين من حيث ظاهر اعمالهم[177] وحكما عليهم من حيث باطن اعمالهم[178] لا ما يموه به الباطنية ويزخرفونه من اقوال السفاسافة[179] ناقضة لمعاقد الشريعة[180] تقتضي **أن الشارع أظهر حكما وأبطن آخر**[181]. تعلى الله عما يقولون. فعل هذا الفقيه المفتي هو المستقل بمعرفة هذه الاحكام كلها فإن استفتاه من حيث عرض أعمال العباد على الشرع والحكم عليها بالصحة والفساد والقول او الرد أفتى بما يتعلق بالعاجل **كما ذكره الغزالي**[182] انه مختص به. وإن استفتاه مكلف من حيث ابتغاء كالنجاة لنفسه أفتاه بما يخلصه في الأجل الا ان يكون إنما حمل من الشريعة النصف

---

174 *murâqaba* : terme appliqué à l'*iḥsân*, fait le lien avec le *ḥadith* de *Jibril*

175 '*amal* : répond au premier terme pour « acte » après *takâlif* et '*ibâda* (cf. *infra*)

176 Nous soulignons. Le « *bâtin* » n'est pas un sens ésotérique.

177 Premier type de jurisprudence sur le premier type de règles, le droit (*fiqh [al-ẓâhir]*

178 Second type de jurisprudence sur le second type de règles, la loi morale (*fiqh al-bâṭin*)

179 *safâsâfa* de *safâsif* mal lu « sophismes » *safsaṭa* associés à « doctrines fantaisistes » (Pé, *ibid*. p.117) alors que ce sont des « insanités » *safâsif* : « silly, trivial, inane » (W) renforcé par *nâqiḍan*

180 *charia* : le nombre d'occurrences n'a pas étonné ceux qui voient ici un traité « mystique »

181 Nous soulignons cette phrase essentielle du contresens commis par ceux qui voient ici un « traité de mystique » (Talbi, Fakhry, Amri, Corbin…) cf. *infra* et *supra*.

182 Nous soulignons le style de l'auteur et sa façon d'intégrer les arguments d'autres auteurs.

I – 2 – 4. 1. 3 : L'EXCELLENCE DU COMPORTEMENT *IḤSÂN*

La station de l'excellence du comportement (*iḥsân*) est l'étape du perfectionnement de l'accord (*ittifâq*) entre les formes extérieures et l'intériorité avec la conscience d'être en permanence vu et observé par Dieu (*murâqaba*)[174], pour tous les actes[175] et sans être entaché par la moindre pointe d'inattention. Cette station est la plus parfaite par rapport à ce que l'âme est en droit d'espérer en matière de salut.

I – 2 – 4. 2 : L'intériorité et l'extériorité de la *charia*

Les trois stations de la soumission, de la foi et de l'excellence du comportement (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) couvrent l'ensemble de la loi divine et des responsabilités qui en découlent, comme l'expriment les plus grands savants par l'expression « l'extériorité et l'intériorité de la *charia* »[176]. Cela signifie que la loi divine comprend une double jurisprudence relative aux actes de l'homme vertueux (*mukallaf*), l'une sur les œuvres externes et les formes extérieures[177], et l'autre sur les œuvres de l'âme et l'intériorité[178].

Contrairement aux propagandes de la secte BÂṬINIYYA dont les propos infâmants[179] corrompent les fondements mêmes de la loi divine[180], l'expression **« l'extériorité et l'intériorité de la *charia* » ne renvoie pas à une double lecture du texte, autrement dit la loi divine n'a pas de sens exotérique que le Législateur aurait rendu visible, ni de sens ésotérique qu'Il aurait tenu secret**[181]. Dieu est bien au-dessus de ce qu'ils disent de Lui ! Donc, la connaissance de l'ensemble des règles de la jurisprudence de la loi divine incombe en priorité à l'homme de loi. S'il est consulté sur une question de droit à propos d'un acte qui entre sous le coup de la loi, afin de savoir s'il est bon ou mauvais, s'il faut le valider ou l'invalider, alors il se prononcera par rapport aux sanctions prévues dans la vie de ce monde, ce qui entre dans son domaine de compétence, ainsi que l'indique GHAZÂLÎ[182]. Et si l'homme vertueux (*mukallaf*) vient le consulter à propos du salut de son âme, il le guidera, par ses conseils, sur la voie de la vie future. Sauf s'il ne possède de la loi divine que la première moitié[183]

الأول[183] من الأحكام التي هي متعلقة بالظاهر فقط من حيث القبول أو الرد في العاجل **فأمر آخر**[184] ثم إن هذه الطائفة المختصين برعاية أحوال الباطن[185] وفقه القلوب[186] ما زالوا يقلّون في كل عصر.

[Fin de la partie tronquée de R1]

ويخفون[187] في كل قطر لفشو المخالفات وانحطاط النفوس في متابعة الأهواء وطاعة الخواطر حتى صار طريقهم ثقيلا على القلوب لمخالفة الجلّة الطبيعية وإرسال العنان في الشهوات الملائمة واستيلاء المطامع والأمنيات في النجاة بالأعمال الظاهرة مع أن الجمهور يرونهم بعين التجلة ويغبطون البضائع الخاصة [ص52] منهم بالأهواء والأفئدة عقلية إسلامية لقنوها وتدارسوها ومحبة بالطبع في الذكاء والخير[188] لو ساعدت العزائم عليها فلا يختلج في نفس مسلم عقل أبويه يدينان الدين إلا أن الحق في طريقهم والهدى في اتباعهم غير أن فقد الأعوان وقلة المساعدين مدعاة إلى الكسل وسلم إلى البطالة والنفوس أبرا مع الجم الغفير وتقليد الآباء ومشيخة العصر في القول والعمل ولو استيقنت أن السعادة في طريق الخواص لولوعهم بحب العاجل الذي أثروه وركونها إلى ما ألفته وألفوه وتعللها

183 Ainsi, les deux parties de la loi divine sont deux « *moitiés* » (dont la loi morale).

184 Nous soulignons. Cette « autre affaire » est celle qui occupe notre auteur ! Les oulémas doivent maîtriser les deux parties de la loi divine, de même que celui qui vient les interroger, le *mukallaf*, l'homme vertueux que les oulémas sont censés pouvoir renseigner. La loi morale de la *charia* s'adresse à tous, de même que l'autre partie de la *charia*, le droit.

185 *aḥwâl al-bâṭin* : états de l'intériorité, mouvements de l'âme au sens moral du *bâṭin* dans la vie active, et pas au sens mystique de l'ésotérisme et de la vie contemplative.

186 *fiqh al-qulûb* : l'un des synonymes pour loi morale (*fiqh al-bâṭin*) énoncés par l'auteur

187 R1 est amputé des pages les plus intéressantes du *Shifâ'* ! N'oublions pas que R1 est resté trente ans le seul manuscrit public connu, ce qui explique en partie que ce livre soit si méconnu. En outre, ses feuillets sont déclassés.

188 Il s'agit des personnes capables de prendre soin de leur intériorité et de savoir en quoi consiste la loi morale et l'intériorité de la *charia* cf. notes précédentes.

des règles, qui portent sur les formes extérieures, et dont le jugement sur la validité ou l'invalidité ne peut donc être prononcé que du point de vue de ce monde – **et c'est là une autre affaire !**[184] Il faut reconnaître que bien peu de gens savent prendre soin de leur intériorité[185] et en quoi consiste la loi morale[186]. C'est pourquoi, leur nombre ne cesse de décroître.

[Fin de la partie tronquée de R1]

Ils préfèrent[187] rester loin de tous les lieux où les transgressions prolifèrent et où les âmes se dégradent, livrées à la poursuite des désirs, esclaves des mauvaises pensées. L'écart de la voie qu'ils incarnent est si important qu'il finit toujours par sembler insurmontable aux cœurs de la plupart des gens, parce qu'il contrecarre la propension à laisser libre cours aux passions et aux mauvais penchants. En outre, les gens vivent d'apparences et pour obtenir le salut qu'ils espèrent trouver par leurs actes, ils pensent suffisant de s'intéresser aux gestes du comportement externe. Et pourtant, parallèlement, au plus profond d'eux-mêmes, la plupart des gens ne peuvent s'empêcher d'envier secrètement et même de vénérer ces personnes qui possèdent **[52]** ce dont eux-mêmes sont dépourvus : la connaissance de la pureté du dogme qu'elles ont étudiée et qu'on leur a inculquée, et l'amour viscéral de la pureté des mœurs et du bien[188]. Si les gens savaient faire preuve d'un peu plus de détermination sur eux-mêmes [en s'interrogeant sur leurs actes], une seule pensée pourrait alors les inciter à marcher sur les pas de ces personnes qui pratiquent si bien leur religion : réaliser que la vérité se trouve de leur côté et que la bonne direction consiste à suivre leur exemple. Mais, le nombre restreint de partisans [de la loi morale] et le manque d'assistance [pour son apprentissage et sa mise en pratique] conduisent à la paresse [dans la conduite du combat dans l'âme] et ouvrent la porte à sa mise en friche. Il y a dans l'âme une faiblesse qui pousse les hommes à se rallier au plus grand nombre, à imiter aveuglément leurs ainés et à obéir aux maîtres à penser du moment, dans leurs propos comme dans tous leurs faits et gestes, quand bien même leur intime conviction leur laisserait entendre que l'élite [de ceux qui n'agissent pas ainsi] détient les rênes de la félicité. Les hommes sont tellement drapés dans la vie de ce monde qu'ils la

بالأمان فيما تؤمله من الاستقامة[189] والرحمة الكفيلة بالنجاة ولعل الله سبحانه يصدق ظنونهم ويرحم مسكنتهم. فقد قال صلى الله عليه وسلم [190]:

[16] أنا عند ظن عبدي فليظن بي ما شاء.

وقالت عائشة رضي الله عنها[191]:

[17] يحشر الناس على نياتهم.

ومن أنعم بالوجود الأول والرحمة السابقة[192] فلعله ينعم في الوجود الآخر بالرحمة اللاحقة[193].قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم[194].

---

189 *istiqâma* : Nous soulignons la voie de l'enjeu majeur de la *charia*. La droiture est l'enjeu majeur de la voie royale (*jâdda*) de la *charia*, c'est l'enjeu majeur du combat dans l'âme ; c'était l'enjeu des soufis au temps au soufisme était synonyme de loi morale. Ensuite, les soufis ont inventé d'autres « combats », dont le combat du dévoilement. Et ils ont tellement imprégné le soufisme de cet enjeu, que sans lui, le soufisme n'est plus rien. L'enjeu majeur du soufisme, aujourd'hui, ce n'est plus la droiture mais le dévoilement. En conséquence, ce n'est pas la voie du soufisme qu'il faut suivre pour s'amender, mais la voie de la droiture. C'est pourquoi, le *Shifâ'* vient purifier les enjeux qui ne peuvent aller l'un avec l'autre, redresser l'assemblage impur droiture-dévoilement, qui est intenable.

190 *ḥadith* appelé « divin » (*qudsî*) car ce n'est pas le Prophète qui s'exprime mais une parole de Dieu qu'il rapporte (il en existe une quarantaine dans la Tradition musulmane, dont celui-ci cité dans le *Shifâ'*) : cf. annexes.

191 Femme du prophète, épousée après la mort de KHADIJA. Avant la Révélation survenue alors qu'il avait quarante ans, le prophète convoyait des marchandises pour le compte de KHADIJA, qu'il a épousée alors qu'elle était veuve, son ainée de plusieurs années et sa patronne et qui a été sa première et unique épouse pendant vingt ans. Après sa mort, le Prophète a épousé plusieurs femmes dont 'AÏCHA.. La formule rituelle de respect après le nom des femmes du prophètes dites « *Mères des croyants* » est implicite dans notre traduction à l'instar de celle qui suit l'évocation du nom des Compagnons (*Que Dieu soit satisfait d'eux !*) ou du prophète *(Que la paix et le salut de Dieu soit sur lui !*) cf. *infra*.

192 Par l'absence de maladie, l'abondance de richesses, etc. Le couple *sâbiqan* / *lâhiqan*, a dans le *Shifâ'* une complémentarité qui rejoint l'autre couple (*al-'âjil/ al- ajil*) dans les deux parts du bonheur ici-bas et dans l'au-delà (cf. Commentaire)

193 Nul n'est juge de la teneur de l'intention, à part Dieu, ce dont le comportement externe ne permet pas de préjuger. Une idée présente aussi chez ABUBACER. Nul ne peut à son niveau établir de lien infaillible de cause à effet.

194 *Coran* (**39**, 53) Il est d'usage, de clore un passage par la citation d'un verset : c'est souvent le cas dans la *Muqaddima*. Nous en avons tenu compte dans notre plan.

chérissent plus que tout. Leurs âmes demeurent attachées à ce qui leur semble familier et leur paraît plus facile, usant de prétextes pour reporter au lendemain la décision de s'amender sur la voie de la droiture[189], comme si la miséricorde divine, gage du salut, restait toujours à portée de leurs mains. Espérons que Dieu le Très Haut agrée leurs intentions en leur accordant crédit et fasse miséricorde à leurs âmes égarées, ainsi que l'illustre cette tradition[190] :

[16] « Je suis selon l'opinion que Mon serviteur se fait de Moi. Qu'il ait donc de Moi l'opinion qu'il voudra ! »

Quant à 'Â'ISHA[191], elle a dit :

[17] « [Au Jour Dernier] les gens seront rassemblés selon leurs intentions »

[La signification de ces dires est la suivante.] Un homme qui a reçu une vie plaisante grâce à la miséricorde de Dieu ici-bas[192], peut également se voir gratifié de Sa Miséricorde dans la vie de l'au-delà[193]. « *Dis : Ô mes serviteurs qui avez commis des excès à votre propre détriment, ne désespérez pas de la miséricorde de Dieu ! Car Dieu pardonne tous les péchés. Oui, c'est Lui le Pardonneur, le Très Miséricordieux* »[194]

I – 3

I – 3 – 1

ولما تميزت هذا الطائفة بما تميزت به من النظر في أفعال القلوب والاهتمام بها وتقديمها على أفعال الجوارح في الشرعيات والعاديات كما قال الجنيد رضي الله عنه[195] إذا رأيت الصوفي يُعنا بظاهره فاعلم أن باطنه خراب.

فاختصوا بهذا الاسم لقباً لهم وعلماً عليهم وقد تكلف بعضهم فيه لاشتقاق ولم يساعدهم القياس.

فقيل من لبس الصوف[196] والقوم لم يختصوا بلباس دون لباس وإنما فعل ذالك بعض من تشبه بهم وتخيل من لباسهم الصوف في بعض الأوقات تقلدا وزهوا أنه شعار لهم فأعجب بهذا الظن حتى حمله على الاشتقاق منه وما لبس الصوف من لبسه منهم إلا تقلدا وزهوا إذ كانوا يوثرون التحلي بالفقر في كل حال وهو شأن من لم يجعل الدنيا أكبر همه.

[7b]

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

[18] لا تجعلوا الدنيا أكبر همكم فتهلككم كما أهلكت من كان قبلكم.

[195] m. 910. « célèbre Ṣūfī, neveu et disciple de Sarī al-Saḳaṭī, originaire de Baghdād, Avec al-Muḥāsibī, il doit être considéré comme le plus grand interprète du type modéré du Ṣūfisme » A. J. Arberry, « Al-Djunayd », Encyclopédie de l'Islam, 1 octobre 2010, URL complète en biblio. On voit comment Ibn Khaldûn revoit les codes et les classifications notamment envers al-Muḥâsibî et l'appellation « soufisme modéré ». Par souci de clarté, Ibn Khaldûn préfère renoncer à la dénomination « soufisme » et revenir à la loi morale de la *charia* (*fiqḥ al-bâṭin*).

[196] Laine se dit *ṣûf* en arabe et ressemble à « soufis », en arabe qui s'entend à l'oreille *ṣûfî*

I – 3 : Essais d'étymologie et de définition du soufisme

I – 3 – 1 : Recherche d'une étymologie

Lorsque s'est distingué le groupe de gens dont la principale caractéristique était l'attention toute particulière qu'ils portaient aux mouvements de l'âme, la préoccupation majeure de ces gens s'est tournée vers le for intérieur auquel ils consacraient tous leurs soins en toutes circonstances, au détriment du comportement externe, dans la pratique de la *charia* ou la vie ordinaire, ainsi que l'a constaté JUNAYD[195] : « S'il t'arrive de rencontrer un soufi préoccupé par son apparence, sache que de l'intérieur, il est totalement délabré ».

Et pour les distinguer, on les nomma « soufis », comme une sorte de surnom, dont certains se mirent en tête de trouver l'étymologie, allant jusqu'à former des analogies qui ne sont pas d'une grande utilité [mais que nous allons quand même passer en revue].

[La première est phonétique et] se réfère au port d'un habit de laine *ṣûf*[196]. Mais ces gens ne se caractérisaient pas par le port d'un vêtement d'une matière spécifique. Certains admirateurs se mirent à porter de la laine, pour imiter ce que faisaient parfois les soufis en certaines occasions, par austérité et par ascèse, et allèrent s'imaginer par-là qu'il s'agissait d'un signe distinctif. Ils finirent ainsi par se convaincre eux-mêmes qu'il s'agissait de la véritable étymologie du terme « soufi ». Pour autant, si les soufis se vêtaient parfois de laine, c'était par ascétisme, par austérité, par conviction, en raison du peu de cas qu'ils attachaient à la vie de ce monde, selon cette tradition :

[7b]

[18] « Ne privilégiez pas la vie présente de peur qu'elle ne vous égare comme elle a conduit à la perdition ceux qui vous ont précédés ».

وقال صلى الله عليه وسلم فيما يحكى عن ربه[197]

[19]كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل.

وثبت أن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه كان يرقع ثوبه بالجلد[198].

وقال آخرون أن اشتقاقه من الصفة[199] وأن أصل هذه الطريقة مأخوذ عن أهل الصفة وهم المهاجرون الذين اختصوا بالسكنة في صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل أبا هريرة الدوسي وأبي ذر الغفاري وبلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي وأمثالهم. واعلم أن أهل الصفة لم يكونوا مختصين على عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريقة في العبادة بل كانوا أسوة الصحابة في العبادة والقيام بوظائف الشريعة وإنما اختصوا بملازمة المسجد للغربة والفق فإن المهاجرين من قريش نزلوا على أنظارهم من الأوس والخزرج وآخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم وبين الغرباء فآواهم إلى نفسه وأسكنهم مسجده وأمر بمواساتهم وكان يتفقدهم ويحملهم معه[200] إذا دعي وفي البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه في حديث طويل قال[201]

[20] وأهل الصفة ضيوف الإسلام ولا يأوون على أهل ولا مال ولا على أحد إذا أتته صدقة بعث بها إليهم ولم يتناول منها شيئا وإذا أتته هدية أرسل إليهم وأصاب منها وأشركهم فيها

197 Ce genre de *ḥadith* est dit « divin » [*ḥadith qudsî*] ; il en existe une quarantaine (cf. *infra*)

198 Du cuir ou des peaux, et non pas avec de la laine, ce qui infirme la théorie du port de laine. L'usage du cuir est rapporté par IBN JAWZI entre autres, même si nous ne croyons pas trop à la référence à ce dernier par notre auteur qui n'était pas l'un de ses lecteurs assidus, (contrairement à ce que pensent d'autres commentateurs dont la traductrice anglaise)

199 qui signifie « banc » en arabe.

200 pour qu'ils profitent avec lui du repas, étant donné qu'il était lui-même trop pauvre pour les inviter.

201 Nous en profitons pour rappeler que comme pour toutes les autres (pour les prophètes et leurs femmes, les Compagnons, etc.) les formules de respect conventionnelles sont implicites dans notre traduction : « que Dieu les garde et soit satisfait d'eux » pour les compagnons ; *sallâ allahu 'alayi wa sallam* : Que la paix et le salut de Dieu soient sur lui ! pour le Prophète ; « qu'Il soit glorifié » pour Dieu cf. *infra* et *supra*.

Le Prophète a rapporté de son Seigneur[197] :

[19] « Sois en ce monde comme si tu étais étranger ou de passage. »

Quoi qu'il en soit, le fait est avéré que 'UMAR IBN AL-KHATTÂB [par exemple] reprisait ses habits avec du cuir [et non de la laine][198].

D'autres ont prétendu que le mot soufi (*ṣûfî*) dérivait du mot « banc » *ṣuffa*[199], ce qui expliquerait selon eux l'origine de la dénomination de la voie du soufisme, d'après l'expression « les gens du banc » désignant certains émigrants, qui avaient comme particularité d'avoir élu domicile sur le banc de pierre de la mosquée du Prophète. Parmi eux se trouvaient, par exemple, ABÛ HURAYRA AL-DAWSÎ, ABÛ DHARR AL-GHIFÂRÎ, BILÂL AL-HABASHÎ, SUHAYB AL-RÛMÎ, ou encore SALMÂN AL-FÂRISÎ et bien d'autres.

Sache que les gens du banc ne se distinguaient pas par leur pratique, au temps du Prophète. Au contraire, ils s'identifiaient en tous points aux Compagnons, par les actes d'adoration et de pratique cultuelle prescrits par la *charia*. La seule différence était qu'ils n'avaient d'autre domicile que le « banc » de pierre de la mosquée du Prophète, du fait de leur pauvreté et de leur statut d'étrangers. En effet, ils étaient les seuls à avoir gardé [à Médine] le statut d'étrangers. Les autres émigrés de La Mecque, issus de la tribu de QURAÏCH avaient été en quelque sorte parrainés par les tribus médinoises des AWAS et des KHAZRAJ, à la suite des liens de fraternité établis par le Prophète entre tribus voisines. Mais les « gens du banc » n'avaient nulle part où aller. Le Prophète les prit à ses côtés et les hébergea dans sa mosquée en montrant l'exemple de l'aide et de la compassion à leur témoigner : il les fréquentait et les prenait avec lui quand il était invité à manger[200] selon ce long *ḥadith* compilé par BUKHÂRÎ d'après ABÛ HURAYRA[201] :

[20] « Les gens du banc sont les hôtes de l'islam. Ils n'ont pas de famille pour les accueillir, pas d'argent ni personne pour les soutenir. S'il venait [au Prophète] quelque aumône, il la leur donnait, sans rien en garder ; et si on lui offrait un cadeau, il les envoyait chercher pour leur en donner une part. »

هذا مع أن قياس النسب إلى الصفة يأباه[202].

وكذالك من قال أنه مشتق من الصفا فلم يبق إلا أنه لقب وضع لهذه الطائفة على من عليهم يتميزون به ثم تصرف في ذالك اللقب بالاشتقاق منه وقيل متصوف وصوفي والطريقة تصوف والجماعة متصوفون وصوفيون. وإذا تقدر أنها علم على هذه الطريقة فلنأت بالقول الذي يشرح ذلك المعنى على طريقة الحدود والرسوم[203].

I – 3 – 2

فنقول التصوف [غارية\رعاية][204] [ص53] حسن[205] الأدب [مع الله][206] في الأعمال[207] **الباطنة والظاهرة**[208] بالوقوف عند حدود[209] مقدما الاهتمام بأفعال القلوب[210] مراقبا[211] خفاياها حريصا بذالك على النجاة[212].

فهذا هو الرسم الذي يميز هذه الطريقة في تعبدها ويعطي تفسيرها على ما كانت عليه عند المتأخرين من السلف والصدر الأول من المتصوفة حتى غلب استعمال

---

[202] Puisque la dérivation correcte serait *ṣuffiyi*. Il s'agit d'une citation d'AL-QUSHAYRÎ présente également dans la *Muqaddima* (*Pléiade*. p. 919), non relevée par Pérez.

[203] Dans la *Muqaddima*, l'auteur semble prendre position pour l'une de ces tentatives, celle qui ferait dériver le mot « soufi » de « *ṣûf* » autrement dit de « laine » en arabe, même s'il ne semble pas très convaincu : « l'étymologie la plus évidente, à mon avis, *si l'on tient à lui en trouver une*… » (*Pléiade* p. 919). Plusieurs raisons possibles à cela : cela peut confirmer notre hypothèse d'une rédaction tardive du *Livre de la Guérison* contrairement à René Pérez qui interprète l'évolution de la pensée de l'auteur dans l'autre sens : pour lui, *La Voie et la Loi* serait une œuvre de jeunesse de l'auteur ! Autre raison : la « casquette » de l'auteur n'est pas la même ; dans le *Livre des Exemples*, il s'exprime en historien et en scientifique. Dans le *Livre de la Guérison*, il donne son avis.

[204] *ghâya/ ri'âya* [différence Pr/ BT] : le manuscrit Pr ne comporte pas ici la répétition de *ri'âya*,, tel qu'il figure dans les autres occurrences de cette expression (cf. *infra*, *supra*) Cela provient de l'autre lignée de copie dont il est issu (cf. notes suiv.)

[205] *ḥasan* : renvoie à *iḥsân* et à la tradition sur l'excellence du comportement.

[206] *ma' allah* : envers Dieu, absent de Pr, issue d'une autre lignée (cf. note préc)

[207] *al-'amâl* : l'arabe compte deux termes pour « actes », celui-ci et *'af'âl* (notes suiv.)

[208] Le couple (*bâṭin*, *ẓâhir*) est ici appliqué aux actes en ayant pour finalité en soi la bonne moralité et non dans le sens (ésotérique/ exotérique) !

[209] *ḥudûd* : la notion de limites à ne pas transgresser, omniprésente dans la pensée de l'auteur, va de pair avec la notion d'homme-berger et la métaphore de la sphère et aussi la notion d'ordre intérieur et de degré d'humanité (*supra* et commentaire)

[210] mouvements (*litt*. « actes » *'af'âl*) de l'âme (*litt*. des cœurs *qulûb*) : selon le contexte.

[211] *murâqiban* : racibe *raqaba* selon K. Cette racine coranique se retrouve dans la définition du combat dans l'âme des Compagnons et dans le rôle de la *wara'* à la station de l'*iḥsân* : à ses débuts le soufisme était le combat dans l'âme des Compagnons

[212] *najât* : le soufisme avait le même objectif que la « voie royale » (*jâdda*) de la *charia*, la station de la foi (*imân*) aussi appelée « combat de la piété », sous l'égide de la conscience morale (*wara'*) et dont l'objectif est aussi le salut.

En tout état de cause, « l'analogie entre *ṣuffa* et *ṣûfî* est une faute grammaticale »[202]. Il s'agit également d'une erreur de prétendre faire dériver le mot *ṣûfî* « soufi » du mot « pureté » *ṣafâ'*. C'est pourquoi, il n'existe d'autre explication que d'admettre que *ṣûfî* « soufi » est tout simplement un surnom visant à distinguer certaines personnes parmi d'autres. Sur ce surnom, ont ensuite été bâtis d'autres mots dont *mutaṣawwif*, synonyme de soufi (*ṣûfî*) [pour désigner un adepte pris isolément], *ṣûfiyyûn* [pour plusieurs adeptes pris ensembles en tant que groupe ou confrérie]. Quant à leur voie ascétique, elle prit le nom de *taṣawwuf* (soufisme).

Après avoir décrypté les tentatives d'étymologie des termes attachés à la voie ascétique du soufisme et à ses adeptes, tentons à présent de circonscrire sa logique interne et son mode de fonctionnement dans une définition [concise et précise][203].

I – 3 – 2 : Définition du soufisme

Voici notre définition du soufisme. À ses débuts, le soufisme avait pour objectif[204] **[53]** la bonne[205] moralité[206], fin en soi des actes[207], **dans l'intériorité et dans les formes extérieures**[208], sans transgresser les limites[209], en donnant la préférence aux mouvements de l'âme[210] tout en scrutant ses plis les plus reculés, avec la conscience d'être en permanence vu et observé par Dieu[211], dans l'espoir du salut[212].

Ainsi avons-nous dressé le tableau des traits caractéristiques de la voie du soufisme en expliquant la façon dont s'en sont emparés les derniers pieux ancêtres (*salaf*), ainsi que la première génération des soufis *(al-mutaṣawwifa*).

هذا اللفظ في طريقة المجاهدة المفضية إلى رفع الحجاب[213] على ما تقررها وتوضح من شأنها[214] إن شاء الله[215].

القول فيما سمت إليه همم القوم من المجاهدات وما حملهم عليها من البواعث[216] وكيف غلب اسم التصوف في مجاهداتهم الأخرى واختص بها عند الكافة وانتقل إليها عن هذه المجاهدة الأولى وتحقيق هذه الطريقة والمقدم قبل ذلك[217] مقدمات[218] كاشفة عن حقيقتها.

---

213 *raf' al-ḥijâb* : le dévoilement ou « levée du voile », a fini par prendre le pas sur l'ensemble de l'ascèse du soufisme dans laquelle « il ne serait rien » (cf. *supra*)

214 Cet éclaircissement sur la levée du voile est au cœur de la réflexion de l'auteur qui la « met en avant » dans ses propos (cf. incise dans le paragraphe qui est le signe de sa paternité : cf. commentaire).

215 *Inchallah* : *ne figure que dans Pr*

216 Ce point annonce la réflexion sur la notion d'enjeu majeur et de « voie royale » (*jâdda*). La sincérité de l'intention impose que celle-ci reste la même, du début à la fin, dans la voie choisie. Une seule et même voie ne peut pas être suivie avec deux enjeux à la fois. Le soufi sincère doit dès le début de son ascèse, l'entreprendre avec une intention mystique ce qui du même coup vient porter atteinte à l'intégrité morale de l'enjeu initial la droiture. Cet argument permet à l'auteur de disqualifier le soufisme tel qu'il est devenu, marqué par la levée du voile au point qu'il ne serait « rien » sans elle. L'incohérence dans l'intention qui en résulte lui fera dire que l'homme moral (*mukallaf*) est le seul dans le vrai puisque son intention reste purement morale, inchangée du début à la fin, dans le travail sur soi du combat dans l'âme, d'ordre purement moral : c'est pour cela que les Compagnons taisaient les épisodes religieux intenses (*karamât*) qui survenaient chez eux de façon inopinée. Ils « refusaient d'en parler » (argument présent à l'identique dans les deux ouvrages) pour ne pas, justement, porter atteinte à l'intégrité purement morale de l'effort sur soi selon la loi morale de la *charia*. Ce Traité vient purifier des enjeux qui ne peuvent aller l'un avec l'autre, redresser le mélange impur d'intentions contradictoires (droiture/ dévoilement).

217 René Pérez voit ici le début d'une deuxième partie (Pé, *ibid*. p.123) Or, nous ne sommes pas au début d'une nouvelle partie : sommes toujours dans la Partie I, à la fin de l'une des définitions (sur le soufisme) au début d'une autre (sur l'âme, bienfait divin). Rappelons également le défaut d'édition de *La Voie et la Loi* qui ne comporte ni sommaire ni table des matières, ce qui ajoute à la confusion de l'ouvrage, entre titres à rallonge et absence de plan

218 *muqaddimât* : on retrouve ici le même sens que dans la *Muqaddima*, où ce n'est pas d'une introduction au sens courant du terme dont il s'agit mais de préliminaires, de prérequis, de définitions préalables qui vont permettre d'apporter une partie de la réponse comme dit en Introduction, où le soin apporté aux définitions et aux prérequis est caractéristique de la démarche de réflexion d'Ibn Khaldûn.

Par la suite, la surutilisation du mot « soufisme » a vidé de son sens initial le combat dans l'âme de cette voie en le faisant porter sur la « levée du voile »[213] ainsi que nous allons le clarifier et l'expliciter[214], *si Dieu le veut*[215].

Nous allons poursuive nos explications sur les aspirations des soufis envers l'ensemble de leurs combats spirituels et les motivations pour lesquelles ils s'engagent dans cette voie[216]. Nous verrons comment l'appellation soufisme *taṣawwuf* s'est imposée pour désigner de nouveaux combats spirituels et comment l'évolution de sens spécifique s'est mise à recouvrir le sens général, au prix du transfert du combat dans l'âme initial au dernier en date des combats spirituels.

Auparavant[217], examinons les préliminaires et prérequis[218] utiles à l'examen approfondi la place exacte occupée par la voie du soufisme.

I – 4

I – 4 – 1

المقدمة[219] الأولى في الإشارة إلى معنى الروح[220] والنفس[221] والعقل[222] والقلب[223] **وما هو الكمال إلا فيها**[224]. اعلم[225] أن الله سبحانه[226] خلق هذا الإنسان مركبا من جثمان ظاهر وهيكل محسوس وهو الجسد ومن لطيفة ربانية[227] أودعه إياها وأركبها مطية بدنه وهذه اللطيفة مع البدن بمنزلة الفارس مع الفرس[228] والسلطان مع الرعية يتصرف البدن في طوعها وتحركه في إرادتها لا يملك عليها شيئا ولا يقدر على معاصاتها طرفة عين[229] فما ملكها إليه من أمره وبث من قواها رمية وهي **آلة**[230] يعبر عنها في الشرع تارة بالروح وتارة بالقلب وتارة بالعقل وتارة بالنفس وإن كانت هذه الألفاظ مشرعة بينها وبين مدلولات أخرى[231] وإن أردت مزيد شرح لها فعليك بكتاب الأحياء للغزالي[232] **وربما كنّى الشارع عنهما بالأمانة**[233] قال الله العظيم: إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض **(الآية)**[234]

---

[219] *muqaddimât*

[220] *rûḥ* : « esprit » au sens où l'intention est l'esprit de l'acte quand le geste est la lettre. C'est le principe de vie évoqué dans plusieurs traditions dont celle sur les « savants juifs » (cf. *supra*)

[221] *nafs* : « unicité de l'être » selon le sens « le plus parfait » de ce terme au sein du bienfait divin

[222] '*aql* : « intellect » incarne l'être pensant dans le niveau de prise de conscience et de compréhension « il ne restera à l'homme, de sa prière », que ce dont il aura pris conscience, compris, par son '*aql*

[223] *qalb* : « cœur » au sens de « la vue du cœur », du for intérieur : incarne l'être sensible.

[224] Dans le quatuor de l'appareil de l'âme *(latîfa rabbâniyya*), ces quatre « organes » sont réaffectés à une fonction particulière pour assurer la mission supérieure du port de la charge morale.

[225] Non traduit par Pérez ; à garder par fidélité à la dynamique de la langue arabe

[226] « *qu'Il soit glorifié* » : formule de respect implicite dans notre traduction

[227] Le néologisme de R. Pérez (p. 267 note 40) *principe subtil (*latîfa*) de caractère seigneurial (rabbâniyya)* est un contresens : l'âme n'est pas un « principe » mais un « appareil »

[228] La métaphore sera filée avec l'hippodrome pour entraîner l'âme à l'ascèse morale.

[229] On retrouve l'image du clin d'œil employée plus haut à propos du « théâtre de l'esprit ».

[230] *âla* ; *L'appareil* de l'âme, bienfait divin, trait du génie du *Shifâ'* ignoré dans *La Voie et la Loi* où le mot n'est pas traduit, ni l'idée relevée**.**

[231] *mushara'a* : difficile à lire : un *sin* et/ ou un *ta* se dessinent, pas de *kaf* comme BT l'a lu.

[232] *Revivification des sciences de la religion* (*Iḥyâ')* C'est pour leurs autres fonctions que le renvoi à Ghazâlî est fait, pas pour l'analyse du bienfait divin, propre à Ibn Khaldûn !

[233] Ici commence l'exégèse originale du *Coran* sur *l'amâna.* Nous soulignons.

[234] *Coran* (**33**, 72). La mention (*al-âya*) « le verset », invite à le citer en entier.

I – 4 : Le bienfait divin (*laṭîfa rabbâniyya*)

I – 4 – 1 : La charge morale

Le premier prérequis[219] a pour but de préciser en quoi consistent « l'esprit »[220], « l'unicité de l'être »[221], « l'intellect »[222] et « le cœur »[223] dans leur acceptation la plus parfaite.[224] Sache[225] que Dieu[226] a créé l'homme en le dotant d'une anatomie apparente, armature sensible, qui est le corps et d'un bienfait divin[227] (*laṭîfa rabbâniyya*) [qui est l'âme]. Il a donné au bienfait divin, le corps physique comme réceptacle. Et au corps physique, Il a donné le bienfait divin, qui le chevauche comme une monture. En effet, le bienfait divin entretient avec le corps physique la même relation que le cavalier avec son cheval[228] et le sultan avec ses sujets : gouverner le corps à son gré, le mouvoir selon son bon vouloir, sans que ce dernier n'aie envers lui la moindre possibilité de lui résister, sans aucun répit, ne serait-ce l'espace d'un clin d'œil[229]. Grâce à ce que Dieu lui a donné comme pouvoir, l'âme est capable d'exercer une emprise totale sur le corps en vertu des puissances qu'elle détient. Cet appareil (*âla*)[230] qui désigne l'âme, bienfait divin (*latîfa rabbâniyya*), est désigné par le Législateur, tantôt par l'esprit (*rûḥ*), ou par le cœur (*qalb*), ou par l'intellect (‘*aql*), ou encore par l'unicité de l'être (*nafs*), même si ces termes renvoient à d'autres sens dans d'autres contextes[231], comme l'explique le livre de Ghazâlî auquel nous renvoyons ceux qui le souhaitent[232].

Peut-être est-ce le bienfait divin que le Législateur appelle la charge morale (*amâna*)[233], selon ce qu'en dit Dieu dans le *Coran*[234]: « *Oui, le dépôt (*amâna*) que Nous avions proposé aux cieux, et à la terre et aux montagnes, ils ont refusé de le porter et ils en ont eu peur, alors que l'homme le porta ! Celui-ci reste, oui, très prévaricateur et très ignorant.* »

وهذا على أحد التفاسير في الأمانة[235] أي ظلوما لتعرضه بحملها للخطر العظيم في أمر[236] السعادة والشقاء عصمنا الله ولطف[237] بنا وإسناد الحمل إلى الإنسان مجاز من مجاز المجاورة[238]وإلا فهو مسكين[239] لم يحمل ولم يضع[240] إنما حمل هذه الأمانة وعرض به لحملها لما سبق في أم الكتاب[241] من سعادته بها أو شقاوته.

[8b]

ثم هذه اللطيفة الربانية[242] أبرزها[243] الله من عالم الأمر[244] وذاتها لم تستكمل بعد وجعلها ميسرة بجبلتها للكمال. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

[21]كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه ويمجسانه وينصرانه

وإنما أبرزت[245] إلى هذا العالم لتكتسب فيه كمالها الذي لها بحسب ذاتها ومقتضى طبعها[246] ولما كانت ذاتها بأصل نشأتها من العالم الروحاني الذي ذواته عالمة

---

235 Nous soulignons. L'auteur ne précise pas d'où vient cette exégèse (*al-tafâsîr*). Nous pensons que c'est la sienne dans la lignée l'exégèse par laquelle Dieu fait de l'homme Son vicaire sur terre : *Coran* (**2**, 30) (**6**, 165) cf. *Livre des Exemples* (p. 471).

236 *fî amr* : dans [le Monde de] l'Ordre, dans la préétemité au nom de l'humanité à venir ; l'ordre de Dieu, le Soit ! divin à une chose, et elle est ! Ordre de création du monde, ordre de prédestination de toutes choses, tracé dans l'Écriture primordiale, ordre au sens aussi de dimension, de « monde » inaccessible aux sens et vers lequel est tourné le second versant de l'âme, ordre supérieur dont relèvent des notions que l'homme ne peut approcher, au mieux, qu'au sens figuré du figuré de proximité, comme la garde du *Coran* ou la charge morale de l'*amâna cf. Coran* (**16**, 40) (**40**, 68)

237 *Litt*. : et nous en adoucisse (ou nous en allège) le fardeau : non traduit par Pérez.

238 Pérez rend par : *formule métaphorique utilisée par approximation*.

239 C'est le genre humain en général à travers l'homme, ce « *malheureux* » *al-miskîn*.

240 La charge morale se conçoit selon les facultés humaines de compréhension de la dimension des secrets de Dieu, du [monde] de l'Ordre ; elle ne peut pas être déposée comme un poids ou une responsabilité au sens propre ou au figuré. Contresens : « [Adam] n'a, le malheureux, *ni porté ni enfanté !* » (Pé, p.124) Certes, *lam yaḥmil wa lam yaḍa'* peut s'appliquer à un homme par rapport à la femme, qui n'a pas porté ni mis au monde l'enfant. Mais ce n'est pas le contexte !

241 *Litt*. Mère du Livre, désigne la *Fatiha* (Sourate 1) et l'Écriture primordiale sous la « garde » de Dieu. Le fondement absolu de la loi morale est dans l'Ordre de Dieu et dans l'Écriture primordiale selon l'exégèse originale qui est faite ici de l'*amâna*

242 L'assimilation entre l'âme et l'*amana*, permet de s'attaquer à un sujet délicat (selon le *Coran* de l'âme, les hommes sont voués à n'avoir que « peu de science »).

243 Racine (*ba*, *ra*, *za*) à la forme IV qui revient souvent dans tout ce passage

244 « Monde de l'Ordre » (*'Alam al-Amr*) (voir aussi *Iḥyâ'* III Livre 2 *bayan* 5 et la référence au *mīthāq*, le pacte préétemel que Dieu passa à l'origine des temps avec toute la postérité encore à venir). Chez notre auteur, l'état primordial de l'engagement fondamental de l'humanité répondant positivement à l'appel de Dieu, n'est pas une invitation à la méditation mystique mais à la mise en œuvre morale du bon comportement pour honorer le vicariat.

245 Nous traduisons ici la forme IV de (*ba*, *ra*, *za*) selon Dozy Tome I p. 70

246 *tab'* [en tant qu'esprit issu du monde des esprits]

Il s'agit de l'explication que donne une certaine exégèse de la charge morale (*amâna*)[235] où l'homme s'est montré injuste envers lui-même, parce qu'en acceptant, dans [le Monde de] l'Ordre[236], de « porter » la charge morale, il s'est exposé à un immense danger quant à son bonheur ou son malheur éternel – que Dieu nous en préserve[237] ! L'attribution à l'homme de porter la charge morale de l'*amâna* se comprend au sens figuré du figuré par proximité[238] étant donné que l'homme, ce malheureux[239], a accepté une charge qui ne peut ni se porter, ni se déposer[240]. En effet, l'homme a accepté à ses risques et périls la proposition de la charge morale de l'*amâna* selon ce qui est mentionné dans l'Écriture primordiale[241] au sujet de son bonheur, ou de son malheur éternel.

[8b]

En outre, le bienfait divin[242] à qui Dieu a fait voir le jour en le sortant[243] du Monde de l'Ordre[244] alors que son essence n'était pas encore parfaitement constituée, a été créé, par nature, prédisposé à la perfection. Le Prophète a dit :

[21] Tout nouveau-né naît dans l'état de nature originelle (*'alâ l-fiṭra*) et ce sont ses parents qui font de lui un juif, un mage ou un chrétien.

Il s'ensuit que l'âme, bienfait divin, a reçu don[245] de ce monde uniquement pour acquérir la perfection qui correspond à son essence et aux exigences de sa nature[246]. En effet, par l'origine même de sa venue à l'être, l'essence de l'âme appartient au monde spirituel.

بالفعل ولا تفتقر إلى اكتساب كان كمال ذاتها هي بحصول العلم والمعرفة لها بحقائق الموجودات[247] حتى يتصور عالمها وتعرف صفات موجده وآثاره ولما كان تحصيل هذا الكمال بخروجها[248] إلى هذا العالم الذي خلق لها وأمّن[249] الله به على المكلفين[250]

في غير موضع من كتابه[251] فقال تعالى[252]: ونسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه وقال[253] : وجعل لكم النجوم لتهتجوا بها إلى غير ذلك من الآيات[254] .

كل ذالك ليتصرف البدن في هذا العالم بالقوى المبثوثة فيه من هذه اللطيفة وترجع الآثار إليها من أعمالها[255] فيكتسب بها مزية تطلع إلى الكمال وباعثا على الاكتساب حتى تتجلى لها معلوماتها أو تكاد[256] فتتم خلقها **وتنزلت حينئذ الأعمال** والعلوم لهذه اللطيفة منزلة الغذاء للبدن[257] الذي بنى قواه ويكمل هيكله المحسوس إلى أن يصير كهلا بعد أن يكون صبيا وكذالك حال العلم والعمل في هذه اللطيفة[258].

---

247 *mawjûdât* : à traduire selon le lexique du *Shifâ'* qui n'est pas celui de la *falsafa* !

248 *khurûj* : cette sortie de l'âme humaine dans la prééternité n'a pas lieu en raison du péché originel. L'âme est « sortie » du monde des esprits pour parachever sa perfection en faisant le bien, et acquérir les bonnes « traces » des actes.

249 *ammana*, de la même racine que *amâna*, la charge morale qu'Adam « ce malheureux » a accepté de porter et qui comprend le monde à sa suite ! Le verbe est mal orthographié dans les éditions arabes.

250 L'homme vertueux en tant que dépositaire du monde a la possibilité d'en connaître les lois et d'en user comme bon lui semble et donc ici de façon morale : notre traduction poursuit le verbe *ammana*

251 Sur la mise en dépôt du monde entre les mains de l'homme pour en user de façon responsable

252 *Coran* (**45**, 13) : la référence *Coran* (**31**, 20) donnée par R. Perez (*ibid*. p. 125) n'est pas exacte même si elle ressemble. « Les gens qui réfléchissent » sont ceux qui se demandent pourquoi Dieu a fait don du monde aux hommes. Les « signes » que l'auteur voit dans le don du monde à l'homme moral sont doubles : d'un côté, l'homme peut faire du monde ce qu'il veut, et de l'autre, l'homme ne peut pas faire n'importe quoi avec le monde. Il doit en prendre soin.

253 *Coran* (**6**, 97)

254 Les autres manuscrits citent d'autres versets similaires, dont *Coran* (**2**, 22)

255 L'auteur décrit le processus qu'il va poursuivre par « les deux versants » de l'âme.

256 Ce « *ou presque* » distingue l'homme moral et le soufi : l'homme moral ne cherche pas le dévoilement dès ce monde, contrairement au soufi à travers le combat de « la levée du voile » – ce point figure dans la morale de *Hayy ben Yaqzân* d'Ibn Tufayl.

257 La métaphore sur « la nourriture de l'âme » est récurrente dans *le Livre de la Guérison*

258 Le savoir et les actes sont liés dans tout ce passage (cf. *infra* et *supra*)

Or, les esprits possèdent les connaissances de façon innée, autrement dit d'une façon qui ne leur donne pas besoin d'être acquises, [mais qui nécessite quand même qu'elles soient] passées à l'acte [en ce monde]. Ainsi, la perfection de l'essence de l'âme, n'est atteinte que quand lui viennent la science et le savoir de la réalité même de tout ce qui existe[247], jusqu'à ce qu'elle arrive à concevoir son monde originel et à connaître les attributs de Celui qui a donné l'existence à ce monde, et à identifier les traces qu'Il a laissées [pour Le connaître]. C'est pourquoi, parce que l'acquisition de sa perfection se fait moyennant la « sortie »[248] de l'âme vers ce monde, Dieu a créé le monde et l'a confié en dépôt[249] aux hommes vertueux pour en user de façon responsable[250]. De nombreux passages du *Coran* en attestent[251] selon ce que Dieu a dit[252] : « *Il vous a assujetti tout ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre, le tout venant de Lui [il y a là des signes pour des gens qui réfléchissent]* » ; ou encore[253] : « *Il a fait pour vous les étoiles pour que, par elles, vous vous guidiez [dans les ténèbres de la terre et de la mer. Certes, Nous exposons les preuves pour ceux qui savent]* » ; et bien d'autres versets[254].

Tout cela a pour but de donner au corps les moyens d'agir à son gré dans le monde grâce aux forces diffusées en lui par le bienfait divin. Sur l'âme reviennent les « traces » des actes[255], si bien qu'elle en reçoit une aspiration renforcée à la perfection et un stimulant pour acquérir des connaissances nouvelles, jusqu'à ce que le savoir l'illumine, ou presque[256], et qu'ainsi son essence atteigne son parachèvement. Dès lors, les actes et le savoir sont, pour le bienfait divin, ce qu'est la nourriture pour le corps[257] quand il développe les forces physiques. Quand se perfectionne son corps sensible, jusqu'à ce que l'homme atteigne la maturité après avoir été un enfant, il en va de même pour le savoir et les actes, vis-à-vis du bienfait divin[258].

فهي أوان خروجها إلى هذا العالم[259] بمنزلة الصبي في أول نشأة حتى تستكمل في هذا العالم بما يحصل فيها من آثار العلم والعمل[260] ولما وكل هذا العالم عالم المتضادات[261] بمقتضى خلقته كانت الآثار الراجعة إليها من أفعالها على نوعين منها ما يكون مشيعا لها نحو الكمال ومعينا عليه وهو الخلق الزكي والحسنات[262] ومنها ما يكون عايقا عن الكمال وصارفا عنه وهو الرذائل والسيئات. فإن [ص54] كانت الآثار المستفادة آثار الخير والزكاء زاد فيها تطلعا إلى الكمال وإقبالا على الخير وميلا إليه وتيسيرا لصدوره[263] ثم إذا صدر ثانية[264] ورجعت إليها[265] الآثار عادت الزيادة مضاعفة فلا تزال كذلك تتضاعف الزيادة عودا بعد بدء حتى ترسخ صفات الخير المتكلفة[266] بالكمال وتستولي على أمره وتتهيأ به لسعادتها الآجلة. وإن كانت الآثار المستفادة آثار شرور ذائل صرفها عن التطلع وقصر بها عن الكمال ويسرها لصدور رذايل أخرى تتضاعف منها وأثار الشر والرذايل فيها ولا تزال أيضا كذالك إلى أن تنتهي إلى شقوتها الكبرى[267] إلى أن يمن الله برحمته وينقذها بلطفه[268].

---

259 Sur la « sortie » de l'âme, voir notes préc. et commentaire

260 Les traces ne sont pas seulement les conséquences des actes mais aussi celles du savoir : savoir et action sont liés : connaitre le bien doit conduire à bien agir. Par exemple, un *ḥadith* place le savoir partagé de son vivant et qui aura permis des mises en application après sa mort compte parmi les actes méritoires qui continueront à produire leurs effets après la mort de celui qui les aura accomplis (avec l'aumône continue *ṣadaqa jârîa* ; et les descendants pieux qui prient pour lui rapporté entre autres par Muslim n°1631 et Thirmidhi n°1376

261 *al-mutaḍādāt* : antonymes, forces opposées, contraires

262 Les « *traces* » en l'âme sont ici abordées selon ce qui se dégage du comportement : la vertu (*zakî* : ce terme désigne l'honnêteté, l'intégrité, la pureté : nous voyons le lien avec la pureté de l'intention, confirmé par le terme « perversité » dont « pureté » et « ascétisme » sont les antonymes) et le mérite des actes *ḥasanât* : ce terme propre à l'arabe désigne plus que « les bonnes œuvres »; chacune des *ḥasanât* comptera pour dix au Jour Dernier, et chacune des *saiyât* ne sera décomptée que pour une seule ; dans ce décompte motivant se trouve traduite l'aide apportée dans la quête vers la perfection.

263 Pr diffère ici légèrement ; cette phrase n'est pas traduite par Pérez (*ibid*., p.126)

264 Mot rongé par les vers dans Pr complété d'après BT.

265 Quand l'expression « bienfait divin » figure dans le texte, comme ici, sous forme du pronom « elle », nous la traduisons par « âme ». L'analyse est toujours guidée par l'exégèse coranique de l'auteur, on peut évoquer par exemple *Coran* (**36**, 12) où figure le mot « traces » à propos de ce que l'âme acquiert *« kasabat »* destinées à être jugées dans l'au-delà. Cf. commentaire.

266 La référence à l'homme moral n'est pas relevée par Pérez

267 Connaitre le bien doit conduire à bien agir, science et action sont liées cf. *infra*.

268 Renvoie à ce qui a été dit sur celui qui reste à la plus basse station, et qui peut quand même obtenir le salut si Dieu le veut, en dépit du fait que cette station n'est pas censée assurer le salut (cf. *infra*)

En effet, l'âme se trouve, dès sa sortie dans le monde[259], dans la situation de l'enfant au début de sa croissance. Puis, elle parvient à sa perfection dans ce monde grâce à ce qu'elle retire du savoir et des actes, selon leurs traces[260] laissées en elle. Et parce que ce monde est le monde des contraires[261], en vertu de sa constitution naturelle, les traces qui reviennent en l'âme de ce qu'elle aura accompli, sont de deux ordres. Les unes lui sont un encouragement à tendre vers la perfection, un stimulant l'aidant dans sa quête : il s'agit de la pureté d'intention des bonnes manières et de la vertu des actes méritoires[262]. Les autres constituent pour elle des obstacles sur le chemin de la perfection et l'en détournent : ce sont les vicissitudes et la perversité des mauvaises actions. Si donc **[54]** les traces acquises sont le bien et la pureté d'intention, l'âme en aspirera davantage à la perfection, son penchant pour le bien se renforcera. Il deviendra plus facile pour l'âme de faire le bien et de se lancer à sa recherche[263]. Ensuite, si le processus se répète[264], les traces reviennent impacter l'âme[265], la croissance décrite s'en trouve redoublée et augmentée. À force de répétition, les qualités méritoires menant à la perfection se raffermissent en l'âme de l'homme vertueux[266] qui parvient à maîtriser pleinement le bien, se préparant ainsi à sa félicité éternelle. Si, à l'inverse, les traces acquises relèvent des mauvaises actions et des vices, l'âme en sera détournée de l'aspiration à la perfection, empêchée de l'atteindre et prédisposée à produire, avec plus de facilité encore, d'autres actes mauvais. De ce fait, les traces du mal et des vices redoubleront en l'âme, augmentant jusqu'à son plus grand malheur[267], à moins que Dieu ne lui accorde Sa miséricorde et ne la sauve, dans Sa grâce infinie[268].

قال تعالى[269]: فأما من أعطى واتقى وصرف بالحسنى فسنيسره لليسر وما من بخل استغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسر. **وقال**[270]:من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها

وقال[271] كل نفس بما كسبت رهينة.**وقال**[272]:لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت. **وقال صلى الله عليه وسلم**[273]:

[22]إنما هي أعمالكم ترد عليكم

فإذا مد الله هذه اللطيفة الربانية بنور الإيمان وزكاها بأعمال الحسنات وطهرها من اقتراف السيئات رجعت إلى الله وقد خلصت بعوائق هذه الدنيا وتبعاتها واستولت على الكمال الذي خلقت له وأبرزت[274] **إلى الحياة الدنيا بسببه .قال تعلى**[275]:وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون. **[***قال ابن عباس: معناه ليعرفون***]**[276] **وقال تعلى**[277]: إلينا مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون.

I – 4 – 2

المقدمة الثانية في كيفية اكتساب هذه اللطيفة الربانية[278] للعلوم والمعارف **التي بها كمالها وفيه فرق بين العلم الكسبي**[279] **والإلهامي وبين الوحي** [ليتبين من بين ذلك معنى العلم الإلهامي وهو علم الكشف والمشاهدة الذي تدعيه المتصوفة]**.**[280]

---

269 *Coran* (**92**, 5-10) Pérez se permet de traduire par « l'Aise Suprême » au lieu « plus grand bonheur » et « Gêne Suprême » au lieu de « plus grande difficulté » (*ibid*., p. 126)

270 *Coran* (**41**, 46) et similaires dont (**39**, 41) (**45**, 15)…

271 *Coran* (**74**, 38) et similaires dont (**39**, 70) (**40**, 17)…

272 *Coran* (**2**, 286) et similaires dont (**45**, 22)…

273 *Hadith* divin : cf. *infra*.

274 De nouveau pour la troisième fois la forme IV de la racine (*ba*, *ra*, *za*)

275 *Coran* (**51**, 56)

276 [IBN 'ABBÂS commente : « Ce qui signifie : pour qu'ils Me connaissent. »] ***Absent de Pr*** Cela confirme la filiation de copie différente de notre manuscrit. Nous penchons pour une suppression de l'auteur. En effet, l'auteur ne met pas l'accent sur la connaissance de la *marifa* des mystiques.

277 *Coran* (**9**, 94) (**29**, 8) (**31**, 16) et pas que *Coran* (**10**, 23) selon R. Pérez ; cf. *ḥadith* [33]

278 Selon notre traduction de l'appareil de l'âme, bienfait divin *latîfa rabbâniyya*

279 L'opposition science acquise / infuse doit être traduite avec les réserves qu'impose le contexte.

280 [Nous mettrons donc clairement en évidence la différence entre ce qui s'appelle Révélation et levée du voile au sens où la revendiquent les adeptes de l'ascèse du soufisme]. *Cette phrase est absente de Pr et de BT. Elle ne figure que dans R2 et il nous faut la relever pour une meilleure lisibilité et un*

Dieu dit :[269] « *Quant à celui qui donne et craint Dieu et déclare véridique la très belle Récompense, Nous lui faciliterons la voie au plus grand bonheur. Mais quant à celui qui se montre avare, fait preuve de suffisance et traite de mensonge la très belle Récompense, Nous lui faciliterons la voie à la plus grande difficulté* ». Ou encore[270] : « *Quiconque fait du bien l'aura fait pour lui-même, et quiconque fait du mal l'aura fait contre lui-même.* » Ou encore[271] : « *Toute âme devra répondre de ce qu'elle aura acquis par ses œuvres* ». Ou encore[272] : « *[Dieu n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité :] à son avantage ce qu'elle aura acquis ; à son détriment ce qu'elle aura commis* ». Le Prophète a dit[273] :

[22] Ce sont là simplement vos œuvres qui vous sont rendues.

Si Dieu accorde au bienfait divin la lumière de la foi et lui permet de se purifier par les actes méritoires en se tenant loin du mal et des mauvaises actions, alors il retourne à Dieu en ayant échappé aux obstacles de ce monde et à leurs conséquences néfastes ; il entre en possession de la perfection pour laquelle il a été créé et pour laquelle il est venu[274] en cette vie selon ce que Dieu a dit [du but de l'existence][275] : « *Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent.* » []. Dieu a dit encore[277] : « *C'est vers Nous que se fera votre retour et Nous vous informerons alors sur ce que vous faisiez* ».

I – 4 – 2 : Les deux faces de l'âme

Le deuxième prérequis porte sur la façon dont le bienfait divin[278] acquiert les sciences et le savoir par lesquels il réalise sa perfection. Cela nous amènera à établir la différence entre la science acquise par apprentissage et effort de réflexion[279], la science infuse reçue de Dieu, non issue de la Révélation, et la Révélation[280].

I – 4 – 2. 1

اعلم أن هذه اللطيفة لما ارتكبت مطية البدن وبثت قواها فيه للاستكمال بحياتها الدنيا ثم كانت من عالم الأمر والملكوت[281] تعينت لها جهتان تكتسب منهما كمالها بالعلوم والمعارف أحدهما جهة هذه الحياة الدنيا التي خلقت لها وجميع ما فيها مسخوا لها والآخر من جهة عالمها الذي نشأتها منه وذاتها من طبيعة ذواته.

[9b]

فجهة الحياة الدنيا والعالم الأسفل تكتسب منها العلوم والمعارف ببسط الحواس الظاهرة على المدرك ثم بانتزاع صورها في الخيالثم تجريد المعاني المعقولة منها ثم تصرف الفكر فيها بالتركيب والتحليل ونظم الأقيسة حتى يحصل مطلوبها الذي تتوجه إليه ويسمى هذا العلم كسبيا.

وجهة العالم الأعلى وعالم الأمر وعالم الروحانيات تكتسب منه بتصفيتها عن كدرات الرذائل وتخليصها من ظلم البشرية فتتعرض بذالك لنفحات[282] الرحمة ومهب الكمال والسعادة فتلوح أنوار العلم والمعرفة في القلب[283]. ثم إن صفاءها عن هذه الكدرات وتخليصها بمجاهدات :

- إن كان بغريزة مركوزة في الجبلة من لدن نشوة وهي العصمة[284] المانعة من مقارفة جميع ما تتوهم فيه مخالفة وكانت الظلم البشرية ممحوة وحظ الشيطان منزوعا من القلب بنور النبوءة كأن العلم اللايح من ذالك العالم بسبب يورده

---

plus fidèle rendu de la pensée de l'auteur. R. Pérez dans tout ce passage (p. 127-134) porte en notes que l'auteur se contenterait *résumer* la pensée de Ghazâlî, et pire encore de *pratiquement la copier, à quelques contradictions près* (*sic* !) (Pérez, *ibid*., p. 270, note 59)

281 (*al-Malakût*) : Royaume céleste ; le terme désigne parfois aussi le Paradis.

282 Mot illisible dans Pr complété grâce à l'édition Ben Tawit

283 Par un biais différent de celui des sciences acquises, obtenues par effort de réflexion ou d'apprentissage puisque cela relève de l'autre versant de l'âme

284 L'impeccabilité signe distinctif des prophètes

I – 4 – 2. 1 : Le Monde de l'Ordre

Sache que le bienfait divin, utilise le corps comme une monture, et diffuse en lui ses puissances pour parvenir à sa perfection en sa vie d'ici-bas. Par ailleurs il est issu du « Monde de l'Ordre », Monde du Royaume céleste[281]. De ce fait, l'âme a reçu en partage deux « versants », deux faces grâce auxquelles elle peut acquérir sa perfection, par le savoir et les sciences.

Une face de l'âme est la vie d'ici-bas, créée pour elle, où tout ce qu'elle contient est à son service.

L'autre face est le monde d'où elle a pris naissance. Son essence est de même nature que les essences de ce monde-là.

[9b]

De la face tournée vers la vie d'ici-bas et ce monde, l'âme, acquiert les sciences et le savoir en étendant les sens extérieurs aux objets de perception, par extraction de leurs formes dans l'imagination, puis par abstraction des notions intelligibles à partir de ces objets. Ensuite la pensée discursive s'exerce sur les objets de perception par synthèse, analyse et composition de syllogismes, jusqu'à atteindre le but de la recherche vers laquelle elle tend. Nous appelons ce genre de science la « science acquise ».

De la face tournée vers le Monde Supérieur de Dieu, Monde de l'Ordre, Monde des Esprits et des entités spirituelles, l'âme tire ses connaissances en se purifiant des souillures et des vices et en se libérant des ténèbres de la condition humaine. Par-là, elle se soumet et laisse libre-cours, en elle, à la pénétration[282] de l'Esprit de miséricorde, de perfection et de félicité[283]. Alors, brillent en l'âme les lumières de la science et de la connaissance. De ce fait, la pureté que l'âme acquiert, une fois lavée de toute souillure, et la libération que lui procure le travail qu'elle mène [entrent dans l'un de ces cas de figure] :

- [Dans le premier cas, la purification de l'âme] provient d'un instinct enraciné dans sa constitution naturelle, dès sa naissance, qui incarne l'impeccabilité[284] et l'empêche de commettre quelque

ويلغيه مع مشاهدة المورود له وهو الملك وهذا هو الوحي وهو علم الأنبياء صلوات الله عليهم[285] وهو أرفع مراتب العلم.

- وأما إن كانت التصفية والتخليص باكتساب وطريق صناعي[286] فإن العلم المفاد عنه لا يشعر بسببه ولا مورده وإنما يكون نفثا في الروح وهو دون العلم الأول وهذه علوم الأولياء والصديقين في العلوم الإلهامية والكشفية واللدنية مأخوذ من قوله تعلى[287]:وأتيناه من لدنا علما. أما الوحي والعلم الكسبي فأمرهما ظاهر هذا بالحس وذالك معلوم من الدين ضرورة.

وأما العلم الإلهامي فيكاد أن يكون التصديق به وجدانيا[288] وأوضح ما يعتبر فيه ويشهد بصدقه حال الرؤيا[289] وكيف تكون إذا انسبل حجاب النوم وخف على القلب إصر الحواس الظاهرة وانجمعت [ص55] قواه إلى الباطن كيف يفضي ذلك به إلى أن يختلس إدراكا ما من جانب عالمه خرقاً أو مثالا أو محاكات يشهر خرقه به اليقظة بصحة إدراكه[290] وما ذاك إلا لخفة الكثير من عوايق هذا الإدراك بركود

---

285 *Litt*. « le plus élevé dans la hiérarchie » : privilège des prophètes et non des soufis ; cela est arrivé au Prophète, dont le cœur a été lavé de toute noirceur : *Coran* (**94**, 1).

286 *ṭarîq ṣinâ'în* : « de manière artificielle » (Pé) Il faut sortir du mot à mot du sens habituel de ce terme car l'idée n'est pas ici de quelque chose d'artificiel, ni d'industriel ! Ce sont des choses reçues directement de Dieu par une voie différente de la Révélation. Ces choses n'ont rien d'artificiel, ni d'industriel, qui est le sens de *sinâ'în* le plus souvent. En se fiant à l'exemple de « l'homme vert » ci-après, il s'agit de signes par lesquels la grâce de Dieu se manifeste à l'âme dans des faits particuliers où Dieu fait bénéficier de faveurs spécifiques comme dans le *Coran* (**18**, 65)

287 Ce verset *Coran* (**18**, 65) évoque un récit célèbre, où Moïse rencontre un homme sage, « l'homme vert », qui témoigne d'une sagesse qu'il a reçue de Dieu par science infuse, non issue de la Révélation. Quant à savoir si elle est supérieure ou inférieure à la science des prophètes, l'auteur la dit ici inférieure ; dans le *Coran* pourtant, Moïse semble attribuer à l'homme doué de science infuse, une sagesse supérieure à la sienne en termes de patience. En effet, l'homme témoigne d'endurance envers des évènements très éprouvants (mort d'un enfant, destructions…) informé de choses dont Moïse n'a pas connaissance. Pour autant, on peut la considérer inférieure par son ampleur plus limitée (elle ne donne pas lieu à un *Livre*). Elle s'applique au cas par cas à des faits précis.

288 *wijdân* ce qui s'aperçoit au moyen des sens intérieurs (Slane), expérience intime intuitive (Monteil., p. 777), expérience intérieure (Cheddadi, p. 923) cf *karamât* expériences religieuses intenses

289 Comparer avec la *Muqaddima* : chapitre *La science de l'interprétation des rêves*, sur le « bon rêve » (*Pléiade*. p. 936 - 941) et sur la perception qui a lieu pendant le sommeil (p. 916 et *Les sciences des hommes et celles des anges* p. 838)

290 Comparer avec la *Muqaddima* : « On reconnaît les rêves véridiques à un certain nombre de signes qui en indiquent la véracité et qui témoignent de leur authenticité […] une forme qui ne correspond que partiellement à l'idée reçue […] des formes qui ont des similitudes et des parentés avec les espèces d'objet qu'il perçoit.». (*Pléiade*. p. 938-940)

transgression que ce soit. Les ténèbres de l'âme humaine se trouvent effacées. Sa part maléfique lui est arrachée par la lumière de la prophétie. Survient alors, sans plus aucun obstacle, la science qui brille depuis le monde supérieur projetée par l'intermédiaire de la vision angélique, la Révélation, science des prophètes – qui est ce qu'il existe de meilleur en matière de science [infuse][285] ;

- Quant au second cas de figure, la pureté et la libération du mal relèvent de faveurs spécifiques[286]. La connaissance qui arrive de cette façon se produit sans conscience ni de son intermédiaire, ni de son canal. Elle est insufflée en l'âme. Cette manifestation de la science infuse, de qualité inférieure à la Révélation est la science des saints et des justes, qui se range parmi la science infuse reçue de Dieu en certains cas selon ce verset[287] : « *Et Nous lui avons accordé une science émanant de Nous* ».

De toute évidence, l'accès à la Révélation et à la science acquise est clairement connu. La science acquise ressort forcément des données de l'expérience ; la Révélation est forcément l'objet de la religion.

En revanche, l'assentiment à donner à la science infuse non issue de la Révélation est plutôt affaire d'intime conviction et de sensibilité mystique[288]. L'indication la plus claire à prendre en compte, dans le but d'éprouver la véracité de la science infuse non issue de la Révélation, est l'état de conscience lors de la vision onirique, autrement dit lors du bon rêve[289]. Lorsque survient la vision onirique, le voile du sommeil tombe ; c'est alors que l'âme s'allège du fardeau des sens extérieurs. Les puissances se concentrent **[55]** vers l'intérieur. La façon dont procède la vision onirique conduit l'âme à accéder de façon détournée à la connaissance du côté de son monde originel par l'ouverture d'une brèche, qui la lui fait parvenir soit sous forme imagée, soit par des similitudes avec les choses perçues, ce qui garantit l'authenticité de la perception[290]. Cela n'est dû à rien d'autre qu'au soulagement d'une grande partie des empêchements qui entravent l'accès à la connaissance, grâce à l'entrée en repos des sens.

الحس الظاهر فكيف لو ارتفعت جميع العوايق المرئية وامحت سائر الصفات البشرية. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم[291]:

[23]الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوءة.

وقال صلى الله عليه وسلم:

[24]الرؤيا من المبشرات

وكان بداية أحوال الوحي والاطلاع إلى عالم الملكوت الرؤيا. قالت عائشة رضي الله عنها[292]:

[25]أول ما بدأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح.

I – 4 – 2. 2

وقد مثل الإمام أبو حامد رحمه الله[293] النفس في ورود العلم عليها من الجهتين بمثالين: أحدهما بالحوض الذي يرد عليه الماء تارة من أنهار تورده عليه من خارج وتارة ينبع فيه من فوهة بأسفله سدها التراب وغطاها فالحواس والفكر في حق أهل الاكتساب كالأنهار للحوض والتصفية والمجاهرة في حق أهل الإلهام كإزالة التراب عن منبع الماء بأسفل الحوض والمثال الثاني بصناع الهند والصين لما أمروا بنقش حائطين متقابلين من بيت الملك ورسم الأشكال فيها وكيف اشتغل فعلة الهند بالتصاوير المحكمة والتماثيل الموهمة والرقوم البديعة ؛ واشتغل فعلة الصين بصقل الحائط القابل لهم وبينهما حجاب منسدل حتى أتوا على آخ عملهم

[291] Comparer avec la *Muqaddima* : « Le Prophète a dit : 'Le bon rêve est l'une des quarante-six parties de la prophétie'.». (*Pléiade*. p. 936)

[292] Comparer avec la *Muqaddima* : **«** La Révélation s'est d'abord manifestée au Prophète par des rêves. Chaque rêve qu'il voyait lui apparaissait comme l'éclat de l'aurore ». (*Pléiade*. p. 936). La formule de respect qui suit le nom de l'épouse du Prophète est implicite dans notre traduction comme le sont les autres formules de respect dont celles spécifiques au Prophète, et aux compagnons (cf. *infra*).

[293] Désigné ici par « l'imam Abû Ḥâmid » suivi de la formule de respect « Que la Miséricorde de Dieu soit sur lui »

Qu'en serait-il si toutes les entraves corporelles venaient à s'effacer et tous les attributs humains à disparaitre ! Le Prophète a dit[291] :

[23] Le bon rêve est l'une des quarante-six parties de la prophétie.

[24] La vision onirique fait partie des signes annonciateurs [de la Révélation].

Les signes annonciateurs de la Révélation et de la perception du monde invisible se sont manifestés en rêves. 'AÏSHA a dit[292] :

[25] La première chose qui marqua, pour le Prophète, le début de la Révélation, fut la vision onirique, et il n'eut pas de vision qui ne lui vînt qu'avec tout l'éclat de l'aurore.

I – 4 – 2. 2 : Les métaphores de Ghazâlî

GHAZÂLÎ[293] a représenté l'âme, pour expliquer comment la connaissance lui vient par ses deux faces, en utilisant deux images.

En premier lieu, l'âme est comparée une citerne enterrée pouvant s'alimenter soit par un réseau de canalisations extérieur, soit directement de l'intérieur depuis la nappe phréatique située en-dessous de la citerne par une veine débouchant en elle, jadis obstruée par de la terre. Les sens et la pensée discursive sont, pour ceux qui accèdent au savoir par acquisition, comme le réseau de canalisations extérieures. Et le combat dans l'âme et l'effort de purification intérieure, pour ceux qui bénéficient de la science infuse, sont comme ce qui alimente la citerne de l'intérieur, directement depuis la nappe phréatique, par le débouchage de l'orifice de la veine, en retirant la terre qui l'obstrue.

La seconde métaphore est celle des artistes d'Inde et de Chine, qu'un roi avait appelés pour décorer deux murs de son palais situés face à face. Un grand drap déployé entre eux masquait à chaque équipe le travail de sa concurrente. Les artistes de l'Inde ont tracé de très beaux dessins et créé de magnifiques figures, tandis que les artistes de Chine se sont appliqués à polir leur mur avec soin. À la fin du temps imparti, on leur demanda s'ils avaient terminé. « Oui, nous avons fini ! », répondirent-ils.

فقيل لفعلة الصين ما فعلتم أنتم؟ قالوا: اكملنا فلما قيل هاتوا برهانكم وأزيل الحجاب الحائل انطبعت نفوس أهل الهند وتماثيلهم بأجمعها في الصقل المقابل فكانت أتم جمالا وأحسن محاكات.

[10b]

فهذان المثالان وإن لم يفيدا برهانا عند الجميع فإنما يفيدان عند ذي الطبع السليم والبصيرة النافذة والذوق الصحيح مع أنه لا برهان يشهد للقوم على علم الإلهام وصحة وجوده أوضح من الرؤيا

I – 4 – 2. 3

I – 4 – 2. 3.1

ثم نزيد ذلك بيانا وشرحا فنقول: إن الله سبحانه لما خلق هذا الخلق لم يبرزه إلى الوجود الحسي دفعة بل درجه في أطواره فأودعه أولا بجميع حقائقه وذواته كبيرها وصغيرها جميعها ومفترقها في كتاب سماه اللوح[294] فيه حقلين ما كان أو سيكون وهو كائن إلى يوم القيامة[295] ثم أبرزه من ذلك اللوح إلى الوجود الحسي على تدريج في الكون معلوم فلا نطول به[296]. ولما فطر هذه اللطيفة الربانية على الاستكمال بالمعرفة والعلم بحقائق الموجودات[297] وصفات موجدها جعل لها جانبين[298]:

---

[294] *al- lawḥ* : Nous soulignons. La Planche ou la tablette [auprès de Dieu] selon *Coran* (**85**, 22) « la tablette gardée avec soin (au ciel), et sur laquelle sont tracés les arrêts de Dieu pour l'avenir » (K). D'autres traductions existent la Table, le Calame, l'Écriture-Mère. La « garde de Dieu » est à prendre au « sens figuré du figuré de proximité » selon ce qui caractérise le Monde de l'Ordre à qui l'âme tournée vers les choses sensibles ne peut accéder au mieux que par approximation comme va le dire l'auteur en s'appuyant sur Platon (cf. pages suivantes.) Voir le *Livre des Exemples* à propos de ce qui a été lu et révélé au Prophète et gardé par Dieu selon *Coran* (**15**, 9) : « Mais c'est Dieu qui s'est chargé de le garder. Il Dit : 'C'est nous, en revanche, qui faisons descendre le Rappel, aussi bien que Nous en assurons la garde.' C'est la signification de la 'garde' propre au Coran, non pas ce que croient, à tort, les gens du commun » (Nous soulignons, *ibid*. p. 332.)

[295] On retrouve ici la notion de prédestination, partie intégrante du dogme musulman.

[296] Nous soulignons. L'auteur renvoie à ce qu'il a expliqué dans le *Livre des Exemples* sur les êtres hiérarchiquement ordonnés (*ibid*., p. 334 et notes pp. 1316 – 1317)

[297] *mawjûdât* : traduit selon le lexique de l'auteur et non selon la *falsafa* ; cf. « êtres crées » *al-mukawwanât* (**المكوّنات**) *Muqaddima*. p. 333.

[298] Cf. *Muqaddima* p. 334

« Donnez-nous la preuve ! » Alors, le drap séparatif fut enlevé, découvrant les décors et les créations des artistes de l'Inde qui, avec une beauté parfaite, se reflétaient admirablement dans le mur poli, dans un rendu impeccable, en tous points identique à la réalité.

[10b]

Même si ces deux métaphores ne sont pas, pour tous, une démonstration [au sens strict], elles n'en constituent pas moins, pour les gens au jugement sûr, rationnels et clairvoyants, une meilleure preuve [que ce à quoi les gens s'attachent le plus souvent]. En effet, pour les gens, il n'y a pas de meilleure preuve que les visions [oniriques] et les prémonitions pour témoigner, de la façon la plus fiable, de l'authenticité de la science infuse reçue par inspiration divine.

I – 4 – 2. 3 : L'exégèse du bienfait divin

I – 4 – 2. 3.1 : LES ARCHÉTYPES

Exposons et explicitons cela davantage. Lorsque Dieu créa la Création, Il ne la fit pas venir à l'existence sensible d'un seul coup, mais la fit entrer progressivement, par phases successives. Il déposa en elle, tout d'abord, toutes ses réalités substantielles et ses essences, grandes et petites, dans leur ensemble et dans leur fractionnement, et cela dans un Livre qu'Il appela la Planche[294].

Ainsi donc, dans la Planche se trouvent les réalités mêmes de ce qui fut, ou qui sera, ou qui est, jusqu'au Jour de la Résurrection.[295] Puis, Dieu fit sortir la Création de la Planche à l'existence sensible, selon une progression dans l'être. Mais cela est bien connu, et nous ne nous y attarderons pas[296].

Et comme Dieu a inscrit dans la nature du bienfait divin, qu'il lui fallait trouver sa perfection dans la connaissance et la science des réalités profondes des choses créées[297] et des attributs de leur ordonnancement, Il lui donna deux versants[298].

جانب لها الوجود الحسي يومي إليها صور[299] تلك الموجودات ينتزعها الحس من الموجودات انتزاعا ثم يجرد العقل[300] معانيها تجريدا ثم يرتبها الخيال[301] والفكر ترتيبا مفيدا[302]؛ وجانب تجاه ذلك اللوح[303] يتعرض[304] به إلى انطباع[305] صورة تلك الموجودات فيه ثم كانت الصفات البشرية والأحوال البدنية مانعة من ذلك الانطباع وحائلة دونه وحجابا بين اللوح وبين تلك اللطيفة فإذا ارتفع الحجاب[306] بالتصفية والتخلص من الكدرات ودفع الإدراك على أتم الوجوه[307] وكان أكمل من الإدراك بالجانب الآخر إذ الحس والخيال غير مأمونين على انتزاع الصور[308] والحقائق من الموجودات الحسية حتى توديها كما هي وليس الفكر أيضا بمأمون عن تجريدها وترتيبها الترتيب الذي يفيد تصورها إذ هما آلتان واسطتان لهذه اللطيفة في إفادة ما لها من ذاتها واللطيفة بنفسها مأمونة على انطباع الصور[309] في

---

[299] *Litt*. *ṣuwar* sing. *ṣûra* : notre auteur, s'il se réfère au *Coran*, reprend aussi Platon qu'il va citer plus loin ; « image » convient ici bien pour le grec « *eikónes* » qui chez Platon est en lien avec la faculté de l'imagination « *eikasía* » (*ibid*., p. 220) qui a pour objet les images des choses sensibles.

[300] *al-'aql* : l'intellect n'entre en jeu que dans l'un des deux versants de l'âme : lui est inaccessible celui orienté vers la Planche où se trouve l'archétype de toute chose.

[301] *al-khayâl* : « imagination » terme qui revient souvent dans ce chapitre (cf. *supra*) pour ce « versant »

[302] *tartîba* L'ordre divin se manifeste dans cet ordonnancement dont l'homme peut avoir conscience de façon plus ou moins perfectionnée qui caractérise son « degré d'humanité » (*LE*, p. 334).

[303] Fondement absolu de toutes choses sous la garde de Dieu, ce versant de l'âme sert de fondement absolu à l'autre, le monde des choses sensibles, avec la notion de prédestination (cf. note suiv.).

[304] *yata'araḍ* : « être soumis » ; la notion de soumission au destin tracé par Dieu dans la Table revient ici, qui caractérise la notion d'archétype (cf. *infra* et *supra*)

[305] *'inṭibâ'* : nom d'action de la forme VII de *ṭab'* : forme, façon, moule, modèle ; a aussi le sens de caractère inné (K) : qui provient de l'Écriture-Mère : le moule de l'Écriture-Mère d'où est moulée, calibrée toute chose : archétype de toute chose dans la Planche

[306] Cf. la « levée du voile » au centre des propos de l'auteur (Partie II)

[307] *Litt*. en pleine face. Le choc provoqué par recevoir en plein visage la vérité est si fort que la poétesse Rabia dira que personne ne peut y résister. Les dangers d'un tel choc sont tels que l'auteur ne va cesser d'alerter sans cesse l'apprenti soufi. Se prendre en pleine face la vérité nécessite une préparation que peu de gens sont capables de mener et supporter. La force de ce choc inspire par exemple l'expression française avoir « force de vérité ».

[308] *ṣuwar* : images, formes, chose façonnée par le moule des archétypes (*'inṭibâ*) cf. note suiv.

[309] *'inṭibâ al-ṣuwar :* des deux formes de connaissances, l'une *a posteriori* par les moyens de l'expérience (la science des choses sensibles, partielle et imparfaite chez Plotin) et l'autre *a priori*, la science véritable chez ces philosophes la connaissance intellectuelle, qui a pour objet les Formes intelligibles, IK l'appelle science infuse : il la place non pas dans les Formes intelligibles mais dans le Monde de l'Ordre, de la Planche dont Dieu assure la « garde » et qui « gouverne l'archétype de l'image des choses sensibles ». Cette projection de la pensée de Platon dans des notions du dogme musulman selon l'exégèse qu'en fait notre auteur (qui place en toutes choses la notion d'archétype nous inspire une comparaison avec St Augustin qui croyait lire la *Bible* chez Platon.

D’une part, le versant tourné vers l’existence sensible, fait parvenir à l’âme les images[299] des choses sensibles, extraites par les sens, et dont la faculté intelligible[300], ensuite, abstrait les significations, puis que l’imagination[301] et la pensée discursive ordonnent selon un ordre signifiant[302]. Et d’autre part, le versant de l’âme orienté vers la Planche[303], gouverne[304] l’archétype[305] de l’image des choses sensibles. Mais, par la suite, les particularités humaines et la condition corporelle vinrent faire obstacle à la connaissance de cet archétype. Ils le rendirent impossible à déchiffrer en formant un voile entre la Planche et le bienfait divin.

Si donc le voile est enlevé[306] par la purification et la libération des souillures de l’âme, qui conduisent à la perception pleine et entière[307], alors la perception est plus parfaite par ce versant que celle qui s’opère par l’autre versant, étant donné que les sens et l’imagination ne sont pas certains d’extraire si bien les images[308] et les réalités profondes des choses sensibles, au point qu’ils puissent les transmettre tel quel. En outre, la pensée discursive, de son côté, n’est guère plus assurée de pouvoir les abstraire pour les ordonner d’une manière qui permette de les conceptualiser.

En effet, les premiers (les sens et l’imagination), comme la seconde (la pensée discursive), sont deux instruments, deux intermédiaires au service du bienfait divin pour lui fournir ce qu’il possède du fait de sa propre essence. En revanche, le bienfait divin est assuré de posséder par lui-même et sans intermédiaire, dans son essence même, l’archétype des images des choses sensibles[309], parce que cela, il le possède en propre, de façon innée.

ذاتها كان ذلك لها من ذاتها فتحصيل ما لها من ذاتها بذاتها أوثق من تحصيله بغيرها والثقة فيه بنفسها أولى من الثقة بغيرها فلهذا كان إدراكها من هذه الجانب أوضح[310] .

I – 4 – 2. 3.2

ولهذا المعنى كان أفلاطون وهو كبير الحكماء[311] **وكبير المتصوفة**[312] الأقدمين لا يرى في مدارك العلم الكسبي[313] الحائمة على العالم الروحاني برهانا قطعيا ويقول: إنما يوصل[314] بها إلى **[ص56]** الأولى واللاحق فجعل العلم الكسبي مع الإلهام[315] بمثابة الظن مع العلم.

---

[310] Voir la *Muqaddima* : « Il n'y a aucun doute que la joie et le plaisir qu'éprouve l'âme dans la perception qu'elle a par elle-même, sans intermédiaire, sont plus forts et procurent plus de plaisir. […] Ce genre de perception ne peut se produire ni par la spéculation ni par la science ». (*Pléiade*. p. 1039) Voir aussi : « L'âme a donc, dans cette continuité, deux versants, l'un tourné vers le haut et l'autre vers le bas […] cela est la conséquence de l'ordre rigoureux de l'être dont nous avons déjà parlé » (*ibid*. p. 334) ***tartîba*** (وهذا على ما قدمناه من **الترتيب** المحكم في الوجود).

[311] (*al-ḥukamâ*) Nous soulignons ce terme employé aussi pour désigner Platon dans la *Muqaddima* où la citation figure en termes similaires : « Le grand philosophe Platon a dit qu'on ne peut parvenir à la certitude en matière de sciences divines …» (*Pléiade*. p. 1038) A. Cheddadi ne la relève pas. En revanche, V. Monteil la relève en la pensant extraite de Timée (28C) : « Platon, le grand philosophe, a dit que l'on ne peut rien savoir de certain sur les choses divines… » (*Sinbad*, p. 908)

[312] *al-mutasawifa* : Nous soulignons. Que notre auteur traite Platon de « *plus grand des soufis de l'Antiquité* » n'est pas anodin ! Comme St Augustin croyant lire par endroit la *Bible* dans les textes platoniciens, notre auteur intègre Platon dans la tradition musulmane. C'est sous le sens premier du mot « soufisme », orthodoxe à la loi musulmane en tant que synonyme de « loi morale » qu'il range Platon ; ce terme est ajouté par rapport à la qualification de Platon dans la *Muqaddima* cf. note préc.

[313] Chez Plotin, la science acquise désigne la science des choses sensibles : « Et dans l'âme rationnelle, les sciences des choses sensibles – si l'on peut parler de sciences pour la réalité sensible, car le terme d'opinion lui convient mieux – , parce qu'elles sont postérieures à leurs objets, n'en sont que des images. Mais les sciences des intelligibles, qui sont, elles, des véritables sciences, parviennent à l'âme rationnelle depuis l'Intellect, et elles n'ont certainement pas pour objet de pensée le sensible. » Plotin, *Traité* 5 (V, 9), 7, 1. (*ibid*., p. 206). Platon, *République*, VI, 509e VII, 533e8-534a2, distingue les différents genres de connaissance leurs degrés de vérité et leurs objets propres : à l'opinion, qui a pour objet les choses sensibles, appartient une forme de connaissance partielle et imparfaite ; à la science véritable, la connaissance intellectuelle, qui a pour objet les Formes intelligibles, appartient en revanche une forme de connaissance vraie, éternelle et parfaite. (*ibid*., p. 220, note 61). Il convient de traduire avec précaution aussi « science infuse » cf. notes suiv.

[314] Différence de forme verbale entre Pr et BT (يتوصل)

[315] La « science infuse » chez Platon (ou Plotin) désigne la science des intelligibles autrement dit la connaissance intellectuelle : or notre auteur entend autrement, cette science sans le préciser ici. Pour lui la science opposée à la science des choses sensibles n'est pas la connaissance intellectuelle de l'Un (comme chez les philosophes) mais la science reçue de Dieu par voie de révélation ou lors d'expériences religieuses intenses ; entre les deux, il établit le rapport entre conjecture et vérité, selon *Coran* (**10**, 36) où la conjecture ne sert à rien contre la vérité, à rapprocher chez Platon du rapport entre « l'opinion » et « la science véritable ». L'Un ne peut se penser et on ne peut en parler

Ainsi donc, l'acquisition de la connaissance par ce que le bienfait divin possède déjà en propre, par le biais de son essence en elle-même, est plus digne de confiance que son acquisition par un autre biais. En la matière, la confiance que l'âme met en elle-même est supérieure à celle qu'elle mettrait en autre chose qu'elle. Et c'est pourquoi, la perception [et la connaissance] que l'âme obtient par ce versant-là sont plus claires[310].

I – 4 – 2. 3.2 : CHEZ PLATON

En ce sens, **PLATON**, **le plus grand des sages**[311] **et le plus grand des soufis**[312] **de l'Antiquité**, ne voyait pas de preuve décisive dans les moyens de connaissance de la science acquise[313], qui reste, selon lui, à la surface du monde spirituel. Il disait que, par elle, on ne parvient[314] **[56]** « *a posteriori* qu'au plus probable ». Et il établit entre la science acquise et la science infuse[315] le même rapport qu'entre la conjecture et la vérité.

I – 4 – 2. 3.3

ثم إن القرآن والسنة شاهدان بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف وذالك علم من غير تعلم. قال الله تعلى[316]: وما خلق الله في السموات والأرض الآيات لقوم يتقون وقال[317]: هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتيقن وقال[318]: أن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا معناه[319] نور يفرق[320] به بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات ولذالك كان عليه السلام يكثر في دعائه من سؤال النور ويقول[321]:

[26]اللهم [أعطني نورا و] زدني نورا واجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا وفي شعري وبشري ولحمي ودمي

وقال تعلى[322]: والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال[323]: واتقوا الله ويعلمكم الله وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قوله تعلى[324]: أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه وقال:

[27]هو التوسعة

وذالك أن النور إذا قذف به في القلب اتسع له الصدر وانشرح وقال صلى الله عليه وسلم:

[28]من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم

وقال:

[29]من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه

---

que par approximation car c'est au-delà de la pensée et ineffable. L'ascèse du philosophe (*Traité*, p. 15, note 1) est la purification d'une vie qui cherche à se consacrer à la contemplation en accomplissant une conversion soutenue vers l'Intellect.

316 *Coran* (**10**, 6) ; le verset commence par : « Dans l'alternance de la nuit et du jour ».

317 *Coran* (**3**, 138)

318 *Coran* (**8**, 29) et non pas (**10**, 29) comme indiqué par erreur dans la *Voie et la Loi* (p.132) ; en outre Pérez se permet là aussi de retraduire le *Coran*, *furqân* par « distinction »

319 Mot présent dans Pr et pas dans l'édition Ben Tawit

320 Le discernement (*furqân*) est l'un des noms du *Coran*, « Livre du discernement ».

321 *Coran* (**66**,8) (cette tradition est l'objet d'un verset coranique)

322 *Coran* (**29**, 69)

323 *Coran* (**2**, 282) le passage cité est la fin d'un long verset qui détaille la façon de contracter une dette

324 *Coran* (**39**, 22)

I – 4 – 2. 3.3 : DANS LE CORAN ET LA SUNNA

Par ailleurs, le Coran et la Tradition attestent que la piété est la clé de la guidance et du retrait du voile. C'est là une science obtenue sans apprentissage. Dieu a dit[316] : « *... et dans tout ce que Dieu a créé dans les cieux et sur la terre il y a, certes, des signes pour des gens ayant la crainte de Dieu.* » Et encore[317] : « *Ceci est un clair exposé pour les gens, un guide, une exhortation pour les pieux* ». Et encore[318] : « *Si vous craignez Dieu, Il vous donnera le discernement* », expliqué par[319] : une lumière qui permet de distinguer entre le vrai et le faux et de sortir des ambiguïtés[320]. C'est pourquoi le Prophète, au cours de ses prières, demandait fréquemment la lumière[321] :

[26] « Ô mon Dieu, augmente ma lumière, et mets dans mon cœur de la lumière, dans mon ouïe de la lumière, dans mon regard de la lumière, dans mes cheveux, dans ma peau, dans ma chair, dans mon sang !... »

Dieu dit[322] : « *Et ceux qui auront combattu pour Nous, en vérité, Nous les dirigerons par Nos chemins.* ». Et encore[323] : « *Craignez Dieu et Dieu vous enseignera* ». On interrogea un jour le Prophète à propos du verset[324] : « *E*st-*ce que celui dont Dieu a ouvert le cœur à l'Islam, ne détient-il pas ainsi une lumière venue de son Seigneur…* ». Il répondit :

[27] « Il s'agit de l'élargissement (*tawsi'a*) ».

En effet, quand la lumière est projetée dans un cœur, la poitrine s'élargit pour la recevoir. Le Prophète a dit encore :

[28] « Celui qui agit selon ce qu'il sait, Dieu lui donne en héritage la science de ce qu'il ne savait pas. »

Et encore :

[29] « Celui qui aura consacré au culte pur de Dieu quarante matins, les sources de la sagesse, émanant de son cœur, se répandront par sa langue. »

وقال:

[30]اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله

وقال:

[31]إن من أمتي محدثين وان عمر منهم

وقال أبو يزيد: ليس العالم الذي يحفظ من كتاب الله فإذا نسي صار جاهلا إنما العالم الذي يأخذ العلم من ربه أي وقت شاء بلا تحفظ ولا درس **وإلى مثله الإشارة بقوله تعلى**[325]: وآتيناهم من لدنا علما **كما تقدم فإن كل علم من لدنه لكن بعضها بواسطة التعليم فلا يسمى ذلك علماً لدنياً**[326] **بل العلم اللدني الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج.**

والشواهد في هذا أكثر من أن تحصى وأما وقوع ذلك في الصحابة والتابعين ومن بعدهم فكثير قال أبو بكر لعائشة رضي الله عنهما إنما هي أختك وكانت زوجته حاملا فولدت بنتا[327]**. وقال عمر رضي الله عنه في اثنا خطبته في القصة المشهورة بسارية الجبل**[328] **وأمثال هذا كثير لو استقصيناه لخرجنا عن الغرض بالإطالة.**

---

325 *Coran* (**18**, 65) cf. *infra*.

326 *'ilm ladunî :* cf. *infra*

327 Voir *Muqadddima* : « ABÛ BAKR connut également un épisode analogue, au moment où il exprimait ses dernières volontés à sa fille 'A'ÏSHA. Avant cela, il avait promis à celle-ci le don de quelques charges de chameau de dattes de son jardin. Étant près de mourir, il lui conseilla donc de les récolter pour les soustraire aux autres héritiers. 'Ce sont, lui-dit-il, tes deux frères et tes deux sœurs.' 'A'ÏSHA s'étonna : 'Il y a bien ASMÂ', mais quelle est l'autre ?' ABÛ BAKR répondit : 'Je vois que l'enfant qui est dans le ventre de BINT KHÂRIJA est une *fille*.' Et ce fut une fille. Cette anecdote est citée dans le *Muwaṭṭa'* au chapitre des dons non permis. » (*Pléiade*., p.354) *Muwaṭṭa'* Mâlik b. Anas (ob. 795), fondateur de l'école juridique mâlikite » (*Sinbad*, p. 170)

328 Il eut la vision d'Omar en train de prêcher et de l'avertir. Cette histoire « bien connue », plus complète, dans la *Muqaddima* : « 'UMAR s'était écrié un jour : ' Ô SÂRIYA, attention à la montagne !' SÂRIYA IBN ZUNAYM était à la tête des troupes musulmanes en Irak, à l'époque des conquêtes. Lors d'un combat contre les polythéistes, il s'était trouvé en grande difficulté, sur le point d'être battu. Il y avait, à proximité, une montagne vers laquelle il se dirigeait. 'UMAR qui prêchait à Médine, en fut informé. Il s'écria : 'Ô SÂRIYA, attention à la montagne !' SÂRIYA l'entendit là où il se trouvait, et il vit 'Umar lui apparaitre en personne. Cette histoire est très connue. » « Voir at-Tabarî, *Târîkh*, Le Caire, Dâr al-ma'ârif, 1967, t. IV, p. 178-179 » (*Pléiade*. p. 354 et note 51 p. 1318) La variante de V. Monteil : « Telle l'histoire d''Omar s'écriant 'Ô Sâriya, attention à la montagne !' Sâriya b. Zunaym commandait une armée musulmane en Irâq, pendant la conquête. Il combattait les polythéistes et pensait à battre en retraite. Une montagne lui barrait la route. 'Omar qui prêchait ce jour-là à Médine, eut une prémonition. Il cria : 'Ô Sâriya, attention à la montagne !' Sâriya l'entendit, là où il se trouvait, et vit aussi 'Omar lui apparaître en personne. Cette histoire est très célèbre » (*Sinbad*, p. 170)

Et encore :

[30] « Craignez la sagacité du croyant car il regarde par la lumière de Dieu. »

Il a dit encore :

[31] « Il y a dans ma Communauté des hommes recevant des paroles [d'en haut], et 'UMAR est l'un d'eux. »

ABÛ YAZÎD [BISTÂMÎ] a dit :

« Le vrai savant n'est pas celui qui mémorise quelque chose du Livre de Dieu, puis, venant à l'oublier, se retrouve ignorant. Il n'y a de vrai savant que celui qui reçoit la science de son Seigneur au moment où Il le veut bien, sans effort de mémorisation et sans étude. » C'est à quelque chose d'analogue qu'il est fait allusion dans la parole de Dieu[325] : « *Et nous leur avons enseigné une science venant de Nous* », comme nous l'avons rapporté plus haut. En effet, toute science vient d'auprès de Dieu. Mais certaines sciences sont acquises par l'intermédiaire d'un enseignement. Elles ne s'appellent pas alors « science reçue de Dieu[326] ». La science reçue de Dieu éclot dans le secret du cœur, sans intermédiaire causal agissant de l'extérieur.

[En matière de prémonition et de vision] les témoignages sont innombrables. Qu'ils se soient produits chez les Compagnons, chez les suivants ou chez leurs successeurs, les exemples abondent. [Ainsi, en livrant ses dernières volontés], ABÛ BAKR dit à sa fille 'AÏSHA : « [Outre tes frères et toi, mes deux héritières] ne sont autres que tes deux sœurs ! ». Et sa femme qui était enceinte accoucha effectivement d'une fille[327]. Un jour, 'UMAR lança au cours d'un prêche qu'il prononçait à Médine, une interjection [à l'attention de SÂRIYA IBN ZUNAYM, chef de l'armée musulmane en Irak] : « Ô Sâriya ! Attention à la montagne ! » [et son message fut reçu en Irak par SÂRIYA qui eut la vision de 'UMAR] selon l'histoire bien connue.[328] Les faits de ce genre sont légion : les rapporter, nous entraînerait trop loin de notre sujet.

[11b]

I – 5

I – 5 – 1

المقدمة الثالثة في معنى السعادة وتفاوتها[329] وحرص[330] أهل الهمم على الفوز بالنوع لأعلى منها وهو النظر إلى وجه الله وطلب سبب المورد إليه وهو معرفة الله في الدنيا برفع الحجاب[331].

I – 5 – 1. 1

اعلم أن معنى السعادة حصول النعيم واللذة باستيفاء كل[332] غريزة ما تشتاق إليه من مقتضى طبعها وذلك هو كمالها[333] فلذة الغضب بالانتقام ولذة الشهوة بالغذاء والنكاح ولذة البصر بالرؤية ولذة هذه اللطيفة الروحانية[334] بحصول العلم والمعرفة لأنها كما قدمنا مقتضى طبعها وغريزتها في تفاوت[335] اللذات بتفاوت الغرايز في أنفسها وقد تبين أن هذه اللطيفة أكمل الغرائز المذكورة فلذتها بالإدراك أتم وأعظم

---

329 Notre traduction rend l'idée de différenciation et d'inégalité entre les façons que le bonheur a de se manifester, davantage que le mot « degrés » (Pé) qui serait la traduction de *darajât* et qui n'est pas dans le texte.

330 *ḥirṣ* : cupidité, avidité, « ardent désir » (Pé)

331 *bi-raf' al-hijâb* : la recherche de la levée du voile. Pérez met cette phrase issue du texte en titre à rallonge, créant la confusion avec d'autres titre à rallonges qui sont de son cru (cf. *infra*) et ne respectant les usages du français qui n'aime pas ce genre titre.

332 « *kullu* » : tous, chaque. Cela signifie que l'homme est tout autant prédisposé au bonheur qu'au malheur. Ce sont tous les penchants naturels, les bons comme les mauvais, qui cherchent leur perfection dans leur plein assouvissement. Dans l'absolu, le bonheur n'existe pas : il n'existe que des manifestations du bonheur qui surviennent lorsque chaque penchant naturel atteint ce vers quoi il tend par nature, et l'obtient de la façon la plus parfaite, mû par la force d'attraction de l'amour de la perfection que Dieu a insufflé en l'âme.

333 *kamal* : non traduit chez Pérez alors qu'il revêt une place importante dans la phrase Définir le bonheur par « félicité »(Pé) est un pléonasme puisque le mot arabe (*sa'ada*), nous l'avons vu, a le double sens de bonheur et de félicité ! « Le sens du mot bonheur est l'obtention de la félicité et de la jouissance qui se produisent lorsque chaque instinct obtient ce qu'il désire » (Pé) : en outre redite : obtention/ obtient..

334 (*al-latîfa al-rûhâniyya*) : l'auteur emploie une variante du bienfait divin dans la forme particulière d'accès à la connaissance et le niveau de compréhension qui sont les siens.

335 Ici encore, l'idée de « disparité » l'emporte sur celle de « degrés » (Pé) qui serait la traduction de *darajât*. Or, *darajât* n'est pas dans le texte arabe.

I – 5 : Le double bonheur de l'homme vertueux (*mukallaf*)

I – 5 – 1 : Le bonheur selon la loi divine

[11b]

Le troisième prérequis concerne le sens du mot bonheur et ses différences[329], dont l'appétence[330] qu'ont les plus enflammés envers sa plus haute manifestation, qui est la vision de la Face de Dieu, qu'ils pensent pouvoir atteindre en ce monde par la connaissance de Dieu grâce au dévoilement ou « levée du voile »[331].

I – 5 – 1. 1 : Le bonheur en ce monde

Sache que le bonheur est la satisfaction de tous[332] les penchants naturels quand chacun d'eux éprouve la joie et le plaisir d'assouvir ce vers quoi il tend par nature et l'obtient de la façon la plus parfaite[333]. Par exemple, la vengeance apporte la satisfaction au penchant naturel à la colère. Se nourrir et accomplir l'acte vénérien sont les plaisirs que recherchent les penchants naturels à la nourriture et au sexe. La vue obtient son plaisir, autrement dit son bonheur, dans ce qu'elle voit. Le savoir et la science procurent du plaisir au penchant naturel à raisonner et à exercer l'intellect qui, comme nous l'avons dit, relève du bienfait divin[334]. Par ailleurs, le plaisir varie[335] selon les disparités qui existent entre les penchants naturels eux-mêmes. Nous l'avons vu, le bienfait divin est le plus riche des penchants qu'il est possible de recenser. Ainsi, le plaisir atteint lors de la compréhension est également le plus riche et le plus intense des plaisirs. De plus, ce plaisir varie également selon ce que l'âme prend pour objet de sa connaissance.

ثم يتفاوت أيضا بتفاوت المعلومات فالعلم[336] بالنحو والشعر[337] والفقه ليس[338] كالعلم بالله وصفاته وأفعاله والاطلاع على أسرار السوقة والفلاحين ليس[339] كالاطلاع على أسرا الملوك وبواطن[340] تدبيرهم ثم يتفاوت هذا العلم أيضا مع الكسبي كما قدمناه

فإذا كان في المعلومات ما هم أجل وأشرف وفي العلوم ما هم أتم وأوضح وكان الشوق إلى العلم به شديدا فأنعم به ألذ العلوم لا محالة وليس في الوجود أعلى

ولا أشرف وأكمل من خالق الشياء وموجدها ومرتبها[341] وهل يتطور أن تكون حضرة في الكمال والجمال أعظم من الربوبية[342] التي لا يحيط بمبدأ جلالها وصف واصف فإذا الاطلاع على أسرارها والعلم بترتيبها[343] المحيط بكل الموجودات علم الدنيا الهامة واطلاعا كشفيا هو أعلى أنواع المعارف وأكملها وأوضحها وألذها وأحرى ما يحصل به الابتهاج والفرح ويستشعر به الكمال.

---

336 L'idée de disparité n'est pas une comparaison car les choses comparées ne sont pas sur une même échelle de valeur, mais donne une approche « par proximité » de choses qui ne sont pas comparables, qui n'ont « rien à voir » entre elles, qui relèvent de dimensions différentes : ces exemples sont à prendre au « sens figuré du figuré par proximité » comme la « garde » du *Coran* ou la « charge » morale de l'*amâna* cf. Commentaire

337 Il ne s'agit pas de la poésie en tant qu'art mais en ce visé les règles de la métrique (à l'égal des règles de grammaire et de droit), très complexes en poésie arabe ; mais l'art poétique, lui, n'est pas une « science », d'où le contresens « science de la poésie » (Pé)

338 « n'est pas comme… », « n'a rien à voir avec… » : traduction essentielle pour coller au texte et à l'idée de l'auteur qui justifie là son approche « par proximité » non vue par Pérez. Parmi ce qu'on arrive à saisir « par proximité » sont les actes humains de prescription divine, et dont n'avons connaissance que par les textes sacrés, par ex., les prières, le pèlerinage : cf. *infra* et Commentaire.

339 De nouveau, l'insistance : C'est une dimension, qui n'a « rien à voir » avec les autres ;»

340 Le terme « rouages » de leurs gouvernements nous semble meilleur que « ressorts cachés » (Pé). L'art de gouverner est l'objet d'une abondante littérature arabe, dont les fables *Kalila* et *Dimna*.

341 *murattab* : méthodique, régulier, statut, ordonnance (Dozy) *murattaban* : coordonné, disposé en ordre ou par degrés : la notion d'ordre et de degrés est mise en avant ; de la même racine que *martaba* : étape, degré, rang et *tartîb* : étape, arrangement, ordre, rang : la Création est ordonnée, réglée par des lois non contradictoires car émanent d'un unique Créateur ; son ordonnancement relève des secrets et de la science de Dieu, et de Son unicité : sans elle, l'univers serait en désordre ; c'est l'unicité de Dieu qui assure cet ordonnancement avec les justes proportions de toutes choses : Dieu unique est Celui « qui n'a point d'associé en Sa royauté et qui a créé toute chose en lui donnant ses justes proportions » *Coran* (**25**, 2) (**23**, 71) (**20**, 5) (**18**, 26), (**15**, 19)

342 *Litt*. du Seigneur

343 *tartîba* : sur ce terme, voir plus haut (p. 51), *Muqaddima*, p. 334, et commentaire.

Par exemple[336], l'accès à la connaissance des règles de grammaire, de poétique[337] et de droit n'est en aucun cas comparable[338] à la connaissance de Dieu, de Ses attributs et de Ses actes ; ou encore, l'initiation aux secrets des ouvriers et des paysans dans l'exercice de leur métier n'a rien à voir[339] avec l'initiation aux secrets des rois et des rouages[340] du pouvoir [et que dire alors de l'initiation aux secrets de Dieu !]. Sans oublier que la connaissance de Dieu, de Ses attributs et de Ses actes, comporte des différences avec ce qui relève de la science acquise, comme nous l'avons vu. Par conséquent, si, parmi les objets de connaissance, il s'en trouve un plus éminent et plus sublime ; et si, parmi les connaissances, il s'en trouve une plus enrichissante et plus lumineuse ; et si le désir de la connaître est ardent ; alors**,** le plaisir de l'accès à cette connaissance sera incontestablement le plus intense.

Or, dans tout ce qui existe, rien ne l'emporte en noblesse ni en perfection sur le Créateur des choses, Celui qui les rend à l'existence et les ordonne[341]. Peut-on imaginer une présence plus sublime en perfection et en beauté que la présence de Dieu[342], dont aucune description ne peut embrasser la splendeur, même partiellement ? Ainsi, l'initiation à la connaissance et aux secrets qui permettent de cerner l'ordonnancement[343] de tout ce qui existe, est le genre de savoir de la plus haute importance en ce monde. L'accès à ce genre de savoir et son exploration est, de toutes les espèces de connaissances, la plus élevée, la plus accomplie, la plus claire, la plus agréable, la plus propre à produire la béatitude et la joie, comme avant-goût de la perfection éternelle.

I – 5 – 1. 2

فقد تبين أن العلم لذيذ وأن ألذ العلوم معرفة الله وصفاته وأفعاله وتدبير مملكته بالعلم الإلهامي اللدني[344] قدمنا

I – 5 – 1. 2. 1

شرحه ولا سيما **[ص57]** لمن طال بفكره في ذالك وحرصه على الاطلاع على أسرار الملكوت[345] فإنه يعظم فرحه عند الكشف بما يكاد يطير له وهذا مما لا يدرك إلا بالذوق[346]؛ والحكاية فيه قليلة الجدوى[347]. ولقد يستشعر شيئا من هذه اللذة[348] طلاب العلم الكسبي عند انكشاف المشكلات وانحلال الشبهات التي يطول حرصهم عليها وشوقهم إلى معرفتها.

I – 5 – 1. 2. 2

فاللذة على ضربين : لذة الغرايز البدنية بحصول مقتضى طبعها ولذة القلب[349] بحصول مقتضى طبعه وغريزته هو العلم وأعلاها[350] لذة معرفة الله تعلى وصفاته؛ ولذة جمال مطالعة حضرة الربوبية وهي التي عند النبي صلى الله عليه وسلم بقول الله تعلى:

---

344 Par expérience religieuse intense ou par voie de Révélation

345 Le « Royaume invisible (*Malakût*) » (Pé)

346 *dhawuq* « goût spirituel » : terme spécifique au soufisme

347 *qalîlat al-jadwâ* : il convient de savoir pourquoi ces histoires n'ont pas grand intérêt et quel est le sens de la critique. Il s'agit d'une expérience si particulière que personne ne se trouve en mesure ni de la partager, ni de la décrire, ni même d'en attester la véracité. La loi morale au contraire, s'adresse à tous de façon rationnelle.

348 Mot illisible dans Pr complété par éd. BT

349 *Litt*. « le cœur », l'un des quatre organes de l'appareil de l'âme, « bienfait divin »

350 La « hauteur » est au sens d'aboutissement, de perfection.

I – 5 – 1. 2 : La vision de la Face de Dieu

Nous venons de voir que le savoir est source de plaisir et que le savoir qui apporte le plus grand plaisir est la connaissance de Dieu, de Ses attributs, de Ses actes et de l'ordonnancement de la Création.

Cela se produit grâce à la science infuse, ainsi que nous l'avons exposé[344].

I – 5 – 1. 2. 1 : LE GOÛT SPIRITUEL

Précisons cela **[57]** en prenant le cas de celui qui, pendant longtemps, applique sa réflexion sur ce genre de sujet. Il s'attache à accéder à la connaissance des secrets qui relèvent du règne de Dieu[345], au point d'arriver à les percer à jour par le dévoilement. Sa joie atteint alors un point culminant, comme s'il avait l'impression de quitter le sol, littéralement prêt à s'envoler. Cette forme d'accès à la connaissance se nomme le « goût spirituel »[346]. Il existe sur le « goût spirituel » un certain nombre de récits qui n'ont pas grand intérêt[347]. Néanmoins, il est possible d'avoir une idée de la jouissance[348] qu'il procure. Ainsi, le goût spirituel est comparable à ce que ressent un étudiant en sciences dures, lorsque dans son esprit jaillit soudain la solution à un problème qui le préoccupait, qu'il s'évertuait à chercher depuis longtemps et qu'il désirait ardemment comprendre.

I – 5 – 1. 2. 2 : « CE QUE NUL ŒIL N'A VU… »

Ainsi, le plaisir est de deux sortes.

D'une part, il y a le plaisir apporté aux penchants corporels provenant de la jouissance d'obtenir ce qu'exige leur nature. D'autre part, il y a le plaisir de l'âme[349], quand elle aussi, obtient ce vers quoi tend irrésistiblement sa nature, c'est-à-dire le savoir le plus élevé[350] qui est la connaissance de Dieu et de Ses attributs.

Mais, du plaisir extraordinaire de l'appréhension de la présence de Dieu, on ne peut parler qu'à la façon du Prophète, quand il dit :

[32]أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر

إلا أن هذه[351] المطالعة والمعرفة يقع فيها بعد الموت مزيد كشف واتضاح لما كان البدن مانعا[352] منه ويتنزل منزلة المبصر[353] وهو المعبر عنه بالرؤية.

وبيان ذالك أن البصر إذا رأى شخصا يبصره ثم غمض أجفانه دونه بقي متخيلا ثم إذا فتح أجفانه مرة أخرى رآه كما كان أولا فما بين الحالتين كشف وليست إلا في مزيد الكشف والاتضاح في الإدراك وإلا فالمرئي بحاله وكذالك إذا أدرك هيكل شخص في غسق من الليل أو سدفه ولم يتبينه وحصل في خياله فإنه إذا انتشر الضوء ووضح الصباح اتضح إدراكه وأحاط به من جميع جهاته والمرئي باق بحاله.فهذه رتبتان في الإدراك عندما يكون متخيلا ثم عندما يصير مرئيا.

فلا يبعد إذا أن يكون في العلم بالموجودات البرية على الخيال كالباري سبحانه[354] وأفعاله رتبتان أيضا أحدهما أتم وضوحا من الأخرى وتكون

المتضحة منهما بعد الموت بارتفاع حجاب البدن وزوال مانعه وتكون نسبة البدن نسبة الأجفان التي كان انطباقها حائلا دون كمال الإدراك ووضوحه في المتخيل ونسبة الغسق والسدفة الذى كان مانعا من ذالك.

---

351 *hadith* divin (*qudṣi*) qui est également un verset de la *Bible* mis en exergue par St Augustin dans ses *Confessions*. Cette tradition renvoie au *Coran* (**32**, 17) mis en avant par le philosophe maître d'Ibn Rushd (Averroès), l'andalous Ibn Tufayl (Abubacer) dans ses *Secrets de la Sagesse orientale*. Après le sens figuré du figuré par proximité, pour parler quand même de l'indicible, nous voyons ici un parfait exemple de métaphore religieuse, ayant les caractéristiques de la litote selon l'analyse des métaphores religieuses du linguiste Michel le Guern (cf. commentaire)

352 Obstacle : la thèse du corps obstacle à la clairvoyance extrême est déclinée chez notre auteur autrement que chez les mystiques soufis (et certains philosophes). Ce n'est pas le corps « *comme on voudra, un filtre ou un écran* » dont parlera Bergson entendu comme obstacle à la lumière de Dieu pouvant se lever en ce monde par une ascèse contemplative ! L'obstacle du corps, chez notre auteur, ne se lève qu'à la mort : la pleine vision de la lumière de Dieu ne peut intervenir que dans l'au-delà et selon ce que nos actes en ce monde nous aurons permis d'amorcer.

353 *Coran* (**10**, 67) (**40**, 61) (**27**, 86)… désigne ceux qui sont devenus clairvoyants par leur piété : *Coran* (**7**, 201) et pas que l'unique verset relevé par Pérez qui affirme que notre auteur ne fait que « *continuer à résumer l'*Ihyâ' [de Ghazâlî] » (*ibid*., note 64, p.270).

354 « Qu'il soit loué ! » formule présente dans Pr et non chez BT

[32] « J'ai préparé pour Mes serviteurs intègres ce que nul œil n'a vu, nulle oreille entendu, et qui ne s'est jamais présenté au cœur d'aucun mortel. »

Cela signifie[351] qu'après la mort seulement sera atteint le niveau de révélation et de compréhension résultant du surcroît de dévoilement et de clarté auquel le corps charnel faisait obstacle[352]. Survient alors l'état d'extrême clairvoyance[353] qui en caractérise la vision. Voici comment cela peut s'expliquer. Quand les yeux se portent sur quelque chose, et qu'ensuite les paupières se ferment, cette chose reste présente à l'esprit. Et, si l'on rouvre les paupières, on la voit comme elle était initialement. Pour autant, il existe une différence qui tient au surcroît de dévoilement et de clarté dans l'accès à la connaissance. En effet, la chose en elle-même n'a pas changé [seule la connaissance qu'on a d'elle est devenue plus claire]. De même quand une silhouette se devine le soir, au crépuscule, ou dans les ténèbres, sans se laisser voir de façon claire et distincte, et qu'elle reste gravée à l'esprit : au matin, lorsque brille la lumière du jour, la perception s'éclaire et la silhouette se saisit parfaitement, sous toutes ses facettes et dans ses moindres détails. Mais il s'agit toujours de la même personne. Cela illustre deux niveaux [de connaissance, selon deux formes] de perception, l'une par l'esprit selon ce qu'en conçoit l'imagination, et l'autre par les sens, selon ce que l'œil peut en voir.

Mais cela suggère aussi qu'il ne serait pas impossible qu'il existe deux niveaux, dont l'un serait plus manifeste que l'autre, dans la connaissance des choses que l'imagination ne peut abstraire du sensible, comme la connaissance du Créateur[354] et de Ses actes. Pour ces choses-là, le niveau d'accès à la connaissance sur terre le moins clair n'atteindrait sa pleine clarté qu'après la mort grâce à la levée du voile du corps et à la suppression de l'obstacle qu'il constitue. Le rôle joué par le corps pour la connaissance de Dieu et de Ses actes, serait comparable au rôle que jouent les paupières quand elles se ferment sur ce que l'œil a vu et qui est resté gravé dans l'imagination – ou encore, au crépuscule et aux ténèbres, qui empêchent l'appréhension parfaite des choses accessibles aux sens.

[12b]

وإذا كان هذا الوضوح حاصلا في الإدراك **فما المانع أن يخلقه الله**[355] في العين أو في ما شاء من الجوارح والأعضاء. فإذا[356] زال الحجاب بالموت[357] وكان المحل صافياً عن الخباث البدنية والكدرات الخلقية وأكمل الله[358] تطهيرها وتزكيتها وتجلى له الحق تجليا يكون انكشاف تجليه بالإضافة إلى ما علمه قبل[359] كانكشاف تجلي المرئيات بالإضافة إلى ما تخيله قبل.

I – 5 – 1. 3

فالرؤية[360] من غير شكل ولا تقدير صورة حق وهي زيادة وضوح وكشف في المعرفة الحاصلة في الدنيا والمعرفة لها كالبذر[361] الذي ينقلب مشاهدة لما يقلب النوى شجرا وزرعا فمن لا نواة[362] له لا يكون له نخل ومن لم يلتذ بشيء من المعرفة هنا فلا يلتذ بشيء من الرؤية هناك إذ لا يستأنف أحد في الآخرة عملا لم يصحبه في الدنيا إنما الآخرة دار جزاء[363] لا دار تكليف[364].قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

---

[355] Ibn Khaldûn est convaincu qu'il existe une autre perception que la nôtre. Sa formulation nous évoque Pascal : « Pourquoi, si Dieu lui découvre quelques rayons de son essence, ne sera-t-il pas capable de le connaître et de l'aimer en la manière qui lui plaira de se communiquer à nous ? » *Pensées*, 182, *ibid*. p. 244.

[356] Nous sommes toujours dans l'explication que donne l'auteur du *ḥadith* suscité que « *ce que nul œil n'a vu…* » (cf. *infra*).

[357] Cf. *Coran* (**50**, 22) : « *Nous ôtons ton voile ; et en ce jour ta vue devient perçante* »

[358] Réminiscence coranique du parachèvement par Dieu de Sa lumière et de Sa grâce ; le résultat des œuvres ne peut donc s'évaluer qu'après l'accomplissement de ce parachèvement.

[359] Ce qui se trouvait déjà gravé en l'âme (ses dispositions permanentes, comme cela est expliqué par ailleurs) lui est indispensable à l'obtention de la pleine clarté après la mort : pour l'auteur, le dévoilement n'est pas en ce monde, contrairement aux soufis.

[360] *Litt*. *ru'ya* : vision

[361] *al-badhar* : « *semis* »: métaphore de la *Bible*, et du *Coran* « *L'image que l'on donne [de ceux qui recherchent la grâce et l'agrément de Dieu] dans l'Évangile, est celle d'une semaille qui sort de sa pousse, puis se raffermit, s'épaissit, et ensuite se dresse sur sa tige à l'émerveillement des semeurs* » *Coran* (**48**, 29) L'auteur fait de la « semence » l'image des « traces » durables de nos actes, qui s'épanouiront comme « la semaille sort de sa pousse » : l'au-delà n'est pas là où l'on sème.

[362] *Coran* (**4**, 49) « « *N'as-tu pas vu ceux-là qui se déclarent purs ? Mais c'est Dieu qui purifie qui Il veut ; et ils ne seront point lésés, fût-ce d'un brin de noyau de datte* »

[363] Le paradis est appelé la Demeure dernière *Coran* (**28**, 83) (**33**, 30) Demeure du salut *Coran* (**6**, 127) : « aucune [âme] ne portera le fardeau (le péché) d'autrui/ en vérité, l'homme n'obtient que [le fruit] de ses efforts / Ensuite il en sera récompensé pleinement » *Coran* (**53**, 39-42)

[364] *Litt*. de la Demeure de la prise de responsabilités *taklîf* (pl. *takâlif*) : charge, responsabilité

[12b]

En effet, pourquoi Dieu n'aurait-il pas permis[355] l'accès clair à la connaissance, non seulement par la vue de l'œil mais aussi par n'importe quel organe ou appareil de Son choix ? Si[356] le dévoilement se produit après la mort[357], quand le rideau tombe sur les vices humains du corps et de l'esprit, selon le parachèvement que Dieu peut leur accorder en accroissant leur purification par effet de Sa miséricorde[358] – alors, la vérité divine se manifeste à l'âme avec la clarté propre à son dévoilement, venant s'ajouter à ce qui se trouvait déjà gravé en elle en termes de connaissances[359]. Ce surcroît de dévoilement est semblable au dévoilement à la lumière du jour des choses accessibles aux sens, s'ajoutant à ce qu'il avait été possible d'en voir au crépuscule.

I – 5 – 1. 3 : Le bonheur de l'au-delà se prépare ici-bas

Ainsi, la vision de Dieu[360] survient sans forme ni apparence visible. C'est un surcroît de clarté et de dévoilement dans la connaissance déjà acquise sur terre. L'accès à la vision de Dieu s'amorce dans le savoir voué à se muer en contemplation, comme certaines graines[361] se transforment en arbres et d'autres en céréales. Celui qui ne possède pas le brin d'un noyau de datte[362] ne saura obtenir de palmier : de même, celui qui ne bénéficie pas d'un minimum de connaissance sur Dieu en cette vie n'en bénéficiera pas, non plus, dans l'autre monde. Il sera privé du bénéfice de la vision de Dieu, étant donné que personne ne pourra se voir gratifié, dans l'au-delà, des suites d'une œuvre qu'il n'aura pas déjà entreprise en ce monde, ni ne pourra en entreprendre de nouvelles. Certes, l'au-delà est la Demeure de la rétribution[363], et non de l'action[364].

Le Prophète a dit :

[33]يموت المرء على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه.

وإنما هو أن تنقلب[365] المعرفة نظرا[366] أو مشاهدة فتعظم اللذة كما تعظم

لذة الشغوف برؤية محبوبه. ولما كانت المعرفة السابقة[367] في الدنيا تتفاوت إلى غير نهاية فالتجلي أيضا يتفاوت. وقد قدمنا تفاوت إدراك البصر في الشخص المرئي في سدفة الظلام فلا يعد مثله في تجلي الذات المنزهة عن الخيال[368]. قال صلى الله عليه وسلم:

[34] إن الله يتجلى للناس عامة ولأبي بكر خاصة.

وما ذاك إلا لما امتاز به من كمال المعرفة. قال صلى الله عليه وسلم:

[35]ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام ولاكن بسر وقر في صدره

أشار إلى المعرفة كما قدمناه. فقد تبين أن السعادة الأخروية[369] للمكلف[370] **سعادتان**[371]:سعادته الجسمانية لذة غرائزه وقواه ؛ وسعادته القلبية بلذة النظر إلى وجه مولاه \الله[372]وإن كانت جارحة النظر من البدن فاللذة بالمعرفة الناشئة عن الإدراك وهي في القلب[373].

---

365 « vers Nous sera le retour » *Coran* (**10**, 23) (**29**, 8) (**31**, 33)…

366 *nazar* [*ilâ wajhi Llâh*] : vision [de la Face de Dieu] : désigne la vision dont une partie de la doctrine musulmane soutient la possibilité après la mort, ainsi que l'auteur semble ici en partager l'avis. En revanche, les soufis adeptes de la « levée du voile » espèrent cette vision dès ce monde.

367 On retrouve les notions *sâbiqan* / *lâhiqan* (cf. *ḥadith* [17]) vie future/ vie présente

368 [dans l'au-delà]. Seul Pr comporte cette rédaction, différente chez BT (الذوات البريئة)

369 De nouveau, l'opposition vie future/ vie présente

370 Cette première partie du prérequis porte donc sur le bonheur de l'homme vertueux (*mukallaf*) cherchant le salut par la voie de l'effort sur soi du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) ; la suivante considère le point de vue du soufi (*mutaṣawwif*) recherchant la levée du voile sur la Face de Dieu dès ce monde, comme va l'annoncer l'exemple de Râbi'a qui fait transition entre les deux prérequis.

371 Nous soulignons en gras la double part du bonheur dans la pensée de l'auteur (le soulignement en début de phrase est celui du copiste)

372 Figure dans l'édition BT mais pas dans Pr où figure simplement le pronom « Lui » mis à la place de Dieu ; « Sa Magnificence » uniquement dans Pr.

373 *Litt*. le « cœur ».

[33] « L'homme meurt en l'état où il est de son vivant, et il sera ressuscité en l'état où il était à sa mort. »

La signification en est que la connaissance s'en retourne[365] à Dieu en se muant en vision directe et en contemplation de Sa Face[366] ; le plaisir devient alors sans limites, comparable au plaisir que ressent l'amoureux passionné à la vue l'aimé. De plus, étant donné que la connaissance, dans la vie présente[367], varie selon les différents buts poursuivis, il en ira de même dans la vie future, des variations de sa transformation. Dans l'exemple suscité, nous avons montré que l'accès à la connaissance d'un être humain par la perception de l'œil varie selon la profondeur des ténèbres où plonge le regard, pour distinguer sa silhouette à la tombée de la nuit. De même, il n'est pas impossible de concevoir qu'une variation se manifeste dans la connaissance de l'essence même de l'être, en fonction des représentations de l'imagination et de leur libération[368].

Le Prophète a dit :

[34] « Dieu se manifestera par illumination à tous les hommes en général, mais à Abû Bakr en particulier ».

L'unique raison pour laquelle le Prophète a dit cela, tient à la façon dont ABÛ BAKR se distinguait par la perfection qu'atteignait sa connaissance sur terre. Le Prophète a dit encore :

[35] « Abû Bakr vous a surpassés, non pas parce qu'il a multiplié les prières et les jeûnes, mais par un secret enfoui au fond de son cœur. »

Il se référait à la connaissance dont nous avons parlé plus haut. Il a donc été clairement établi, qu'à l'horizon de la vie future[369], le bonheur de l'homme vertueux (*mukallaf*)[370] est en fait **un double bonheur[371]** : le bonheur physique correspondant au plaisir des facultés et des penchants naturels ; et le bonheur intérieur du plaisir de l'âme à la vue de la Face de Dieu et de Sa Magnificence[372]. Car, s'il est vrai que l'organe de la vue appartient au corps charnel, en revanche, la joie tirée de l'accès à la connaissance de Dieu s'épanouit dans l'âme.[373].

وهذه السعادة أهم عند العارفين[374] وأكبر وهم لها أثر قال الثوري لرابعة [العدوية][375]: ما حقيقة إيمانها؟ فقالت: ما عبدته خوفا من ناره ولا طمعا في جنته فأكون كأجير[376] سوء أو كعبد سوء[377] بل عبدته **[ص58]** حبا له وشوقا إليه. فقيل لها: ما تقول في الجنة؟ فقالت: الرفيق[378] قبل الطريق[379] والجار قبل الدار[380].

I – 5 – 2

المقدمة الرابعة[381] في أن لذة المعرفة الكشفية قد تحصل في الجبلة الدنيا واختلاف مراتبها[382].

I – 5 – 2. 1

اعلم[383] أن هذه اللطيفة الربانية التي فينا إذا حصل لها بالتصفية والمجاهدة العلم الالهامي كما قدمناه ويسمى كشفا واطلاعا فهو ذو مراتب تختلف وتتفاوت بتفاوت

---

374 *al-'ârifûn* : la bonne traduction est « gnostiques », il n'y pas de raison d'en changer par le néologisme que Pérez se permet : « Connaissants » (*ibid*., p. 138 et p.271 note 67)

375 Râbi'a Al-'Adawiyya célèbre poétesse musulmane, ancienne esclave affranchie, née et morte à Bassorah en 801, a consacré sa vie au culte de Dieu. Contemporaine de la première mouvance spirituelle qui ne portait pas encore le nom de soufisme (apparu selon notre auteur quelques années plus tard) elle a été reconnue *a posteriori* par le soufisme comme l'une de ses figures majeures.

376 « *j'aurais été alors comme un méchant mercenaire* » (Pé, *ibid*. p. 139) en contresens : le sens est ici « employé au service de » : elle remplirait mal son « service » auprès de Dieu.

377 *La fin de cette de phrase n'est présente que dans Pr*, argument de sa filiation différente.

378 *rafîq* : terme coranique qui désigne ici Dieu, selon le terme utilisé aussi par le Prophète qui appelait Dieu '*le plus haut Compagnon*' *al-rafîqu al-'alâ* (الرفيق الأعلى)

379 Cette expression passée en proverbe sans le « C » majuscule car il n'est plus question de Dieu, est *uniquement présente dans Pr*; elle ne figure pas, non plus, dans chez Ghazâlî. Cette différence avec les autres manuscrits montre que Pr est issu d'une autre filiation cf. note suiv.

380 Sufyân al-Thawrî, érudit contemporain de Râbi'a al-'Adawiyya connu pour sa grande piété, fondateur d'une école de droit à Bassorah. Dans *l'Iḥyâ'* (*Livre du Repentir*, *ibid*., p. 38) : le Paradis "*dépasse ce qu'on peut exprimer dans ce monde […] Quant aux belles femmes, aux palais, aux fruits, au lait, au vin, au miel, aux bijoux et aux bracelets, ils n'y tiennent pas et si on les leur donnait, ils ne s'en contenteraient pas et ne demanderaient que le plaisir de contempler la Face de Dieu, le Très Haut, qui représente pour eux le bonheur extrême et la limite de tous les plaisirs. Car les gnostiques sont préoccupés par l'amour du seigneur de la demeure, plutôt que par l'amour de la demeure et de ses ornements* ».

381 Ce quatrième prérequis est étrangement plus court que les autres et pourtant, l'auteur lui donne le même statut que les trois autres ! D'où notre thèse d'une œuvre inachevée**,** encore en retravail, expliquant sa diffusion à titre posthume.

382 Pérez met en titre à rallonge cette phrase du texte.

383 Notre traduction conserve cette tournure par fidélité au texte, supprimée par R.Pérez.

Pour les gnostiques[374], le bonheur de la contemplation de la Face de Dieu est l'objectif prioritaire, la seule chose qui donne du goût à leur existence, et qu'ils privilégient entre toutes.

Un jour, [SUFYÂN] AL-THAWRÎ demanda à RÂBI'A [AL-'ADAWIYYA][375] : « Quelle est la réalité profonde de ta foi ? »

Elle répondit : « Je ne sers Dieu ni par crainte de Son enfer ni par désir de Son paradis, car alors, je Le servirais bien mal[376] et ma foi serait bien médiocre[377]. Je Le sers **[58]** par amour pour Lui et par désir de Lui. » On lui demanda encore : « Qu'attends-tu du paradis ? »

Elle répondit : « Le Compagnon de voyage[378] [passe] avant la route[379] et l'Hôte avant la Demeure ! »[380]

I – 5 – 2 : Le bonheur selon les gnostiques

Cela nous amène au quatrième prérequis[381], sur le plaisir attribué au dévoilement chez les soufis[382] selon ce que peut en supporter la condition humaine, en cette vie, et selon ses différentes étapes.

I – 5 – 2. 1 : Les étapes du dévoilement

Sache que[383], comme nous l'avons défini plus haut, le bienfait divin passe par différentes étapes avant d'arriver à ce qui s'appelle la « levée du voile » ou encore « l'illumination » et en menant le combat de la science infuse que nous avons également défini plus haut.

الصفا والتخلص من الكدرات[384].فمبداها المحاضرة وهي آخر مراتب الحجاب وأول مراتب الكشف ثم بعدها المكاشفة ثم بعدها المشاهدة ولا تكون إلا إذا امحت آثار الدنية.

قال الجنيد رضي الله عنه: صاحب المحاضرة مربوط بآياته وصاحب المكاشفة [مبسوط بصفاته وصاحب المشاهدة مأقى بذاته وصاحب المحاضرة يهديه عقله وصاحب المكاشفة] يدينه علمه، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته[385].

قال الأستاذ أبو القاسم: المحاضرة حضور القلب وقد يكون بتواتر البرهان وهو بعد وراء الستر وإن كان حاضرا باستيلاء الذكر ثم بعده المكاشفة وهي حضوره بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل وتطلب السبيل ولا مستجير من دواعي الريب ولا محجوب عن نعت الغيب[386] ثم المشاهدة وهي وجود الحق من غير بقاء همة[387].

I – 5 – 2. 2

ومثال هذا التفاوت في الاتضاح أن تبصر زيدا[388] في الدار عن قرب وفي

صحن الدار وقت إشراق الشمس فهذا كمال الإدراك وآخر يدركه في بيت أو من بعد أو في وقت عشوة فيتمثل من صورته ما يتيقن معه أنه هو ولكن يتمثل في نفسه الدقائق والخفايا من صورته.

---

384 *kudra* pl *kudarât* : nom d'action de la I « être trouble » : la guérison est celle des troubles de l'âme

385 Dans BT : « s'émerveille de Ses attributs ; celui qui en est au stade de la contemplation, est submergé par Son essence ; celui qui en est au stade de la comparution est guidé par sa raison ; celui qui en est au stade du dévoilement »

386 *al-ghaybi* que nous traduisons au sens du *ḥadith* de *Jibril* et du *Coran* à propos de « *ceux qui craignent Dieu bien qu'ils ne Le voient pas* » *Coran* (**36**, 11),(**67**, 13)…

387 Voir *La Voie et la Loi*, exemple de traduction en charabia qui décourage le lecteur : « *Ensuite, vient le dévoilement, qui est sa présence par la qualification [donnée à l'Objet sous l'effet] de l'évidence (*nât' al-bayân*) sans nul besoin, en cet état spirituel, de méditer sur des arguments, ni de rechercher le chemin à suivre, sans quête d'appuis sécurisants contre les tentations de doute et sans voile qui l'empêcherait d'attribuer une qualification à l'Inconnaissable* » (Pé), *ibid*., p.139

388 Le prénom Zayd est utilisé dans la *Muqaddima*, personnage servant à illustrer une idée : « L'estimative permet de percevoir les idées qui se rapportent à des individus, comme l'inimitié de Zayd, l'amitié de 'Amr, la compassion du père ». (*Pléiade*, p. 335).

Les différences entre les étapes dépendent de la nature du travail de purification et d'éradication des troubles [de l'âme][384]. Alors commence la « comparution », quand démarre tout juste le dévoilement. Ensuite, vient le dévoilement proprement dit, et enfin, la contemplation, qui n'arrive qu'à l'effacement des traces de la vie terrestre. JUNAYD a dit : « Celui qui en est au stade de la comparution s'attache aux signes manifestes [de Dieu] ; celui qui en est au stade du dévoilement, se rapproche grâce à sa connaissance ; et celui qui en est au stade de la contemplation est annihilé par sa compréhension. »[385]

Le Maître ABÛ L-QÂSIM [QUSHAYRÎ] a dit : « La comparution est la présence du cœur, à laquelle on accède par un enchaînement d'éléments rationnels ; en cet état, l'âme reste éloignée [de Dieu] comme si elle se trouvait derrière un mur rideau, en dépit de ce qui la tient proche, à savoir l'ascendant qu'exerce sur elle le rappel de Dieu. Ensuite, vient le dévoilement, qui est la présence directe de l'âme qui saisit l'évidence sans avoir besoin, en cet état, ni de réfléchir de façon rationnelle, ni d'échafauder des argumentaires, ni de chercher des garde-fous contre les effets du découragement, ni sans rien qui ne l'empêche de donner un sens à ce qui ne se voit pas[386]. Ensuite vient la contemplation, qui est la découverte mystique du Vrai, sans que ne subsiste le moindre doute [quant à Sa vérité]. »[387]

I – 5 – 2. 2 : L'exemple de Zayd

Pour illustrer les différences de clarté dans la connaissance, prenons l'exemple de Zayd[388].

Supposons que Zayd puisse se voir dans une maison, de près, ou alors dans la cour de cette maison à l'aube, au lever du soleil, ce qui constitue les conditions de visibilité optimales. Ou encore, supposons que quelqu'un aperçoive Zayd dans une chambre, ou de loin, ou à la tombée de la nuit. Cette personne aura la certitude qu'il s'agit bien de Zayd sans pour autant en avoir une image claire et nette à l'esprit, jusqu'aux moindres détails et aux plus petites subtilités. Cet exemple contribue à donner une idée plus précise de la façon de se représenter les différentes

ومثل هذا يتصور في تفاوت المكاشفة للعلوم الإلاهية[389].

وأقصى مراتب هذا الكشف وأعلاها هو رتبة المشاهدة وهو المعرفة بسر الله وصفاته وأفعاله وأسرار ملكوته في أكمل رتب المعرفة.[][390]

I – 5 –3

وقد بينا أن المعرفة بذر[391] في هذه اللطيفة[392] تسير بها في الآخرة للسعادة الكبرى التي هي النظر إلى وجه الله وأن تلك السعادة التي هي التجلي هناك تتفاوت بتفاوت المعرفة هنا[393] والرتبة العليا من المعرفة التي هي المشاهدة غريزة الوجود شريفة شروده وإنما تحصل لمن انتهى صفاء قلبه إلى الغاية التي لا فوقها[394].

---

389 « *sciences divines* »(Pé) Cet exemple a été mal interprété dans les notes de traduction de *La Voie et la Loi* (*ibid*., notes 64 – 69 pp. 270-271) qui voient une contradiction entre cet exemple et celui donné plus haut. Comme il le fait aussi par ailleurs (sa pensée qualifiée d' « *hésitante* » cf. *supra*), Pérez remet en cause l'auteur avant de remettre en question sa propre compréhension ! Nous préférons formuler d'autres hypothèses.

390 Ce prérequis s'arrête ainsi brusquement pour ainsi dire en plein milieu d'un argumentaire, sans verset ni citation venant clore habituellement un paragraphe de l'auteur, ni surtout, sans avoir entièrement traité les aspects de la question évoqués au début. D'où notre hypothèse d'un passage inachevé de l'œuvre.

391 *badhar* : semence, semaille, semis ; l'auteur renvoie à la métaphore ci-dessus (cf. *infra*).

392 Sur l'âme, bienfait divin, se reporter aux deux premiers prérequis : cf. *infra*.

393 Litt. « *là-haut* » On retrouve le couple (ici-bas, au-delà) décliné au long du *Shifâ'* selon différentes expressions : (*al-'âjil/ al- ajil*) , (*sâbiqan* / *lâhiqan*) , (*hunâ*) / (*hunâka*)

394 Cela n'arrive qu'après la mort, suivant ce que l'âme aura acquis sur terre, et ce que Dieu pourra décider de lui ajouter à titre de miséricorde. Le lecteur appréciera de trouver ce paragraphe de liaison avant d'aborder le sixième et dernier chapitre de la Partie I du *Shifâ'* consacrées aux Prémisses à la guérison. Mais avant d'attaquer la Partie II consacrée à la guérison proprement dite, il reste un gros morceau à aborder, et pas le moindre : le dernier « prérequis » qui n'en porte pas le nom car il reprend tous les précédents pour départager le vrai du faux dans l'ascèse du soufisme. Ceux qui voient dans le *Shifâ'* un traité mystique sur le soufisme ont cru trouver là de quoi combler leurs espérances (comme en témoigne le titre forgé de Pérez qui va suivre). Ce n'est pas le cas : l'auteur suit sans faillir sa ligne de conduite de montrer que « *la seule Voie du bonheur éternel est la Loi divine* ».

catégories de dévoilement dans la connaissance par science infuse reçue directement de Dieu[389]. Le dévoilement maximum, et le plus noble, se range dans la catégorie dite de la « contemplation », qui est la connaissance du secret de Dieu, de Ses attributs, de Ses actes et la connaissance, à son stade le plus parfait, des secrets de Son Royaume.

[][390]

I – 5 –3 : Synthèse des prérequis

Ainsi que nous venons de l'exposer, la connaissance est comme une semence[391] qui germe au sein du bienfait divin[392].

La semence s'épanouit dans la vie dernière jusqu'au bonheur suprême, qui est la vision de la Face de Dieu. Un tel bonheur, qui est resplendissement dans l'au-delà[393], varie selon les différentes catégories de connaissance atteints ici-bas. Le niveau le plus élevé de la connaissance est la contemplation, qui témoigne de l'accomplissement le plus parfait de ce à quoi son penchant naturel appelle l'âme. Elle n'a de chance de survenir qu'à l'apogée de sa pureté, à un stade que rien ne peut alors surpasser[394].

وإذا **تقدرت هذه المقدرات**[395] فلنبين حال القول في هذه المجاهدة والتصفية وما اشترطوا في إفضائها إلى الكشف من الشروط والأحكام والآداب وما تواضعوا عليه من الاصطلاحات وكيف غلب استعمال التصوف في هذا حتى صار علما عليه ولقبا له كما وعدنا بذلك كله قبل.

اعلم أن كنا شرحنا مسمى هذه الطريقة عند الصدر الأول من القوم ومنها **رعاية**[396] **الأدب**[397] **في البواطن**[398] **والظواهر**[399] ثم لما أقبلوا على مراعات بواطنهم وتوغلوا في تخليص [400] قلوبهم وحفظ أسرارهم حصلت فيها التصفية[401]

فأشرقت أنوار العلم الإلهامي كما قدمنا[402] أنه نأشي عن التصفية وارتفع الحجاب فحصلت اللذة ووقع التمادي في ذلك فحصلت المكاشفة ثم وقعت المشاهدة لمن تمكن في مقامات سلوكه[403] وبلغ الغاية من صفاء قلبه.فسَمَت همم الكثير منهم إلى تجاوز هذه المراتب كلها إلى المشاهدة التي هي إكسير السعادة العظمى في الآخرة

[395] *wa ‘idha taqdatat hadhih al-muqadarât* : « et c’est ainsi qu’a pu être évalué tout ce qui devait l’être », double sens de *taqdîr* comprendre ce qui se passe et évaluer les dégâts. Les prérequis ont permis de comprendre ce qui s’est passé et d’estimer les dégâts portés à la *charia*, par la perte, à l’époque des Conquêtes, de sa part « la plus importante » : la loi morale (*fiqh al-bâṭin*), récupérée par ce qui s’est appelé soufisme. Pour une fois, Pérez n’a pas extrait de phrase du texte. Il insère un titre forgé « Doctrine des soufis sur le sens, les conditions et les dangers du combat spirituel menant au retrait du voile »(Pé, p.141).

[396] *ri‘âya* : ce terme est important chez Ibn Khaldûn qui le reprend du titre de l’ouvrage de Muḥâsibî qu’il hisse au rang de modèle en littérature morale,

[397] *adâb* : la formulation est ici simplifiée, plus loin l’auteur précise : de la *charia* (*supra*)

[398] *bâṭin* : la formulation est ici simplifiée : ailleurs, l’auteur précise « dans les actes »

[399] *ẓâhir* : idem, l’intériorité et l’extériorité s’applique aux actes (cf. notes préc).

[400] *Litt*. des cœurs ; *taḥlîṣ* vient de *ḫalaṣa* être pur d’où vient aussi ***iḫlâṣ*** dans la notion de pureté, d’intégrité du monothéisme : *Coran* (**40**, 14) vouer un culte exclusif [à Dieu] ; Sourate *al-Iḫlâṣ* : « Le monothéisme sincère » cf. commentaire et comparaison des charbons ardents illustrant la ferveur de la foi sincère en l’unicité pure [4b]

[401] La purification est la première étape de l’ascèse morale et mystique – néanmoins, la différence de voie royale (*jâdda*) créé un gap insurmontable.

[402] Voir l’acceptation particulière de ce terme dans le lexique du *Shifâ’* (cf. *infra*).

[403] *maqâmât* : a un sens aussi bien mystique que moral (cf. les 3 stations du *jihâd al-nafs*)

I – 6 : Les différents combats du travail sur soi

[13b]

Récapitulatif et transition

C'est ainsi **qu'a pu être évalué tout ce qui devait l'être**[395].

Poursuivons nos éclaircissements sur le « combat » du travail sur soi, sur la purification de son enjeu, ses conditions à suivre pour arriver au dévoilement, ou ses règles de bonne conduite sans oublier les principales notions techniques sur ce qu'est devenu la bonne pratique du soufisme, selon le sens particulier que le mot a pris et qui est devenu l'usage principal du terme, selon notre plan initial.

Sache que nous avons donné l'explication de la voie du soufisme chez la première génération d'adeptes, quand elle consistait à **honorer l'engagement**[396] **de moralité**[397]**, dans l'intériorité**[398] **et dans les formes extérieures**[399]. Puis nous avons montré comment ils en sont venus à se consacrer quasi exclusivement à leur intériorité, s'attachant à l'approfondissement de la purification de l'âme[400] et au respect de son intégrité jusque dans ses plis les plus reculés, dans une traque sans relâche de la pureté[401].

À partir de là, se mettent alors à briller les lumières de la science infuse ainsi que nous l'avons définie[402] grâce à la purification et au dévoilement. Le plaisir arrive en persistant dans l'état du dévoilement, jusqu'à atteindre la contemplation réservée à ceux qui ont su consolider leur position dans les étapes, les « stations »[403] jalonnant leur parcours, dans l'objectif de purifier de l'âme. Par la suite**,** de nombreux soufis ont modifié cet objectif en repoussant les limites de l'ensemble des étapes précédentes, espérant atteindre une forme supérieure de contemplation

وهي النظر إلى وجه الله الكريم.وإشترطوا في المجاهدة والتصفية المفضية إلى [حصول][404] العلم الإلهامي شروطا نذكرها فيما بعد.

I – 6 – 1

وصارت رعاية[405] الأدب الشرعية[406] في الباطن والظاهر[407] من أوائل المعراج[408] لهذه المجاهدة إلا أن الراسخين في العلم[409] منهم لا يستحثون ركب المشاهدة لما فيه عندهم من الغرر[410].

I – 6 – 1. 1

وإن القوى البشرية عاجزة عن احتمال المطلع[411] ويرون أن اليسير من رفع الحجاب وحصول المعرفة الإلهامية بذر[412] في القلب لحصول النظر فب الآخرة ولو كان بذران قليلا فهو أولى من البذر الكثير المقترن بالخطر الشديد والغرر العظيم وهذا مشاهد فإن كثيرا ممن استحكمت فيه التصفية وبلغت بعد رفعت الحجاب مبالغها عافصهم إشراق أنوار التجلي والمشاهدة عند امحاء ذاته **[ص59]** فغرقوا في بحر التلف. فمنهم من هلك لجبنه كما وقع للمريد الذي كان يقول رأيت الله فقال أبو يزيد نوراني هلك فعرض له فلما وقع بصره على أبي يزيد سقط المريد ميتا وقصته مشهورة عندهم وأمثاله كثير.

---

404 Mot absent de Pr et présent dans l'édition BT

405 *ri'âya* : on retrouve ce terme qui renvoie à l'homme-berger (même racine arabe cf. *infra*, *supra).*

406 *adâb al shar'îa* : moralité de la *charia*, formulation plus complète de l'expression page préc.

407 On retrouve le couple (*bâṭin*, *ẓâhir*) qui est toujours appliqué aux actes, implicites ici.

408 *al-mi'râj* : titre de la Sourate 70 « les voies d'ascension » *Coran* (**70**, 3). L'ascension est fonction d'où se place le sommet. L'image ici de la différence entre la *charia* et le soufisme sera complétée par la suite avec la notion de voie royale (*jâdda*). Les voies d'ascension du soufisme ne sont pas celles de la *charia* car elles bifurquent après cette première « marche », elles dévient de la route.

409 Expression coranique *Coran* (**3**, 7).

410 Double sens de danger et d'aveuglement : ils sont aveuglés par les dangers.

411 *al-maṭla' :* ce terme « dans le langage des soufis désigne la station ultime du cheminement, celle où Dieu se révèle à l'homme, directement »; ce terme est utilisé aussi par rapport à la compréhension du texte sacré où l'homme atteint là aussi les limites du créé et où pour certains se révèlerait le sens d'un verset « entendu dit par Celui-là même qui le disait [à savoir Dieu] »

412 La métaphore de la semence déjà citée plus haut à propos de la connaissance, comparée à une semence, semée sur terre et destinée à germer dans l'âme sous forme du bonheur dans l'au-delà

censée procurer « l'élixir » du bonheur réservé à la vie dernière, et qui consiste en la vision de la Face de Dieu. Ils stipulèrent alors de nouvelles règles au combat de l'effort sur soi et de la purification, censées [conduire][404] à une forme particulière de science infuse, en ajoutant des conditions de pratique, ainsi que nous allons le voir.

I – 6 – 1 : Avertissement

Honorer l'engagement[405] de moralité de la loi divine[406], dans l'intériorité et dans les formes extérieures[407], appartient au soufisme en tant que première marche de son ascension[408]. En revanche, la poursuite jusqu'à la contemplation a été déconseillée par les personnes enracinées dans la science[409], en raison des dangers[410] qu'elle fait courir aux adeptes.

I – 6 – 1. 1 : Une impossibilité physique

L'être humain est tout bonnement incapable d'endurer la vision de Dieu[411] [en ce monde]. Le dévoilement et l'accès à la science infuse sont comme une semence[412] destinée à germer dans l'âme jusqu'à cette vision, dans l'au-delà. Et si petite soit-elle, cette semence se trouvera toujours préférable, et de loin, à d'autres peut-être plus grandes, mais alliées à des dangers extrêmes et des risques inconsidérés. De nombreux témoignages attestent que les tentatives de pousser trop loin la purification se soldent bien souvent par un échec dramatique. La plupart de ceux qui croient avoir atteint, au-delà du dévoilement, le point extrême de la contemplation, sont saisis par surprise par l'illumination du resplendissement, qui annihile leur propre essence. **[59]** Ils sombrent alors dans une mer de perdition, où ils se noient. Par exemple, certains meurent de peur sur le coup, comme ce novice qui s'est exclamé : « J'ai vu Dieu ! » Cela arriva aux oreilles d'ABÛ YAZÎD [BISTÂMI] qui déclara : « Qu'il me voie et il mourra ! ». Or, effectivement, quand le novice se présenta devant ABÛ YAZÎD, ses yeux se posèrent sur lui, et il décéda sur-le-champ. À côté de cette histoire passée à la postérité, s'en trouvent beaucoup d'autres, du même acabit.

ومنهم من اختطف وجذب وفقط عقل التكليف[413] ولحق بالمجانين والمستهترين[414] كبهلول[415] من شيوخ الرياسة وغيرهم ومنهم من يبقى شاخصا غير متحرك إلى أن يموت

I – 6 – 1. 2

ومنهم من يثبت هذه المشاهدة وإشراق أنوار التجلي وقليلا منهم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

[36] إن لله سبعين حجابا من النور فلو كشف عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره.

وقد يكون صاحب هذه المشاهدة متجاوزا لمقامها متمكنا فيه فيكون أثبت لهذا التجلي وأقوى على احتماله؛ فإن المريد إذا استولى على مقام فهو ما دام يستولي عليه يمكن فيما قبله. قال الأستاذ أبو القاسم في باب البواده: منهم من يكون فوق ما يفجاه\يفجؤه حالا وقوة أولئك سادة الوقت. ولما رجع من رجع منهم من هذا السفر[416] فائزاً بالغنيمة حاصلا على الغاية حذروا من غرر هذا الطريق وخطره حتى في نفس المقصد الذي أقله النجاة أعادنا الله. فإن سلم من هذا كله فقد فاز فوزا عظيما[417]. قال شيخ العارفين[418]: لا تطلبوا المشاهدة فإن في شهود الحق ثبوت الخلق.

---

413 *takalîf*, suivant le lexique propre à l'auteur

414 Voir la question qui « a hanté » l'auteur toute sa vie, la vraie question du livre. Il en va de savoir comment les soufis qui ont perdus la raison, gage de la responsabilité morale et religieuse, peuvent être appelés « amis de Dieu » ?

415 (m. 805) au début de l'époque Abbasside prototype des mystiques déments (‘*uqalâ’ al-majânîn*) ; *buhlûl* est devenu un nom commun

416 Mot illisible dans Pr

417 Phrase omise par l'édition BT mais présente dans les différents manuscrits connus, ce que confirme notre manuscrit Pr où elle figure également.

418 Il s'agit certainement de QUSHAYRÎ cité plus haut par son prénom ABÛ AL-QÂSIM

Parmi eux se trouvent ceux qui, soustraits à leurs propres personnes, ravis à eux-mêmes, en transes, ont perdu la raison, condition de la responsabilité morale et religieuse[413], rejoignant les fous et les déments[414] comme BUHLÛL [le Bouffon][415] qui était considéré pourtant comme l'un des plus éminents maîtres soufis. On raconte aussi l'histoire de ceux qui, le regard figé, sont restés immobiles jusqu'à leur mort.

I – 6 – 1. 2 : L'extrême rareté des vrais soufis

Certains arriveraient, paraît-il, à résister à cette forme de contemplation et à soutenir l'illumination du resplendissement de la révélation ultime. Mais, ils sont extrêmement rares ! Le Prophète a dit :

[36] « Dieu a soixante-dix voiles de lumière, et s'Il découvrait Sa Face, la gloire de Sa Face brûlerait sur-le champ tout ce qui serait à portée de Son Regard. »

Dans le cas où il serait possible à qui cherche à surmonter cette contemplation, de se stabiliser à cette station, cela le rendrait [en théorie] mieux armé pour affronter le resplendissement et en contrer les risques. En effet, celui qui s'est déjà engagé dans les étapes d'un parcours ascétique, s'est rendu compte, après avoir réussi à passer le cap d'une de ces stations de façon pérenne, que cela lui a permis de stabiliser sa position. Le maître ABÛ AL-QÂSIM [QUSHAYRÎ] dit, dans le chapitre de la *Risâla* intitulé *Pensées inopinées* : « Parmi [les soufis] certains sont capables de surmonter, en raison de leur état spirituel et de leur force, ce qui fond sur eux à l'improviste. Ceux-là sont ceux qui maîtrisent les moments privilégiés ». Mais, lorsqu'on revient – si l'on en revient – d'un tel voyage[416], riche des trophées de la victoire, c'est pour mieux mettre en garde contre les risques et les dangers de s'engager dans cette voie jusqu'à son terme, par rapport aux trop rares cas où en lui se trouverait le salut – Dieu nous préserve [du risque de s'engager dans une telle voie] ! S'en sortir sain et sauf serait réussir l'impossible ![417] Le GRAND MAÎTRE DES MYSTIQUES[418] a dit [encore] : « Ne recherchez pas la contemplation, car dans la vision du Vrai se trouve la perte de l'homme. »

وقال أبو علي الجرجاني[419]: كن صاحب استقامة ولا [تكن] صاحب كرامة **فإن** نفسها\نفسك متحركة في طلب الكرامة[420] وربها\وربك يطلب\يطلبك بالاستقامة.[421] وقال غيره من أئمتهم[422] وقد تكلم في المجاهدة وبين طريق السلوك ثم قال: وإنما أوردناه تنبيها لمن استعجل لذة المشاهدة في غير موطنه الثابت وحالة الفنا في غير منزلها فإن السادة منها أنفوا من ذالك. ثم قال: وقد حصلت ما كان ينبغي لك أن تؤخره لموطنه وهو الدار[423] الآخرة التي لا عمل فيها فإن زمان مشاهدتها\ مشاهدتك[424] لو كنت فيه صاحب عمل ظاهر وتلقي علم باطن[425] كان أولى بها\بك، لأنك تريد حسنا وجمالا في روحانيتها\ روحانيتك الطالب ربها ونفسانيتها\ ونفسانيتك الطالب حقها [...][426]، فإذا انفصلت من عالم التكليف[427] وموطن المعارج والارتقاءات حينئذ تجني [ثمرة][428] غرسها\ غرسك. انتهى كلامه.[429] فانظر كيف تضمن هذا الكلام النهي عن طلب الشهادة وإن الاستزادة من العلم الباطن الإلاهي موجب لحصول تلك المشاهدة بعد الموت فهو أولى لأنه زيادة[430] في الغرس يقضي بمزيد الثمرة[431].

---

419 L'un des ascètes des premières générations du « soufisme », mort vers 320/932 (cf. note suiv.)

420 *karamât* que nous traduisons « expériences religieuses intenses » dans le *Shifâ'*, aussi traduites « charismes » ou « miracles » moins approprié car les notions de miracles et prodiges relèvent plutôt des termes : *mu'jiza* (معجزة) et *khawâriq* (خوارق). Il s'agit de ce que nous illustrons dans notre commentaire par le *Mémorial* de Pascal, de ce genre d'épisode mystiques que les compagnons et les pieux ancêtres connaissaient lors de l'effort sur soi moral et dont ils refusaient de parler, pour ne pas justement s'égarer de leur objectif moral. C'est l'argument récurrent de l'auteur

421 Ce discours a un sens général ; cf. le texte de la première sourate du Coran, la *Fatiha*

422 Il s'agirait de propos tenus par IBN 'ARABI.

423 *dâr* : maison, demeure avec un D : voir la célèbre formule « l'Hôte avant la Demeure »

424 Différence de pronom entre le manuscrit Pr et l'édition BT (et dans la suite de la citation).

425 C'est encore ici, aux premiers temps du soufisme, le sens moral donné à *bâṭin* et *takallif*

426 D'après BT, il manquerait ici un passage mis entre []

427 *takallif* au sens du lexique moral : cf.*infra* et *supra*

428 Mot absent de notre manuscrit Pr

429 Remplace les guillemets qui n'existent pas en arabe classique et indique le soin rigoureux à citer ses sources. Le paragraphe de la *Muqaddima* qui figure en Partie II n'a pas été recopié par l'auteur du *Shifâ'* sans qu'il ne cite son auteur, ni indique « fin de citation », sauf s'il s'agissait de lui-même : signe indubitable de la paternité du *Shifâ'* que nous apportons dans nos recherches**.**

430 *ziyâda* : *Coran* (**10**, 26) sur le « surcroît » de grâce, appartenant au sens figuré de proximité.

431 La métaphore déjà évoquée sur le germe qui se transforme en arbre ou en céréales. L'auteur excelle ici dans l'art de filer la parabole (tout comme dans la *Muqaddima* : cf. parabole de la raison, balance à peser l'or, pas les montagnes).

[Quant à] ABÛ ʿALÎ AL-JUZRJÂNÎ[419] il a dit : « Recherche la droiture et non pas les expériences religieuses intenses (*karamât*) car c'est toi-même qui cherche à les provoquer[420], alors que c'est ton Seigneur qui vient à ta rencontre dans la voie droite. »[421] Il est dit aussi, chez l'un de leurs guides spirituels[422], en guise de conclusion aux propos relatifs au combat spirituel et aux explications sur l'itinéraire à suivre dans le cheminement vers Dieu : « Nous rapportons tout cela uniquement à titre d'avertissement à l'encontre de ceux qui s'efforceraient d'anticiper le plaisir ultime de la contemplation en sortant du cadre qui lui est dévolu, ainsi que l'état d'anéantissement mystique en dehors du lieu qui lui est assigné… En effet, nos plus grands maîtres sont tous unanimes en défaveur d'une telle contemplation. » Et encore : « Tu veux obtenir dès à présent ce que tu dois attendre de voir venir en temps voulu, dans la Demeure[423] dernière de l'au-delà, où l'heure ne sera plus à l'action. [De ce fait, tu vas gaspiller sur terre un temps précieux] étant donné que tu pourrais consacrer à l'action et au bon comportement le temps que tu vas passer à la[424] contemplation. Si, [au lieu de la contemplation] tu pars en quête de la connaissance et si tu recherches la bonne moralité[425], cela te sera bien plus profitable ! En effet, tu poursuis [à juste titre] ce qu'il a de meilleur et de plus beau en termes de gratification de la part de ton Seigneur, et dans les aspirations de ton âme dans sa quête de vérité […][426] C'est pourquoi, [tu dois être conscient de l'erreur que tu commets si] tu romps les liens avec les obligations morales[427] qui t'incombent, et si tu largues les amarres d'avec les voies d'ascension de ton parcours ascétique [conforme à ce qu'il est possible d'en attendre ici-bas] car alors, tu récolteras les fruits[428] de ce que tu as semé » **(fin de citation)**[429]. De toute évidence, ces propos ont pour but de décourager la quête d'une telle contemplation. Et, au contraire, ils encouragent la recherche de la connaissance [utile], à la fois éthique et spirituelle, comme préalable nécessaire à l'avènement de cette contemplation après la mort. En cela réside le principal, étant donné qu'un surcroît[430] de plantations entraîne un surcroît de fruits[431].

[14b]

I – 6 – 2

الكلام في المجاهدات بالإطلاق وأقسامها وشروطها[432] وخلاصة القول في ذالك على ما تأدى إلينا من تصفح مذاهبهم وتتبع أقوالهم[433] وإن المجاهدة على ثلاثة أنواع متفاوتة بعضها متقدم على بعض.[434]

I – 6 – 2. 1

فالمجاهدة الأولى[435] مجاهدة التقوى وهو الوقوف عند حدود[436] الله كما مرّ أول الكتاب[437] لأن الباعث على هذه المجاهدة طلب النجاة فكأنها اتقاء وتحرز بالوقوف[438] عند حدود[439] الله عن عقوبته وحصولها[440] في الظاهر بالنزوع عن المخالفات[441] والتوبة عنها وترك ما يؤدى إليها من الجاه والرياسة[442] والاستكثار من المال وفضول العيش والتعصب للمذاهب[443] وفي الباطن بمراقبة[444] أفعال القلب[445] التي هي مصدر الأفعال ومبدؤها[446] أو يلم بمقارفة محظور أو إهمال واجب[447].

---

[432] Exemple de phrase du texte en titre dans *La Voie et la Loi* (Pé, *ibid*., p. 144)

[433] Ce n'est pas en tant qu'adepte du soufisme qu'il écrit, mais comme chercheur.

[434] Fin de la traduction d'Éric Chaumont.

[435] Chez Pérez le titre (*ibid*. p. 145) est un sous-titre mais aucune hiérarchie n'est visible, ni plan.

[436] *ḥudûd* : terme essentiel du lexique du *Shifâ'* ; qui trace la voie du droit chemin.

[437] *kamâ marra 'awal al-kitâb* : « *d'après ce qui s'ensuit du début du livre* » : renvoi qu'il ne faut jamais perdre de vue à l'effort sur soi du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) des compagnons que doit prendre en exemple l'homme moral (*mukallaf*).

[438] Cette attitude, qui est celle du port de la charge morale (*amâna*), est illustrée par la façon de tenir des charbons ardents selon la tradition (cf. *infra*, commentaire).

[439] *ḥudûd* : terme essentiel (*infra*), Nous soulignons (cf. l'homme-berger, note préc…)

[440] Le texte arabe très ramassé a été traduit tel quel, donne l'aberration d'une phrase de plus de huit lignes, illisible ! (Pé, *ibid*., p.145). Il faut aérer le texte, et aller à la ligne.

[441] « la fuite de toute transgression »(Pé), n'est pas très français ; pluriel (Pr) / singulier (BT)

[442] « les honneurs » mot présent dans Pr et absent des autres sources.

[443] Le fanatisme religieux mis ici sur le même plan que le train de vie fastueux et l'amour des richesses

[444] *murâqaba* : d'où l'assimilation entre le combat de la piété et la station de la foi.

[445] *Litt*. « œuvres du cœur », nous traduisons selon le lexique du bienfait divin.

[446] Dans le lexique du *Shifâ'* principe *mabda* est associé à *maṣdar*, source (cf. *infra*)

[447] *maḥẓûr* / *wâjib* : cf. les cinq critères de la *charia*, qui modulent entre l'interdit et l'obligatoire.

I – 6 – 2 : De la piété à la levée du voile

[14b]

Discutons à présent la définition des combats du travail sur soi menés par les adeptes du soufisme en général, avec leurs différentes catégories et leurs conditions[432], d'après ce que nous avons retenu de la lecture de leurs doctrines, et de l'examen approfondi de leurs thèses[433]. Ces combats sont de trois genres différents, inégaux quant à leurs principales caractéristiques[434].

I – 6 – 2. 1 : La piété

Le premier combat[435] se nomme « combat de la piété ». Il consiste à s'en tenir aux limites[436] posées par [les règles de la loi de] Dieu, ainsi que nous l'avons vu en début d'ouvrage[437]. En effet, ce qui motive à mener ce combat est la quête du salut de l'âme. Or, la façon d'obtenir le salut consiste à se tenir constamment sur le qui-vive[438], de peur d'enfreindre les limites[439] de [la loi] Dieu, pour ne pas risquer de s'exposer à Son châtiment.[440]

En ce qui concerne le comportement externe, le combat de la piété consiste à éviter de transgresser[441] [la loi], à s'amender quand une transgression a été commise et à s'éloigner de ce qui est susceptible de la provoquer, comme : les fastes et les honneurs[442], la thésaurisation et l'accumulation de richesses, la soif démesurée de vivre, ou encore le sectarisme, l'intolérance et le fanatisme religieux[443].

Dans l'intériorité, le combat de la piété se mène avec la conscience d'être constamment observé par Dieu[444] dans les œuvres de l'âme[445] qui sont la source et le principe[446] des actes, en prenant garde de ne pas se laisser aller à commettre l'interdit, ni à négliger ce qui est obligatoire[447].

قال ابن عطاء: التقوى ظاهر وباطن فظاهره[448] محافظة[449] الحدود[450] وباطنة النية[451] والإخلاص[452]. وحقيقة هذه المجاهدة هي الورع[453]. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم[454]:

[37]الحلال بين والحرام بين وبينهما متشابهات (لا يعلمهن كثير من الناس) فمن اتقى المتشابهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات (ومن ارتع فيه) كان كالراتع (كالمرتع) حول الحمى يوشك أن يقع فيه الأوان لكل ملك حمى الأوان حمى الله محارمه (ألا وإنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب).

وقال صلى الله عليه وسلم[455]:

[38]دع ما يريبك إلى ما لا يريبك.

وقال ابن عمر: حقيقة التقوى أن تدع ما لا بأس به مخافة مما به بأس. **وقال**[456]: لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر. **وقال** أبو بكر الصديق **رضي الله عنه**[457] :كنا ندع سبعين بابا من الحلال[458] مخافة أن نقع في باب من الحرام **[ص60]**

---

448 La piété (*taqwâ*) selon le couple (*bâṭin/ zâḥir*) est l'un des objectifs de l'intériorité de la *charia*

449 *muḥâfaẓa* : nom d'action de la forme III du verbe *ḥafiẓa* qui signifie « défendre, protéger, observer attentivement quelque chose, c.-à-d. ne pas négliger de l'accomplir, s'e acquitter » et aussi « garde, conservation, zèle pour la conservation »(K). cf. *ḥafiẓa* dans « observer les fêtes », « garder les bienséances, le décorum, sauver les apparences », « conserver sa réputation » : c'est le zèle bigot qui ne s'intéresse qu'au geste, veut bien se faire voir en public, en reste à la politesse de façade.

450 *ḥudûd* : terme essentiel du lexique moral du *Shifâ'*.

451 *niyya* : cf. *ḥadith* suscité où les actes ne valent que par les intentions

452 *ikhlâs* : au sens coranique de sincérité, de pureté et d'intégrité dans le culte du Dieu unique (Sourate 112 *al-Ikhlâṣ La foi pure*) ; la source de nos actes doit être pure, le principe intérieur de nos actes est la nature de l'intention qui doit être sincère – avant tout envers l'unicité de Dieu et par conséquent la nôtre, l'unicité de notre propre personne qu'il faut questionner, pour l'améliorer (cf. comm.).

453 *wara'* : dans le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*), aux stations de la foi (*imân*) et de l'excellence du comportement (*iḥsân*) : la description du combat de la piété s'accorde avec celle de la station de la foi du combat dans l'âme des pieux ancêtres (*jihâd al-nafs*) : d'où la notion de voie royale (*jâdda*)

454 La fin a été citée plus haut à propos des Compagnons ; nous la mettons entre crochets. L'auteur reboucle sur le premier *ḥadith* sur le combat dans l'âme des pieux ancêtres, Version canonique par Bukhâri et Muslim, et Nawâwî, n°6 de ses *Quarante*. L'homme-berger honore l'engagement (*ri'âya* de même racine arabe que « berger ») de bonne moralité, tradition est emblématique du *Shifâ'*.

455 Reprise d'une autre tradition déjà citée de Nawâwî, n°11 des *Quarante.* Ce « trouble du cœur » s'entend ici « *trouble de l'âme* » et renvoie au principe intérieur *mabda* qui guide nos actes, sa source *maṣdar* [14b] qui doit être pure, non trouble, selon plusieurs traditions (cf. note suiv.)

456 « Consulte ton âme. La vertu est ce qui te laisse en repos, toi, et envers quoi ton âme est en paix, alors que le péché est ce qui te tracasse, toi, et trouble ton âme, en dépit de toutes les consultations juridiques qu'on pourra te donner » (n°27 des *Quarante* au grade bon selon Ahmad ben Hanbal) ; il en va des notions de scrupule et de pudeur comme l'indique cette parole « Si tu n'as pas de pudeur, fais comme il te plaît ! » (n°20 des *Quarante* rapporté aussi par Bukhary)

457 « Le Véridique », chez BT et dans Pr, figure en sus (Que Dieu l'agréé !).

458 *Litt*. J'évite d'ouvrir 70 portes licites par crainte de tomber sur une seule illicite. Noter que soixante-dix, multiple de sept, a la symbolique forte.

À propos de la piété, IBN ‘ATA a dit : « La piété a des formes extérieures une intériorité[448]. Les formes extérieures de la piété sont la sauvegarde des apparences[449] et la conformité aux limites[450] [posées par les règles de bienséance]. L’intériorité de la piété est l’intention[451] et la sincérité[452]. »

L’essence du combat de la piété est la conscience morale (*wara‘*)[453]. Le Prophète a dit[454] :

[37] « Le licite est clair, l’illicite est clair, et entre les deux se trouvent des choses équivoques (que beaucoup de gens ignorent). Celui donc qui prend garde aux choses équivoques, s’en abstient pour le bien de la pratique de sa religion et pour sa bonne réputation. Celui qui se laisse aller à l’équivoque (risque à tout moment de tomber dans l’interdit, car) il ressemble (à un berger qui laisserait) ses animaux paître autour des limites d’un terrain privé qu’il risquerait à tout moment de transgresser [par le broutement de ses bêtes, qu’il aurait menées trop près]. Et, comme tout roi possède un domaine réservé, de même, assurément, [Dieu en possède un :] le domaine réservé de Dieu, ce sont Ses interdictions. [En vérité, il y a dans le corps humain un noyau interne [*litt*. « *une bouchée de chair mâchée* »] qui, s’il est sain, fait que tout le corps l'est et s’il est corrompu, fait que le corps l'est également, et ce n'est autre que le cœur. ».]

Le Prophète dit aussi[455] :

[38] « Laisse ce qui te trouble pour aller vers ce qui ne te trouble pas. »

Et IBN ‘UMAR a dit : « L’essence même de la piété, est de laisser de côté ce qui ne comporte aucun mal par crainte de ce qui en comporte. » Il a dit aussi[456] : « Le serviteur [de Dieu] n’atteint la réalité même de la piété que s’il évite ce qui lui cause un trouble de l’âme. »

Quant à ABÛ BAKR LE VÉRIDIQUE[457], il a dit : « Je laisse de côté soixante-dix choses licites, par crainte de tomber dans une seule chose illicite[458]. »

I – 6 – 2. 2

المجاهدة الثانية مجاهدة الاستقامة[459].

I – 6 – 2. 2. 1

وهي تقويم النفس وحملها على التوسط[460] في جميع أخلاقها حتى تتهذب بذلك وتتحقق به فتحسن أخلاقها[461] وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة وتسير مؤدبة بآداب القرآن والنبوءة بالرياضة والتهذيب خلقاً جبلية كأن النفس طبعت عليها والباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز[462] بالدرجات العُلى[463]: درجات الذين أنعم الله عليهم[464] إذ الاستقامة طريق[465] إليها قال تعلى[466]: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم. وما كلف[467] الإنسان يطلب هذه الاستقامة سبع عشرة مرة[468] في اليوم والليلة عدد ركعات[469] الفرض التي تجب فيها قراءة أم القرآن[470] إلا لعسر هذه الاستقامة وعزة[471] مطلبها وشرف ثمرتها. وقال صلى الله عليه وسلم[472]:

[39] استقيموا ولن تحصوا.

---

459 (*mujâhadat al-istiqâma*). Il consiste à rectifier (*taqwîm*) le comportement et à le tenir dans le juste milieu : c'est l'équivalent de la station de l'excellence du comportement (*iḥsân*) (cf. *infra*).

460 Réminiscence coranique sur la communauté du « juste milieu » *Coran* (**2**, 143), verset médian de la Sourate 2 qui en compte 286 selon la lecture Hafs et 285 selon Warch (cf. Commentaire)

461 Le juste milieu n'est pas une valeur moyenne mais l'excellence du comportement ; la perfection n'est pas dans les extrêmes : idée défendue par les écoles du sunnisme.

462 *Coran* (**9**, 111) … : le « grand succès » est l'agrément de Dieu au Paradis.

463 *Coran* (**20**, 75) …

464 *Coran* (**4**, 68-69) ; au-delà, la loi ne prévoit rien ; et pourtant, les soufis continuent en forgeant le combat de la levée du voile, en changeant de voie finale (*jâdda*).

465 *ṭarîq* fait écho au jeu de mots sur « la seule Voie du bonheur » qui est selon l'auteur la Loi divine, d'où le contresens du titre forgé *La Voie et la Loi*

466 *Litt*. : « le Très Haut a dit » ; verset de la *Fatiḥa*, nom de la première Sourate du *Coran*.

467 Sens moral de la racine (كلف) d'où dérive *mukallaf*, homme moral.

468 Explicitons ce calcul. Le verset qui incite à rechercher la droiture est répété au cours des 5 prières quotidiennes car il figure dans la sourate 1 du *Coran* la *Fatiḥa*, l'Ouverture, récitée à chaque position debout des unités de prière (*raka'ât*) au nombre de 17 par jour.

469 « *inclinations* » (Pé, *ibid*. p. 146) : erreur de typo ou traduction incorrecte

470 *Litt*. Mère du Livre : autre nom de la Sourate 1 La *Fatiha* (cf. notes préc.)

471 '*izza* : ce qui est rare, important, qui surpasse en puissance, et en considération ; honneur, gloire…

472 « *Marchez selon la droiture et vous ne rencontrerez pas d'obstacles*. »(Pé) : traduction erronée qui contredit la plupart des traducteurs de ce *hadith* rapporté par Ibn Malik (Livre 2, n°67) et Ibn Majah (Livre 1, n° 290-292) où c'est bien la notion de « difficulté d'obtention » qui est mise en avant.

I – 6 – 2. 2 : La droiture

[60] Le deuxième combat du soufisme est la droiture[459].

I – 6 – 2. 2. 1 : DÉFINITION DE LA DROITURE

Le « combat de la droiture » se définit par la conduite d'un changement de l'être en profondeur, établissant en leur juste milieu[460] toutes les valeurs morales, jusqu'à l'obtention du bon comportement et l'atteinte de la pleine et entière réalisation de soi. De ce fait, les valeurs morales se parachèvent[461] ; les actes en viennent à tendre facilement vers le bien. Il s'ensuit que le comportement conforme aux enseignements du *Coran* et de la Prophétie s'adopte alors spontanément comme une sorte de seconde nature, sous l'effet de l'effort du travail sur soi.

Ce qui motive à mener le « combat de la droiture » est l'aspiration à la « *[grande] réussite* »[462], qui consiste à atteindre les « *degrés les plus élevés* »[463], les degrés de « *ceux que Dieu a comblés de Ses faveurs : les prophètes et les justes* »[464]. En effet, la droiture est la voie[465] par excellence à suivre pour atteindre cet objectif, selon ce verset[466] : « *Dirige-nous sur le chemin droit, le chemin de ceux que Tu as comblés de Tes faveurs* ».

Dieu indique qu'il a confié à l'homme le devoir moral[467] de rechercher la droiture et le lui rappelle dix-sept fois[468] par vingt-quatre heures [pendant la récitation des cinq prières quotidiennes selon le nombre de leurs unités de prières nommées] *raka'ât* [469]. Ce nombre correspond au nombre de fois où la récitation de la Sourate l'Ouverture *Fâtiḥa*, aussi appelée « la Mère du Coran »[470], est requise. La raison de ce rappel provient de la difficulté d'obtention de la droiture, la grandeur d'âme[471] qu'elle exige, ainsi que de l'excellence de ses fruits. Le Prophète a dit[472] :

[39] « Tenez-vous-en à la droiture même si vous avez du mal à le faire »

I – 6 – 2. 2. 2

وحصول هذه الاستقامة بعلاج[473] خلق[474] النفس ومداواتها[475] بمضادة الشهوة ومخالفة الهوى ومقابلة كل خلق يحس من نفسه هواه والميل إليه. والاعتداد به بارتكاب ضده الآخر كمعالجة[476] البخل بالسخاء والكبر[477] بالتواضع والشره بالكف عن المشتهى والغضب بالحلم[478]. **قال تعلى**[479]: والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا وكان بين ذالك قواما **وقال تعلى**[480]: وكلوا واشربوا ولا تسرفوا **وقال**[481]: ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط **وقال تعلى**[482]: [مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ] أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ [رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا] **إلى غير ذلك**[483]**.ثم مع هذا العلاج لا بد من الصبر على مرارته. قال الشيخ** أبو القاسم الجنيد[484]**:"** اعلم أن الاستقامة لا يطيقها إلا الأكابر لأنها خروج عن المعهودات ومفارقة الرسوم والعادات والقيام بين يدي الله على حقيقة الصدق**."**

---

473 Traitement, soins, thérapie : file la métaphore du registre à la fois médical et moral

474 Registre moral : bonne moralité ; traits de caractère ; la guérison est d'ordre moral.

475 Médication, guérison : notons le lexique médical de la guérison et la médication par apposition des contraires : ce principe existe en médecine depuis longtemps (cf. la théorie des humeurs)

476 *mu'âlaja* : thérapie, médecine guérisseuse : registre médical et moral sont mêlés.

477 signe que les marques des copistes ne peuvent servir à marquer le plan !

478 *ḥalm* : longanimité ; plus précis et plus juste que « *patience* »(Pé) qui correspond à un autre mot arabe (*ṣabr)* ; Abraham et son fils Ismaël, qu'il a eu avec Hajar, sa seconde épouse selon le dogme musulman, sont dits longanimes dans le *Coran* (**11**, 75) (**37**, 101) Dans ce passage, il s'agit, opposée à la colère, de l'indulgence qui permet de supporter sans punir, sans désir de vengeance. Abraham et Ismaël sont longanimes dans la patience dans l'épreuve dont ils ont témoigné en étant d'accord l'un pour sacrifier son fils ainé et l'autre pour accepter de se sacrifier, par soumission à Dieu.

479 *Coran* (**25**, 67) [Les serviteurs du Tout Miséricordieux] au verset précédent est à sous-entendre.

480 *Coran* (**7**, 31)

481 *Coran* (**17**, 29)

482 *Coran* (**48**, 29) Ce verset n'est pas complet dans le manuscrit ; nous le citons en entier, y compris la partie évoquée plus haut où se trouve la métaphore de la semence qui sort de sa tige, à propos de la double part du bonheur (cf. *infra*). Hamidullah, indique en notes : « '*leur marque… dans la Thora'*. Plusieurs exégètes musulmans se réfèrent à l'*Apocalypse* de Jean XIV I, qui, tout en parlant, se réfère à Sion (ce qui le fait remonter à une époque pré-évangélique et au langage de la Thora). '*l'image… dans l'Évangile*' fait naturellement (*sic*) penser à *Matthieu* XIII 31-32 ; *Marc* IV 26-27 »

483 Phrase présente dans le manuscrit Pr uniquement.

484 Citation à la paternité contestée : elle serait de Abû l-Qâsim Qushayrî dans sa *Risâla*, au chapitre de *l'istiqâma* ; Pérez la pense « *attribuée sans doute par erreur à Abû l-Qâsim Junayd* » (*ibid*. p.273).

I – 6 – 2. 2. 2 : L'APPOSITION DES CONTRAIRES

La droiture s'obtient en prodiguant les soins[473] qu'exige la bonne moralité[474] de l'âme en lui appliquant la médication[475] appropriée, qui consiste à aller contre sa tendance à vouloir profiter de façon outrancière des biens matériels ou des plaisirs de la chair, et plus généralement, aller contre tous les traits de la personnalité et du caractère, jugés soit concupiscents, soit inclinant à le devenir ou prédisposés à l'être. La thérapie[476] de l'âme consiste à appliquer, à chaque penchant, la tendance inverse. Ainsi, la lutte contre l'avarice se mène par la générosité. Quant à l'orgueil,[477] il se combat par la modestie, la gourmandise par l'éloignement de ce qui excite l'appétit, et la colère par la longanimité[478].

Dieu a dit[479] : « *[Les serviteurs du Tout Miséricordieux sont…] ceux qui, lorsqu'ils dépensent, ne sont ni prodigues ni avares mais se tiennent au juste milieu.* » Il dit encore[480] : « *Mangez, buvez et ne commettez pas d'excès* ». Et encore[481] : « *Ne porte pas ta main enchaînée à ton cou [par avarice], et ne l'ouvre pas non plus trop largement* ». Et encore[482] : « *[Muḥammad est le Messager de Dieu. Et ceux qui sont avec lui sont] durs aux mécréants, miséricordieux entre eux ! [Tu les verras s'incliner, se prosterner, recherchant de Dieu grâce et agrément. Leur marque est sur leurs visages la trace de prosternations. Voilà l'image que l'on donne d'eux dans la Thora. Et l'image que l'on donne d'eux, dans l'Évangile, c'est celle de la semence qui sort sa pousse, puis Dieu l'affermit, puis elle s'épaissit, puis elle se dresse sur sa tige, à l'émerveillement des semeurs. Afin qu'Il fasse enrager les mécréants par les croyants ! Dieu promet à ceux d'entre eux qui croient et font œuvres bonnes, pardon et énorme salaire.]* ». Et bien d'autres choses encore[483].

La médication de l'âme provoque en elle un choc amer dont il lui faut supporter le dur lot avec patience, ainsi que l'a dit[484] le maître ABÛ L-QÂSIM JUNAYD : « Sache que seules les grandes âmes se montrent dignes du devoir moral de droiture, car cela exige de savoir voler de ses propres ailes, loin des préjugés et de la force des habitudes, uniquement animé par la ferme résolution de ne s'en remettre qu'à Dieu, en pleine et entière sincérité. ».

وقيل في معنى قوله صلى الله عليه وسلم[485]:

[40]شبيتني هود وأخواتها

إنه[486] لما فيه من تكليف الاستقامة في قوله تعلى[487]: فاستقم كما أمرت [وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ]. لاكن الأفعال ولو كانت أول صدورها متكلفة وصعبة شاقة فإذا تكررت ارتفعت آثارها[488] إلى النفس شيئا فشيئا ولا تزال كذلك[489] حتى تصير صفة راسخة وجبلة طبيعية

[15b]

كما يقع لمتعلم الكتابة مثلا أو غيرها فيتكلفها[490] أولا شاقة عليه ولا تزال آثارها ترتفع إلى النفس شيئا فشيئا حتى تحصل صفة الكتابة للنفس كأنها جبلة وتصدر الكتابة الحسنة كأنها مقتضى الطبع. وليس المراد[491] من هذا العلاج في هذه الاستقامة قمع الصفات البشرية وخلعها بالكلية فإنها غرائز جبلية خلق كل منها الفائدة فلا بتصور قلع الشهوة وإلا هلك الإنسان جوعاً وانقطع النسل تبتلا؛ ولا قلع الغضب وإلا هلك بالعجز عن مدافعة[492] التعدي. بل المراد[493] من هذا العلاج تمكن الاستقامة في النفس حتى تصرف\تصرق هذه الغرائز بمقتضى آداب الله

---

485 La difficulté à respecter l'obligation morale de droiture demande une grande force de caractère d'où la locution en signe de souci, mal traduite par R.Pérez : « blanchir les cheveux » (*op. cit.* p. 147)

486 Le prophète Hûd هود est selon Ibn Jarîr rapporté par Al-Hâfizh Ibn Kathîr identifié à Héber عبر, Aber עֵבֶר de la Bible, descendant de Noé par son fils Sem ; il a donné son titre à la Sourate 11.

487 *Litt*. « la parole de Dieu » *Coran* (**11**, 112). Notons dans la phrase *taklîf*, « responsabilité » et non « commandement » (*La Voie et la Loi*, p. 147)

488 « traces » (*athâr*) , qui seront dans l'au-delà les dispositions du bien ou du mal. cf. *infra*

489 *Litt*. peu à peu et sans cesse.

490 Différence Pr / BT (أو غيرها) « entre autres » figure seulement dans Pr

491 *al-murâd* : ce terme important fera l'objet d'une analyse de l'auteur portant sur les déclinaisons en arabe à partir de cette même racine, dont '*irâda* (volonté). La volonté de celui qui est engagé dans cette thérapie de l'âme, que l'auteur range dans le combat dans l'âme (*jihâd al-naf*) n'est en rien comparable à ce dont fait preuve celui appelé « l'aspirant mystique », dont le nom en arabe dérive de la même racine de la « volonté » cf. *supra*.

492 Racine coranique *Coran* (**22**, 40) : les hommes se repoussent les uns les autres, car sinon « les ermitages seraient détruits, et aussi les synagogues et les oratoires, et les mosquées où le nom de Dieu est beaucoup rappelé ».

493 *al-murâd* : l'auteur insiste sur ce « vouloir » moral qui entre dans ce qu'il va appeler le « postulat de la volonté » humaine, lot du commun des mortels dont fait partie l'homme moral (*mukallaf*) engagé dans la thérapie de l'âme du combat dans l'âme (*jihâd al-naf*). (cf. *supra*).

Tel est le sens des propos du Prophète dans la tradition[485] :

[40] « [La sourate] *Hûd* et ses analogues m'ont fait des cheveux blancs »

par rapport à ce que disent ces sourates[486] sur la responsabilité de se conformer à la droiture, dans le *Coran*[487] [notamment au verset 112 de la sourate *Hûd*] : « *Reste donc droit comme il t'es commandé [– toi et ceux qui, avec toi, se sont repentis. Et ne commettez pas d'excès. Car vraiment Il observe ce que vous faites]* ». Si le fait d'agir conformément au devoir de droiture semble, au premier abord, une responsabilité difficile et une tâche terriblement ardue, néanmoins, par effet de répétition, il en émane certaines dispositions en l'âme, sous forme de « traces »[488]. À force de réitération et de persévérance[489], les dispositions de l'âme finissent par former un trait de personnalité profondément ancré en elle, comme s'il s'agissait de l'une de ses dispositions natives.

[15b]

Une illustration de ce processus est donnée par l'apprentissage de l'écriture, entre autres[490]. Au début, écrire semble un acte forcé et ardu, une convention prescrite de façon peu naturelle. Puis, à force de répétition, il en émane des « traces » sous forme de dispositions permanentes qui viennent impacter la personnalité. Petit à petit, écrire devient un trait inhérent à l'individu jusqu'à ce que l'écriture découle de lui aussi facilement et vienne à lui sembler aussi naturelle, que s'il la possédait par une disposition innée.

Quant au devoir moral de droiture, son « vouloir », l'objectif visé[491] par une telle médication de l'âme, n'est pas la suppression pure et simple de certains traits de la personnalité. Il ne s'agit pas d'en faire disparaître à tout jamais l'usage. En effet, ils servent tous à quelque chose, en tant que penchants créés inhérents à notre nature. Ainsi, il est inimaginable de se passer totalement d'appétit ou de libido, sauf à condamner l'homme à mourir de faim et l'espèce humaine à disparaitre, [après une génération entière] vouée au célibat. De même, il est impensable d'annihiler toute forme d'agressivité ou de colère car sinon,

تصريفاً جبلياً لما فيه من التوطين على ما تصير إليه بعد الموت من قطع علائق الحياة والإقبال على الله فتأتي اليه بقلب سليم من الميل عن الاستقامة لأنها كلما مالت عن الاستقامة علقت بها صفة من خلقها فتشبثت به وأقبلت عليه وحصل لها بقدر الإقبال عليه إعراض عن الله. وهذا هو معنى محو[494] الصفات المذمومة عن القلب[495] وتزكيته بالصفات المحمودة إذ كل مائل عن الوسط[496] والاعتدال[497] مذموم.

I – 6 – 2. 2. 3

واعلم أن هذه الاستقامة فرض عين في حق الأنبياء صلوات الله عليهم. قال تعلى[498]: فاستقم كما أمرت. وقال[499]: إنك من المرسلين على صراط مستقيم. وقال لموسى وهارون عليهما السلام[500]: فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون. وقالت عائشة رضي الله عنها[501] وقد سئلت عن خلق[502] النبي صلى الله عليه وسلم فقالت للسائل[503]:

[41] أما قرأت؟ القرآن كان خلقه القرآن.

---

494 *mahw* : effacement, suppression d'une chose jusqu'à ce qu'il n'en reste aucune trace ; (K) ; abolition, effacement, élimination, suppression (Larousse) ; rachat [de ses fautes], expiation (Dozy) : convient bien dans ce contexte avec (المذمومة) : agissements répréhensibles. Ce rachat ne se fait pas au prix de transes ou de mortifications (comme la ceinture de silice) : le vrai sens de l'expiation des péchés est lié à l'effort sur soi d'ordre moral du combat dans l'âme

495 Litt. *qalb* : le cœur. Cet « effacement » sera poussé à son stade maximal chez les prophètes et quelques rares privilégiés. L'incompréhension de ce passage chez Pérez tient à son absence de distinction entre le devoir moral personnel aux prophètes *fard al-'ayn* qui visent le combat de la droiture (correspondant à la station de l'excellence *iḥsân* dans le combat dans l'âme), le devoir moral propre à l'homme moral (*mukallaf*) qui s'en tient à station du dessous, la « station de la foi » (*iman*) correspondant au combat de la piété, et face à eux, la quête mystique de l'aspirant soufi.

496 (*al-wasât*) : important en islam et dans le lexique de l'auteur selon les degrés du devoir personnel.

497 (*al-i'tidal*) : l'équilibre. *La Voie et la Loi* voit ici un « résumé » de Ghazâlî (*ibid*. p. 273, note 83).

498 *Coran* (**11**, 112) : cité plus haut à propos de la Sourate *Hûd*.

499 *Coran* (**36**, 3-4)

500 *Coran* (**10**, 89).

501 ***khuluq*** : mœurs *syn*. bonnes manières *ṣifatun 'akhlâqiyyatun*) '***akhlâq*** moralité, valeur morale *munkaram* au superlatif : la plus noble, les plus hautes, ***ta'dîb*** discipline, règles de conduite *syn*. ***tahdhîb*** : éducation, pédagogie / bienséance, civilité ; '***addaba*** syn. ***hadhdhaba***.savoir-vivre

502 ***khuluq*** : mœurs syn. bonnes manières *ṣifatun 'akhlâqiyyatun* cf. note préc.

503 On retrouve le ***sa'il*** du titre original du *Shifâ'* . Le questionneur pose des questions, sur les mœurs du Prophète son comportement, sa bonne moralité, son savoir-vivre.

l'humanité viendrait également à s'éteindre, privée de la possibilité de repousser ce qui peut lui nuire[492]. En réalité, l'objectif, le « vouloir »[493], de la thérapie morale de droiture, consiste à renforcer la place tenue par la droiture au sein de la personnalité, pour que celle-ci puisse faire usage de ses différents penchants naturels et de ses inclinations, selon les mœurs de bonne moralité édictées par Dieu, après les avoir intégrées comme une seconde nature. De cette façon, l'âme s'habitue peu à peu à ce qui deviendra son lot après la mort, une fois les attaches coupées d'avec la vie de ce monde, au moment de se faire apprécier par Dieu. Il lui faudra alors comparaître devant son Créateur, saine, purifiée de tout ce qui peut contrecarrer son inclination à la droiture. Or, [chaque écart de conduite repousse d'autant cet objectif, étant donné qu'] à chaque fois que l'on s'éloigne de la droiture, se dépose alors dans l'âme un trait déviant, venant corrompre le trait de personnalité concerné, auquel l'âme se met à s'attacher, se portant vers lui et provoquant, en contre-coup, le mouvement inverse, qui l'éloigne d'autant plus de Dieu.

Tel est le sens de la notion d'expiation[494] de l'âme qui se traduit par l'effacement[495], pour chaque trait de la personnalité, de ce qui est répréhensible, lié aux actes mauvais, et par son remplacement par des qualités louables, issues d'actes méritoires, en sachant éviter ce qui s'écarte du juste milieu[496] et de l'équilibre[497].

I – 6 – 2. 2. 3 : LE COMPORTEMENT DES PROPHÈTES

Sache que le devoir moral de droiture est le devoir qui incombe en propre aux prophètes. En effet, Dieu dit [dans le *Coran*, en s'adressant en premier chef au Prophète][498] : « *Demeure sur le droit chemin, comme il t'est commandé de le faire* ». Et[499] : « *Tu es, certes, du nombre des messagers sur un chemin droit* ». Et, en s'adressant à Moïse et à Aaron[500] : « *Restez tous deux sur le droit chemin et non pas le chemin de ceux qui ne savent pas* ». Il en va de même dans une tradition[501], où 'AÏSHA répond à propos des mœurs et du savoir-vivre[502] du Prophète, à celui qui la questionnait[503] à leur sujet :

[41] « N'as-tu pas lu le *Coran* ? Ses mœurs étaient le *Coran* »

وتأديب القرآن[504] له صلى الله عليه وسلم في كل آية ويحسب كل أخذ وترك ثم إنه صلى الله عليه وسلم المقصود الأول بالتأديب والتهذيب ثم منه يشرق النور على كافة[505] الخلق فأدب[506] أولا بالقرآن ثم أدب الخلق به. قال صلى الله عليه وسلم[507]:

[42]بعثت لأتمم مكارم الأخلاق

I – 6 – 2.3

وشروط هذه المجاهدة الإرادة أولاً ثم الريادة ثانياً.

I – 6 – 2. 3. 1

وليس قصدهم[508] **[ص 61]** بالإرادة مدلولها في المشهور وهو تخيل الشيء ثم القصد إليه فإن هذا عندهم حديث نفس[509] وإنما الإرادة عندهم استيلاء حال اليقين على القلب[510] حتى تنبعث العزائم بالكلية إلى الفعل معلوماً\مغلوباً فيه فكان المريد مجبور في إرادته لا مختار. قال الأستاذ أبو القاسم: "الإرادة بدأ طريق\طريقة السالكين وهي اسم لأول منازل القاصدين إلى الله وانما سميت هذه الصفة الإرادة لأن الإرادة مقدمة كل أمر فما لم يرد العبد شيئا لم يفعله فلما كان هذا أول الأمر لمن سلك طريق الله سمي إرادة تشبيهاً بالقصد في الأمور الذي هو مقدمتها والمريد على موجب الاشتقاق من له إرادة كما أن العالم من له علم لأنه من الأسماء المشتقة ولاكن المريد في هذه الطريقة من لا إرادة له فما لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً كما أن

---

504 ***ta'dîb*** discipline, règles de conduite *syn*. ***tahdhîb*** : éducation, pédagogie / bienséance,

505 ***'alâ kaffâtin al-khalaq*** : le *Coran* s'adresse à l'humanité : l'auteur formule une interprétation sans ambiguïté de l'universalité qu'il voit dans le message coranique.

506 '***addaba*** syn. ***hadhdhaba*** : éduquer, transmettre l'ensemble (cf. note préc.)

507 ***munkaram*** le plus respectable, ce qui est « connu », le convenable ***al-ma'rûf*** *Coran* (**3**, 110).

508 Le texte arabe comporte le pronom « ils » traduit tel quel par Pérez, ce qui n'est pas clair pour le lecteur. Ce pronom ne désigne pas ici les prophètes (cf. note préc.) mais les soufis qui reprennent ce combat à leur façon en prétendant faire mieux.

509 « *ḥadithu al-nafs* » expression employée à plusieurs reprises par l'auteur. Ici, elle désigne le postulat de la volonté humaine ; plus loin, ce seront les prétentions du monachisme, le postulat du célibat pour Dieu cf. [21b]. Cette expression est employée par les auteurs selon différents sens : « *suggestions de l'âme* » (chez GHAZÂLÎ dans l'Ihyâ' III, Livre I, bayân 13) et chez Pérez : « *discours purement humain* », qui le voit comme le genre de « *pensées ou de paroles forgées par les facultés humaines restant à la surface des choses* » (*ibid*. p. 273 note 84).

510 Litt. « cœur » absent de Ben Tawit.

L'éducation morale[504], dans le *Coran*, s'adresse en tout premier lieu au Prophète, dans tous les versets qui indiquent le bon comportement à adopter, ou au contraire, le mauvais à laisser de côté. Ainsi, le Prophète a été le premier à intégrer les règles de bienséance et de savoir-vivre afin que rejaillisse sur l'humanité tout entière[505] la lumière de la bonne moralité. Sa mission a consisté à recevoir, le premier, les règles de bonne conduite[506], pour les transmettre ensuite au reste de la Création.

Le Prophète dit[507] :

[42] « J'ai été envoyé pour mener à leur perfection les hautes valeurs morales. »

I – 6 – 2. 3 : De la droiture à la levée du voile

Intéressons-nous à présent aux conditions à remplir pour mener le combat de la droiture, au niveau de ses objectifs et de sa mise en pratique.

I – 6 – 2. 3. 1 : LES OBJECTIFS

Ce qu'il faut entendre **[61]** par « volonté », chez les soufis[508] n'est pas le sens le plus courant, qui la définit comme le fait de concevoir quelque chose tout en se donnant pour objectif de l'atteindre, qui n'est qu'un postulat[509]. Selon eux, faire preuve de volonté consiste à saisir et imprimer dans l'âme[510] l'élan de la conviction profonde, en lui soumettant l'ensemble des facultés du vouloir, ce qui conduit à agir sous son emprise. Le soufi devient poussé à l'action comme s'il était obligé d'agir et non plus libre de ses choix : [c'est en ce sens qu'il est appelé] « celui qui a la volonté [d'aller vers Dieu] *al-murîd* ». Selon le maître ABÛ L-QÂSÎM [QUSHAYRÎ] : « La volonté est le commencement du chemin des ascètes. La volonté est le nom donné à la première étape de ceux qui se proposent d'aller vers Dieu. Elle a été appelée « volonté » parce que la volonté précède l'action : tant que l'homme ne veut pas quelque chose, il ne le fait pas. Et, comme là se trouve le début de la route pour celui qui suit le chemin vers Dieu, on l'appela « volonté » par analogie avec la pose d'objectif dans les actions où cela en constitue le préalable. Ainsi, le nom de celui qui veut aller vers Dieu, en appliquant les règles de

من لا إرادة له على موجب الاشتقاق لا يكون مريداً."[511] وحقيقتها[512] نهوض[513] القلب في طلب الحق وقيل لوعة تهون كل روعة[514].

I – 6 – 2. 3. 2

وأما الرياضة وهي القلب عن الرذائل والجنايات\والخبائث[515] المذمومة وتزكيتها بالفضائل المحمودة التي هي الاستقامة والاعتدال[516] في كل خلق من أخلاق و غرائزه وجبلاته فعلاج ذألك يكون في الظاهر أولا برفض ما يقع إليه الميل غالبا ويستهوي منه الشيطان قلوب المؤمنين[517] من زينة [الحياة][518] الدنيا وشهواتها وهو الجاه والمال ومخالطة الخلق؛ وشهوات البطن والفرج والراحات من\مثل النوم والملاذ.قال الله العظيم: زيّن للناس حب الشهوات [إلى قوله المآب الآية][519] فيجتنبها ويزهد فيها ويهجرها هجران الحياة القواتل[520] ما دام مائلاً[521] الاستقامة حتى يظفر بها ويتمكن في مقامها. ثم يحتاج ثانياً في الباطن إلى علاج ما يمكن من آثارها وارتفع من علائقها فلا بد أن يخليه من ذالك كما أخلى الظاهر[522] من أسبابه وفيه تطول المجاهدة وتختلف باختلاف الأحوال والسن والمزاج والغالب من الصفات

---

511 La difficulté de ce passage consiste à ne pas se tromper dans l'objectif final de l'ascèse. Comme il le tranchera en Partie II, l'auteur ne disqualifie pas la littérature sur le soufisme. De plus, les combats de la piété et de la droiture correspondent aux stations de la foi (*imân*) et de l'excellence du comportement (*iḥsân*) du combat dans l'âme, sauf (mais c'est fondamental) dans l'objectif final.

512 Le traducteur de *La Voie et la Loi* poursuit la citation sans voir que l'auteur reprend la main.

513 *nuhûḍ* : lever, progrès, renaissance ; « aller droit devant soi »(Dozy) ; « se mettre en route ; se lever, se dresser de son siège, de son lit, de terre, avec promptitude » (K) ; c'est l'éveil du cœur, la révolution intérieure, l'âme voit briller la lumière de la vérité de Dieu et se lève, dans un soulèvement qui entraine les facultés du vouloir : ce soulèvement est le « printemps des cœurs »

514 Pérez fait le lien non pertinent avec la métaphore du « *cadavre entre les mains du laveur de morts* » (*ibid*., p.273- 274), contresens à éviter dans ce passage où l'essence de la volonté dont il est question, est à rapprocher de ce qui sera appelé le « vouloir vouloir » : (cf. *infra* et *supra*).

515 Différence Pr/ Bt : (Pr) délits; (BT) impuretés, « défauts »(Pé) ; Pr évite la redite

516 *al-'a'itidâl* : concept essentiel en religion et en philosophie aussi traduit par équilibre

517 *Litt*. *qulûb al-mu'minîn* : « le cœur des croyants ».

518 Mot absent de Pr mais présent dans BT.

519 *Coran* (**3**, 14). « On a enjolivé aux gens l'amour des choses qu'ils désirent: femmes, enfants, trésors thésaurisés d'or et d'argent, chevaux marqués, bétail et champs; tout cela est l'objet de jouissance pour la vie présente, alors que c'est vers Dieu qu'il y a bonne retraite » (Ham.)

520 « comme l'on fuit les serpents venimeux »(Pé) : nous privilégions la fluidité de lecture.

521 Mot absent « trou » dans le manuscrit Pr par le scribe étayant notre Thèse de la recopie.

522 Par un sectionnement qui consiste à se détacher des choses contraires au devoir moral.

dérivation grammaticale, est « celui qui a un vouloir ». De même, le savant est « celui qui a un savoir », selon ces mêmes règles de formation des mots par dérivation. Or, celui qui veut aller vers Dieu dans la voie du dévoilement est, au contraire, celui qui n'a plus de volonté. En effet, dans ce cas, il faut s'être dépourvu de sa volonté [au sens courant] pour être reconnu doué de la volonté [d'être gratifié du dévoilement]. L'application des règles de dérivation grammaticale prête donc à confusion, étant donné que dans ce cas, celui qui s'est dépourvu de sa volonté propre [dans la voie mystique où il doit se départir de sa volonté] est désigné par le mot *murîd* [qui signifie, au contraire, celui qui a de la volonté]. »[511]

L'essence[512] de la volonté est l'éveil[513] à la Vérité, quand l'âme se lève à son appel et va droit vers elle. Certains la comparent à une forte propension qui sublime toute forme de peur[514].

I – 6 – 2. 3. 2 : LA MISE EN PRATIQUE

L'assiduité dans la pratique de l'effort sur soi a pour but de détourner des excès et des écarts de conduite condamnés par la morale[515] et d'exercer aux vertus recommandées en recherchant la droiture et le juste milieu[516] en chaque trait de la personnalité, ses inclinations et ce vers quoi la porte sa nature. En premier lieu, thérapie de l'effort sur soi se manifeste au niveau des formes extérieures, et consiste à rejeter les mauvais penchants susceptibles de faire succomber[517] aux appâts trompeurs des charmes et des fausses promesses de la vie de ce monde[518], les honneurs, les biens matériels, les cérémonies de la vie sociale, les appétits du ventre et du sexe, l'apathie du sommeil et tout autre subterfuge. Dieu a dit[519] : « *On a enjolivé aux gens l'amour des choses qu'ils désirent… (fin du verset)* » L'ascète évite ces choses et s'en abstient, les fuie comme la peste[520] aussi longtemps qu'il se sent menacé[521] par ce qui pourrait le pousser à s'éloigner de la droiture, jusqu'à ce qu'il l'obtienne enfin et s'établisse fermement à l'étape qui est la sienne. En second lieu, la thérapie agit au for interne, en redressant les dispositions déviantes et en identifiant les liens qu'elles ont tissé dans l'intériorité. Les liens tissés dans l'intériorité par les dispositions déviantes sont aussi importants à sectionner que ceux qui sont visibles au niveau des formes extérieures[522].

المذمومة. وعلم ذلك غامض إلا على من يسره الله لليسرى[523] وربما كان الشيخ من ميسرات الله له وأسباب هدايته[524].

[16b]

والقانون العام في هذ الرياضة [والعلاج][525] مخالفة الهوى ومضادة الشهوة والباعث في كل صفة غالبة على نفس المريد كما قدمناه[526] حتى تحصل الاستقامة والاعتدال ويذهب الهوى والميل إلى شيء من جانبي الغرائز الجبلية[527] فيتساوى عنده الفعل والترك [ويصرفها بالعدل ويتمحص بجانب الله.[528] قال صلى الله عليه وسلم[529]:

[43]لكني أصوم وأفطر وأقوم وأنام وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني

وليأخذ نفسه من هذه الرياضة بالتدريج ولأجسادها فيكون كما قال صلى الله عليه وسلم[530] :

[44]كالمنبت للأرض قطع ولا ظهرا أبقى

وقال صلى الله عليه وسلم :

[45]أحب العمل إلى الله أدومه

[وقال:][531]

[46]اكلفوا من العمل مالكم به طاقة

---

523 *Coran* (**87**, 8), (**92**, 7) Pérez persiste dans son expression « l'aise suprême » : cf. *infra*

524 En théorie, car pratique, un tel maître n'existe pas – ou n'existe plus cf. *supra*

525 [thérapeutique] Mot absent de Pr et présent dans BT (nombreux écarts dans ce passage)

526 Contrairement à R. Perez, nous coupons ici la phrase du texte arabe, sinon trop longue !

527 Litt. « *que la chose s'atteigne par l'un ou l'autre des deux versants de la montage* ».

528 *Différence Pr/ BT* **:** modifications mises entre crochets dans par rapport à *la Voie et la Loi* p.151 « *C'est ainsi [que tout finit par sembler équivalent, une chose et son contraire], agir ou s'abstenir d'agir, [la richesse ou la pauvreté], à partir du moment ou l'on se consacre entièrement [de toutes ses forces à la vérité et] au juste milieu. [Dès lors,] plus rien n'a d'importance [qu'il s'agisse de renoncer aux richesses ou de les amonceler, de vivre une vie monastique ou de plaisirs.]*

529 repris en citation [50] réponse du Prophète à trois hommes qui voulaient surenchérir sur sa pratique ascétique : l'un a dit « *Je ne dormirai jamais et je passerai toutes mes nuits en prières* » ; l'autre : « *Je jeûnerai tout le temps sans jamais rompre mon jeûne* » et le troisième « *Je m'abstiendrai des femmes et ne me marierai jamais* » (D'après Anas Ben Mâlik, rapporté par Bukhary 5063)

530 On risque de tout perdre à faire cavalier seul. Ce *ḥadith* est parfois cité en proverbe

531 *Ce* hadith *est absent de Pr mais présent dans l'édition cf Coran* (**65**, 7), (**4**, 84) (**2**, 286)…

Mais, le combat à mener dans l'intériorité est plus long et diffère selon la variété des états d'âme, l'âge, le caractère et les vices à repousser. La connaissance de tout cela reste un mystère, sauf pour celui à qui Dieu donne accès à « *la plus grande facilité* »[523]. Le maître spirituel appartient peut-être à « la grande facilité » offerte par Dieu, comme l'un des moyens possibles[524].

[16b]

La ligne directrice de la pratique[525] du « combat de la droiture » consiste à s'opposer à la jouissance excessive et à prendre le contrepied des appétits luxuriants et de tout ce qui tente de s'imposer trop fortement à l'âme, en chaque trait de personnalité, ainsi que nous l'avons vu[526]. Le but est de se stabiliser dans la droiture et le juste milieu en faisant tomber toutes les passions et inclinations excessives de chaque trait saillant de la personnalité, afin qu'elles ne prennent jamais le dessus, comme une montagne peut se gravir par n'importe lequel de ses deux versants, sans jamais atteindre le sommet[527]. *C'est ainsi que plus rien n'a vraiment d'importance*[528], agir ou s'abstenir d'agir, à partir du moment où l'on se consacre entièrement au juste milieu, en se purifiant et en sentant Dieu à ses côtés. Le Prophète a dit[529] :

[43] « … Mais quant à moi, je jeûne et je romps le jeûne, je me lève et je dors, et je prends femme. Celui donc qui ne veut pas de ma manière de faire n'est pas des miens. »

Que l'homme entraîne donc son âme au travail de l'effort sur soi de façon progressive, selon ce que son corps peut supporter, de crainte qu'il ne soit, comme l'a dit le Prophète[530] :

[44] « pareil à celui qui, se coupant de la caravane, n'achève pas sa route ni ne garde sa monture. »

Il a dit encore :

[45] « L'œuvre que Dieu aime le plus est celle qui dure le plus. »

[Et encore][531] :

[46] « Ne vous chargez que de ce que vous pouvez porter. »

وأمثال ذلك الرد كثير[ة] فإذا حصلت للقلب صفة الاستقامة وتخلق بخلق القرآن وتأدب بآدابه كان متبعاً للسنة ولحق بمراتب[532] الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.[533]

I – 6 – 2. 4

المجاهدة الثالثة مجاهدة الكشف والاطلاع وهي إخماد القوى البشرية وخلع الصفات البدنية بمنزلة ما يقع للبدن بالموت[534]

ثم محاذاة[535] شطر الحق[536] باللطيفة الربانية[537] لينكشف الحجاب وتظهر أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان وهو العلم الإلهامي الذي قدمنا أنه يحصل بالتصفية ولهذا المجاهدة عند القوم[538] شروط.

I – 6 – 2. 4. 1

الشرط[539] الأول حصول التقوى الذي قدمنا شرح مجاهدتها فإنها رأس العبادة وباعثها أول درجات[540] النعيم وهو النجوة. قال الجريري: من لم يحكم بينه وبين الله[541] التقوى والمراقبة[542] لم يصل إلى الكشف والمشاهدة. الشرط الثاني حصول الاستقامة التي قدمنا أيضا[543]

---

532 [qui sont dans le droit chemin] Portion de phrase absente de Pr présente chez BT,

533 *Coran* (**1**, 6-7) et *Coran* (**4**, 69)

534 Phrase rédigée autrement chez BT, confirmant la filiation différente de Pr.

535 *muḥādhātu* : « l'alignement » sur le Vrai se comprend comme un attribut de l'accord (*ittifâq*) entre l'intention et le geste car il se trouve « ne germe » dans la pratique du devoir moral (cf. note suiv). *La Voie et la Loi* ne traduit que le mot suivant *shaṭr* par « orientation » (*ibid*., p. 152) ; c'est l'idée d'aller au même pas ou les deux pieds dans la même chaussures (*supra*)

536 *shaṭr al-ḥaq* : « *shaṭr* » en arabe est plus fort que « sur » en français car il y a l'idée de mise en mouvement, de se tourner vers, de tourner sa face vers [Dieu] Ce parachèvement souhaité par les soufis en ce monde en se mettant dans un état « proche » de la mort ne pourra s'atteindre qu'après la mort. Malgré tout, selon l'auteur, cet alignement s'initie ici-bas, où il est en « germe » (note préc.)

537 *muḥâdhâtu shatr al-ḥaq bi-l-laṭîfati rabbânîyya* : cet alignement se produit au sein du bienfait divin selon l'exégèse de l'*amâna* : l'alignement sur le Vrai caractérise le devoir moral.

538 *Litt*. « de ces gens ». l'auteur se base sur ses recherches, ainsi qu'il le répète souvent.

539 Mot absent de BT

540 *darajat* : cf *maqam* : station, étape ; lien entre étapes du soufisme et stations de la loi morale

541 L'arabe inverse par rapport au français « Dieu et moi » et non « *entre lui et Dieu* » (Pé, p. 152)

542 *raqaba*, *Coran* (**20**, 94) (**9**, 10), écho à *ra'a* : cf. *infra* le *jihâd* des compagnons

543 Mot absent de BT.

Les paroles similaires abondent pour indiquer quelle est la bonne pratique de la droiture, le bon comportement à adopter pour qu'elle s'ancre en l'âme, et que la moralité devienne conforme au *Coran*. C'est par cette bonne pratique de la moralité que peut se suivre l'exemple du Prophète et que le rang des véridiques peut s'atteindre, le rang de ceux[532] qui sont sur « *la voie droite, la voie de ceux que Dieu a comblés de Ses bienfaits : les prophètes, les justes, les martyrs et les vertueux. Et quelle bonne compagnie est la leur !* »[533].

I – 6 – 2. 4 : La levée du voile

Le troisième combat du soufisme est le combat du dévoilement et de la contemplation.

Il consiste à anéantir en l'homme ses forces et ses qualités physiques jusqu'à s'approcher de l'état où sera son corps à l'heure de sa mort[534].

Alors, l'alignement[535] sur la Vérité[536] par le bienfait divin[537] se parachève, sous l'effet du dévoilement et de la découverte des secrets des sciences et de l'univers : tout devient limpide à son regard.

Il s'agit de la science infuse qui, ainsi que nous l'avons vu, s'obtient par la purification. Ce combat, aux dires des soufis[538], comporte [cinq] conditions.

I – 6 – 2. 4. 1 : LES DEUX CONDITIONS CONFORMES À LA *CHARIA*

La première condition[539] est la piété. Nous avons explicité l'effort sur soi auquel elle donne lieu. La piété figure en tête des obligations morales. Son objectif consiste à atteindre le premier stade[540] du bonheur, qui est le salut [de l'âme, au Jour Dernier.] JURAYRÎ a dit : « Celui qui n'a pas fermement établi la piété, entre Dieu et lui[541], avec la conscience d'être observé par Dieu (*muraqâba*)[542], n'est pas en mesure d'atteindre le dévoilement ni la contemplation. » La deuxième condition est la droiture. Nous avons également[543] détaillé plus haut l'effort sur soi qui la concerne.

شرح مجاهدتها. قال الواسطي: الخصلة التي بها كملت المحاسن الاستقامة. ووجه اشتراطها في هذه المجاهدة من جهة المعنى أن القلب[544] في تصفيته وكشف حجابه وتجلي الحقائق فيه مثاله [مثال] الأجسام الصقيلة إذا انطبعت **[ص62]** فيها الصور المقابلة لها لكن انطباع الصور في الأجسام الصقيلة ليس على أي وجه اتفق بل إنما تنطبع الصور انطباعاً[545] صحيحاً على ماهي فيه بشرط أن يكون الجسم الصقيل على شكل الدائرة[546] ثم أن تتساوى فيها الخطوط الخارجة من مركزها إلى محيطها وحينئذ تنطبع فيها الصور على ما هي عليه في نفسها[547] بل تنطبع على حسب ما هو عليه المقابل ويختلف باختلافه[548]. فكذالك القلب[549] إذا اتصف بالاستقامة فكانت نسبة الأفعال الصادرة عنه أخذاً وتركاً نسبة[550] واحدة[551] كان بمثابة سطح الدائرة فتتجلى فيه صور [المفقودات\ الموجودات][552] وحقائق المعلومات على ما هي عليه تجلياً صحيحاً فكان الإدراك حقاً والعلم تاماً. وإن **لم يتصف القلب بالاستقامة واختلفت نسبة الأخذ والترك في الأفعال إليه** فإن كان مايلاً عن الاستقامة إلى بعضها وبعيداً عن الاستقامة بالنسبة إلى الطرف الآخر [553]كان بمثابة

---

544 Mot à mot : le cœur, mis ici en équivalence de l'âme, bienfait divin

545 Forme VII de *ṭaba*ʿ « accommodation » selon Dozy selon la métaphore (cf. note suiv.).

546 *shakl al-dā'ira* : Chez Ghazâlî la surface polie est plane idem *Muqaddima* (cf. note suiv.).

547 Phrase absente de Pr ce qui confirme sa filiation différente [*alors que si le corps poli est en forme de rectangle, de carré, ou s'il est concave, ou convexe, les choses ne se réfléchiront pas telles qu'elles sont en elles-mêmes*] (Pé, *ibid*. p. 153 et note 92 p. 274 passage dit « curieux ») Il est évident qu'un miroir plan reflète aussi bien, rectangle, rond ou carré ! Dans la *Muqaddima* : « La rectitude est à l'âme ce que **la surface plane** est au miroir en tout ce qui concerne les choses qui s'y impriment » (*Pléiade*., p. 923). Ainsi, Ibn Khaldûn fait évoluer sa métaphore qui s'inspire de l'avancée scientifique que la civilisation arabe et des travaux sur l'optique (Ibn al-Haytham, et son célèbre *Traité d'optique* qui lui valut le surnom de Second Ptolémée).

548 La sphère évoque l'œil où en cas d'astigmatisme, la cornée est ovale au lieu d'être bien ronde.

549 *Litt* : le cœur.

550 C'est le rayon d'action de l'homme vertueux qu'illustre cette métaphore, dont la valeur unique est calculée à partir du « centre » interne qu'est l'unicité de l'être, *nafs*.

551 (*waḥida*) « *si la proportion se maintient égale* » (Pé, *ibid*. p.153) nous restons fidèle au texte (*waḥid*) le rayon d'action est unique comme l'homme à qui il appartient.

552 *mafqûdât* (Pr) / *mawjûdât* (BT) *étants* des philosophes qu'il ne faut pas traduire ainsi, Ibn Khaldûn utilise son lexique, (cf. *makûnât* en [27b])

553 L'auteur inverse le sens de la métaphore du cercle des soufis qui, chez eux, part de la circonférence du cercle incarnant pour eux l'exotérisme de la *charia* et va plonger jusqu'au centre dont le cœur incarne pour eux la compréhension du sens ésotérique qui s'atteint par la vie contemplative (chaque rayon du cercle étant la *ṭariqa*, la voie propre à chaque ascète soufi).

WÂSITÎ a dit : « La qualité morale qui parfait la vertu est la droiture ».

Ce qui fait de la droiture une étape préalable au dévoilement tient au sens même du mot « dévoilement ». En effet, la purification de l'âme[544] conduit au dévoilement et à l'illumination des vérités.

L'illumination des vérités est comparable à la réflexion des corps polis **[62]** par rapport aux images qu'ils produisent. Or, l'accommodation au niveau des corps polis ne se produit pas de n'importe quelle façon. L'accommodation[545] ne se réalise correctement qu'à la condition que la surface polie soit de forme sphérique[546].

En effet, dans une sphère, les rayons allant du centre à la circonférence sont égaux entre eux : de ce fait les images produites sont conformes à ce que les choses sont en elles-mêmes[547], et non à la configuration de la surface qui les reçoit et qui les produirait alors de façon déformée, différente de ce qu'elles sont en réalité[548].

Il en va de même pour l'âme humaine[549]. Si l'âme est régie par la droiture, et si, en conséquence, tous les actes qui en émanent s'effectuent dans un rayon d'action[550] de même unité et de valeur unique propre à chaque individu[551], que ce soit pour ce qu'il fait ou pour ce qu'il s'abstient de faire, alors l'âme devient semblable à la surface d'une sphère réfléchissante qui produit des images sans déformation, conformes à ce que sont les choses ; les représentations de *ce que l'on cherche à connaître*[552] et les vérités essentielles de ce qui est connu, resplendissent en l'âme telles qu'elles sont, dans toute leur pureté. La perception est exacte et la science parfaite.

Mais, si l'âme n'est pas dirigée par la droiture, le rayon d'action des actes qui en émanent, par action ou inaction, varie selon qu'ils tendent plutôt à se rapprocher, ou à s'éloigner de la valeur unique du rayon d'action propre à chacun à partir de son « centre » interne[553].

الجسم الصقيل المستطيل أو المربع[554] أو المقعد أو المحبوب فيكون القبول التام فيه مفقوداً وتتجلى فيه الحقائق على ماهو عليه لا على ما هي عليه فلا يظفر إلا بالتعب والحرمان ولهذا تجد كثيراً من طالبي هذا الكشف يقدمون عليه قبل التمكن في الاستقامة ويكون قد سبق إلى قلوبهم شيء من [الأركن المائلة]\[الآراء الفائلة][555] أو لم يسبق فتتجلى لهم الحقائق على ما عندهم أو على خلاف ما هي عليه فيرجعون إلى الإباحة وتعطيل الشرائع [فيقعون في الزندقة]\[و الزندقة][556] المحضة أعاذنا الله. فإذا الاستقامة شرط في هذا الكشف المفضي إلى العلم الإلهامي الذي هو تجمع\ تجلى[557] الحقائق في القلب على ما هي عليه في نفس الأمر من غير خلل ولا انحراف. واما[558] الكشف للذي هو رفع حجاب القلب كيف ما اتفق فقد يحصل في التصفية\ بالتصفية[559] عن الأغيار ورقة القلب بالجوع والسهر من غير شرط استقامة ولهذا يحصل الكشف لكثير من أهل الملل المخالفة[560] وكذالك لأهل السيمياء المرتاضين لكشف الحجاب ولاستنزال\ باستنزال[561] روحانية الأفلاك والتصرف في عالم الطبيعة بمعونة منها فلا تتجلى لهم حقائق المعلومات على ما هي عليه بل على ما هي عندهم فلا يظفرون إلا بالخسران المبين.[562]

---

554 Les miroirs **sphériques** ne sont stigmatiques que pour leur centre qui est **leur propre image** : cette métaphore pourrait évoquer les propriétés du centre » de l'âme de l'homme qui est « sa propre image », autrement dit une connaissance parfaite de soi et du monde conforme à sa vérité pure.

555 Différence Pr/ BT (« coins obliques et opinions qui les détachent de Dieu »)

556 Différence Pr/ BT au complet dans Pr (فيقعون في الزندقة) ; BT *al-zanqida* (hérétique) sans verbe

557 Différence Pr et BT (« resplendir ») : l'illumination est remplacée par la convergence, cf. métaphore des miroirs sphériques courbes (concaves ou convexes) et la métaphore de l'œil qui oppose au trajet de la lumière trois surfaces qui agissent comme des miroirs convexes (sphériques) : « la face antérieure de la cornée, la face postérieure de la cornée, la face antérieure du cristallin ». Seule une surface agit comme un miroir concave (sphérique) : la face postérieure du cristallin.

558 Mot absent de Pr « blanc » laissé par le copiste (recopie d'une source plus ancienne)

559 Différence de préposition entre Pr/ BT

560 Passage similaire dans la *Muqaddima* : « Le retrait du voile n'est considéré par les soufis comme valide que s'il résulte de la rectitude. Car il peut fort bien se produire chez les hommes qui pratiquent la retraite et le jeûne, même s'ils n'observent pas la rectitude, comme c'est le cas des sorciers, des chrétiens ou d'autres catégories de gens qui se livrent à l'ascétisme. »

561 Différence de préposition entre Pr et BT sur ce terme (*āstinzāli*) qui au sens moderne signifie « téléchargement », ce qui donne une idée imagée de la façon dont le spiritisme « télécharge » ses données depuis le monde des esprits

562 *Coran* (**22**, 11) (**39**, 15)…

Dès lors, l'âme devient semblable à la surface polie concave ou convexe rectangulaire ou carrée[554], dont la qualité de perception n'est pas parfaite. De ce fait, les choses se réfléchissent en l'âme non pas selon ce qu'elles sont, mais selon ce qu'est l'âme, et lui deviennent source de fatigue et de frustration. Cela peut se constater chez de nombreux aspirants au dévoilement, qui s'engagent dans cette voie avant d'être fermement ancrés dans la droiture. Ils s'exposent ainsi à des vues déviantes[555], glissées en eux à leur insu. Si tel est le cas, les réalités leur apparaissent alors selon ce qu'ils portent en eux, et quoi qu'il en soit, différemment de ce qu'elles sont réellement. Ils risquent alors de devenir licencieux, allant parfois jusqu'à l'opposé de ce qu'ils poursuivaient, en vidant de sa substance la loi divine : c'est ainsi qu'ils en viennent à tomber dans l'hérésie[556] totale – que Dieu nous en préserve !

Ainsi, la droiture est le préalable obligé pour conduire au dévoilement, étant donné que, par elle, les vérités convergent[557] en l'âme telles qu'elles sont en réalité sans subir d'altération ni de déformation : elle est donc indispensable pour faire éclore la science infuse.

Quant au[558] retrait du voile obtenu d'une autre manière, il est recherché dans[559] des pratiques de purification de l'âme visant à ne rien garder d'autre [à l'esprit, hormis Dieu]. Il s'agit [par exemple] de s'adonner au jeûne et à des veillées nocturnes, mais sans respecter l'étape préalable de droiture. Le retrait du voile est prisé par un grand nombre d'adeptes de diverses religions[560], et par ceux qui pratiquent la magie des lettres et des chiffres. Ces personnes s'entrainent à écarter le voile en faisant descendre[561] la force spirituelle des sphères célestes et en exerçant grâce à elles un pouvoir sur le monde de la nature. Néanmoins, [et du fait que l'étape préalable de droiture n'a pas été respectée], les vérités essentielles des choses connaissables ne leur apparaissent pas selon ce qu'elles sont en réalité, mais selon ce qu'elles se manifestent en eux. De ce fait, ils n'en retirent qu' « *une perte évidente* »[562].

[17b]

I – 6 – 2. 4. 2

I – 6 – 2. 4. 2. 1

الشرط الثالث الاقتداء بشيخ سالك قد خبر هذه المجاهدات وقطع بها[563] طريق الله تعلى وارتفع له الحجاب وتجلت [له] الأنوار فهو يعرف أحوالها ويدرج المريد[564] في عقباتها حتى تتجلى له الرحمة الربانية ويحصل له الكشف والاطلاع فإذا ظفر بالشيخ فليقلده أمره ويقتدي بأفعاله وأقواله ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ البحر[565] بقائده ويلقي نفسه بين يديه كالميت بين يدي الغاسل[566] [ويعتقد حقا أن نفعه بخطى شيخه أكثر من نفعه بصواب نفسه]\[ويعلم ان نفعه في خطا شيخه أكثر من نفعه في صواب نفسه][567].

I – 6 – 2. 4. 2. 2

الشرط الرابع قطع العلايق كلها عن النفس بالزهد في كل شيء والانفراد عن الخلق بالخلوة في مكان مظلم أو [يلف رأسه في جيبه]\ [لف الرأس في الجيب][568] أو يتدثر بكساء أو إزار [ويصمت عن]\[ثم الصمت بترك][569] الكلام جملةمع مواصلة الصوم وقمع النفس عن الشهوات وملازمة قيام اليل[570]. فإن هذا كله مطلوب في مجاهدة النفس للاستقامة[571] ولاعتدالها حتى يستوي عندها الفعل[572] والترك في مواقع

---

563 Mot absent de BT

564 Au pluriel chez BT

565 La mer de perdition dont le maître spirituel préserve son disciple métaphore du soufisme

566 Cette expression se retrouve dans la mystique chrétienne**.**

567 Cette idée est un détournement que font les soufis du statut de chef (assimilé ici au maître spirituel). Mais le contexte n'est pas le même : c'est la vie du novice que le maître tient entre ses mains. Il y a une différence Pr / BT par le choix du verbe (ويعتقد حقا) au lieu de (يعلم) qui insiste sur la croyance.

568 R. Pérez voit ici une allusion au manteau que portait le Prophète au cours de la Révélation *Coran* (**74**, 1). Nous voyons un parallèle avec les *Secrets de la Sagesse orientale* d'Abubacer

569 Différence de syntaxe entre Pr/ BT

570 *Variante de rédaction entre Pr l même si l'idée est globalement la même*.

571 *Pr comporte ici l'une des occurrences du « combat dans l'âme » jihâd al-nafs*. La différence Pr/ BT (مجاهدة الاستقامة) / (مجاهدة النفس للاستقامة).

572 ***(في مواقع الأمور وجريانها على حكم مشيئة الله السابقة في تدبيره) cette phrase ne figure que dans Pr et n'a donc encore jamais traduite ; Pr est d'une autre lignée de copie***

[17b]

I – 6 – 2. 4. 2 : LE DÉVOILEMENT

I – 6 – 2. 4. 2. 1 : « Comme un cadavre … »

La troisième condition consiste à prendre un maître spirituel qui a l'expérience des combats ascétiques. Grâce à cela[563], il aura déjà accompli le chemin vers Dieu et expérimenté le dévoilement et la contemplation. Il saura déterminer les états spirituels aptes à faire progresser le novice[564] sur les voies d'ascension jusqu'à l'octroi de la miséricorde de Dieu, au retrait du voile, et à la perception des réalités invisibles. Si d'aventure quelque novice tombe sur un véritable maître soufi, qu'il saisisse l'opportunité de se confier à lui sans crainte ! Il lui faudra alors calquer ses paroles et ses actes sur les siens, s'attacher à lui comme s'attache à son guide l'aveugle en bord de mer[565] et se remettre entre ses mains « *comme un cadavre entre les mains du laveur de morts* »[566]. En garantie de son abandon entre les mains de son maître, le novice prend pour vérité du dogme qu'au cas où le maître se trompe, le suivre lui apportera un bénéfice plus grand que celui qu'il pourrait espérer en agissant sans erreur, de sa propre initiative[567].

I – 6 – 2. 4. 2.2 : « Mourir avant de mourir »

La quatrième condition tient à la rupture de tous les liens de l'âme d'avec les choses terrestres par l'ascèse du renoncement total, en se retirant de la compagnie des autres hommes. Cet isolement absolu se fait dans un endroit obscur, ou en rentrant sa tête dans le col de son vêtement[568], ou en drapant autour de soi un linge ou un habit. Puis, il faut garder le silence, et s'abstenir complètement de parler[569]. Ensuite, *on s'impose la faim* en faisant durer les jeûnes ; on contraint l'âme à ne céder à aucun écart de conduite. Et enfin, *on supprime peu à peu le sommeil*[570] en augmentant les veilles et en passant la nuit debout *pour prier ou invoquer Dieu*. *Dans le combat dans l'âme (jihâd al-nafs)* qui recherche la droiture[571], il est demandé de garder le point d'équilibre *établissant le juste milieu entre les actes*[572] *à faire ou ne pas faire, tout en veillant à ne pas aller contre l'ordre des choses voulu par Dieu*.

الأمور وجريانها على حكم مشيئة الله السابقة في تدبيره ويصير ذالك جبلة في القلب طبيعية وتخمد سائر القوى البشرية بإماتة[573] الخواطر الوهمية والفكر الخيالية ويصير البدن كالميت والروح حي وليس المطلوب من هذه المجاهدة فراغ القلب عن كل ما سوى الله كأن الصفات البشرية امحت من قلبه وماتت النفس عن حظوظها بالكلية وإليه الإشارة بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم[574]:

[47] موتوا قبل أن تموتوا

أو قول عيسى عليه السلام : **ليس منا من لم يولد مرتين.**[575] الشرط الخامس صدق الإرادة وهو أن يستولي حب الله على قلب المريد حتى يكون في صفة الحب\ صورة العاشق[576] المستهتر الذي ليس له إلا هم واحد وهو هم محبوبه[577].

I – 6 – 2. 4. 3

فإذا [578] حصلت هذه الشروط كلها فصورة العمل في هذه المجاهدة أن يشغله الشيخ بذكر[579] يلزم قلبه على الدوام ويمنعه من تكثير الأوراد[580] **[ص63]** الظاهرة ومن التلاوة[581] بل يقتصر على الفروض والرواتب ويكون ورده ملازمة القلب لذالك الذكر **ولايشغل قلبه بغيره**[582]. **قال** الشبلي لـ**لحصري:** إن كان يخطر على قلبك من الجمعة إلى الجمعة شيء غير الله فحرام عليك [أي شيء]\[ان تأيني][583]. **ثم يلزمك الشيخ الخلوة وهي زاوية**[584] **ينفرد بها**

---

573 *imâta* : cf. *Muqaddima* traduit par mortification (Monteil. p. 776), ce qui n'est pas le mot exact qui serait (تمويت) selon Dozy ; « façon de faire mourir » (Cheddadi., p. 922) : nous préférons « mise à mort » selon K. forme IV du verbe « mettre à mort » dont c'est le nom d'action.

574 Considéré par certaines exégèses comme fabriqué par les soufis pour leurs thèses

575 *La citation ne figure que dans Pr. l'auteur a enrichit ses références : Pr est la meilleure leçon.*

576 *Différence entre BT et Pr.*

577 ***Fin de phrase « sans qu'elle ne désire rien d'autre » présente uniquement dans Pr***

578 **Erreur de plan** manifeste ici chez BT et les traducteurs ! Ce qui suit ne fait pas partie de ce qui précède et constitue un nouvel élan de pensée, mis en gras par le copiste de Pr.

579 *dhikr* ici au sens mystique soufi ; dans sa pratique cultuelle, le *dhikr* est diversifié

580 *awrâd*, pluriel de *wird* : litanies, formule à répéter continuellement

581 Récitation [du *Coran*] (*al-tilâwa*)

582 Exemple de traduction incompréhensible hors contexte : « *son* wird *consistera dans la persévérance du cœur dans ce* dhikr » (Pé, *ibid*., p.155)»

583 *Leçon de Pr diffère ici de BT : « défense de venir me trouver ! »*(*ibid*. p. 155)

Ainsi espère-t-on faire de la balance entre action et inaction une disposition naturelle de l'âme. Au contraire, le soufisme exige l'extinction totale de toutes les facultés humaines et leur mise à mort[573] dont les capacités mentales qui contrôlent l'imaginaire et les fantasmes et régulent la réflexion, et la pensée discursive, au point de rendre l'homme mort quant à son corps et vivant quant à son âme. Le combat de la levée du voile exige de purger l'âme de tout ce qui n'est pas Dieu, comme si en l'homme l'humanité avait totalement disparu et se serait effacée, comme cela arrive à un mort. Le Prophète dit dans cette tradition qui sert de référence au soufisme[574] :

[47] « Mourez avant de mourir ! »

Ou encore ces propos de 'ÎSSÂ : « N'est pas des nôtres celui qui ne nait pas deux fois ! »[575]

La cinquième condition est la sincérité de la volonté, dans l'amour de Dieu, selon *la conception*[576] de cet amour hors normes et contraire aux mœurs établies, un amour envahissant qui prend possession de l'âme du soufi, totalement imprégnée par lui, qui devient son unique préoccupation *sans qu'elle ne désire rien d'autre*[577].

I – 6 – 2. 4. 3 : LES MODALITÉS PRATIQUES

En supposant remplies[578] les différentes conditions de l'ascèse des soufis, venons-en aux modalités pratiques de la levée du voile.

Le maître occupe le novice par une formule de prière de répétition[579] censée emplir continuellement son cœur. Il lui interdit de diversifier les litanies[580] **[63]** en dehors de celle choisie. Le disciple n'a pas le droit, non plus, ni de lire, ni de réciter le *Coran*[581] ; sa seule activité doit se borner au strict minimum dans les obligations religieuses et les actes de dévotion. Il mettra tout son cœur à répéter inlassablement la même formule sans s'attacher à rien d'autre[582]. SHIBÎ dit un jour à HUSRÎ : « Si ton âme est traversée, d'un vendredi sur l'autre, par autre chose que Dieu, *alors il n'y a plus rien de bon en toi !* »[583]. En outre, le maître impose au novice de se retirer seul loin du monde et de toute société humaine dans

عن الخلق ويوكل به من يقوم [به شيئا من القوت الحلال[585] كان الحلال]\[له بقدر حلال][586] من القوت [فالحلال] أصل طريق الدين كله[587]. ويعين له ذكرا يشغل به لسانه وقلبه ويجلس *وحده وهو*[588] يقول *كلمة* الله الله الله أو لا إله إلا الله فلا يزال يواظب *ذالك الذكر* حتى تسقط حركة اللسان ويبقى تخيلها ثم كذالك حتى يسقط أثر تخيلها عن اللسان ويبقى صورة اللفظ في القلب ثم كذالك تمحى صورة اللفظ من القلب ويبقى معناه ملازماً حاضراً مذ فرغ من كل ما *سوى الله*\ ما سواه[589]. وعند ذالك يقع الحذر الشديد من وساوس الشيطان وخواطر الدنيا فيراقبها في اللحظات والأنفاس ويعرض عن\على شيخه كل مايجد في قلبه من الأحوال [من] فترة أو نشاط أو كسل أو صدق في الإرادة *أو غير ذالك*[590] *ويكتم عن غير شيخه غير ذالك كان الشيخ يقوت روحه بالمعاني كما يقوت جسده بالغذاء*[591] *ويجب على الشيخ التحفظ لأنه* موضع الخطر العظيم فقد تنقلب *على المريد بعض الخيالات* فتشغله بالبطالة *وتحمله على الإباحة*[592]. وقل من يتجرد لهذا الذكر ويسلم من هذه الخطرات *الخيالية*[593] وقد يعرض له العجب بنفسه أو الفرح أو القنوع بما ينكشف له ويبدوا من أوايل الأحوال والكرامات فيكون له *قاطعاً* وفتوراً *عن سلوكه* لطريق

---

584 La *zâwiyya* est le lieu où se retire une confrérie soufie et par extension désigne l'édifice (couvent, hostellerie) auquel est rattaché la confrérie soufie : « *Les petites communautés soufies regroupées autour de maîtres spirituels se transforment progressivement en des confréries riches de membres toujours plus nombreux rattachés à des couvents ou hostelleries (*zâwiyya, khanaqa*, tekke). […] Les couvents soufis étaient, à l'origine, des édifices de type fortin (ribat)* avant *de devenir des ensembles complexes aux fonctions multiples, mystique, éducative…* » (Zarcone, *ibid*., p. 42). Le terme fortin (*ribat*) désigne parfois le couvent des confréries soufies, cf Introduction (cf. *infra*)

585 Les aliments licites sont par exemple ceux qui respectent l'interdiction de manger du porc, ou l'obligation de manger de la viande d'une bête égorgée selon le rite musulman.

586 *Différence Pr / BT*

587 *Litt*. à la base de la voie (*ṭarîq*) de la foi (ou de la religion) (*dîn*) toute entière.

588 ***Ne figure que dans Pr* : *nous mettons en italiques dans ce passage les ajouts de Pr***

589 ***Précision qui ne figure que dans Pr mise comme les autres en italiques***

590 ***Précision qui ne figure que dans Pr mise comme les autres en italiques***

591 ***Idem. ce passage est l'un des plus retravaillés* et démontre que le Manuscrit de Princeton est issu d'une autre lignée de copie**. Il insiste à la fois sur le grand rôle du Cheikh dont il est impossible de se passer en matière de levée du voile, et sur les grands dangers que court le novice. Cela donne des indications selon nous précieuses quant à l'évolution de la pensée de l'auteur)

592 *ibâha* « permissivité » (Pe)

593 ***Précision qui ne figure que dans Pr***

une confrérie appelée « *zâwiyya* »[584]. Le maître affecte au novice une personne chargée de le surveiller et de le nourrir en portions de quantité déterminée, uniquement composées d'aliments licites[585]. En effet, *le plus strict respect de tout ce qui est*[586] licite constitue la base de toute forme d'expression de la foi[587]. Le maître indique au novice la formule de litanie dont il doit occuper son cœur et sa langue. Le novice s'assoie et commence la répétition. Par exemple, il peut s'agir *d'un seul mot*[588] : « Dieu, Dieu, Dieu… ! » Ou plusieurs : « Il n'y a de Dieu que Dieu, Il n'y a de Dieu que Dieu… ! » Le novice persévère *dans sa répétition* jusqu'à ce que sa langue arrête de bouger et qu'il ne subsiste en lui que la représentation mentale des mouvements. Puis encore, jusqu'à ce que disparaisse aussi toute représentation mentale des mouvements de la langue et qu'il ne reste dans le cœur que l'image des mots de la litanie. Enfin, le novice poursuit jusqu'à ce que l'image des mots s'efface et que seul leur sens continue d'exister, attaché au cœur et bien présent, au point qu'il se vide de tout autre chose *hormis Dieu*[589]. Une fois parvenu à ce stade du parcours, le novice doit grandement se méfier des suggestions sataniques et des attraits de ce monde. C'est pourquoi, le novice devra exercer sur ses pensées une étroite surveillance de chaque instant et relater à son maître ses différents d'états d'âme : torpeur ou vivacité, accablement ou volonté sincère *ou tout ce qui lui arrive*[590]. *Il ne devra en parler à personne d'autre que son maître, qui est le mieux placé pour connaître ses besoins et ce qui lui correspond le mieux en matière de nourriture terrestre et spirituelle*[591]. En outre, le maître doit se montrer circonspect *face au très grave danger qui guette le novice* qui peut tomber sous l'emprise de son imagination. Ses efforts auraient été vains, *et il se serait engagé sur la voie de la perdition*[592]. Certes, personne n'est à l'abri du danger de ce genre de pensées et *d'affabulations*[593], quand on se dépouille intérieurement pour se livrer à ce genre de pratiques de la litanie. Le novice peut aussi se mettre à éprouver de la complaisance envers lui-même, ou s'exalter outre mesure des premiers résultats accomplis, se félicitant des premières gratifications qui lui apparaissent. Cela le

الكمال وأكثر شيء ألا يراعي لذالك أجلاً بل يهب نفسه لله ما بقي من عمره كله *ويلازم ذالك* ملازمة العطشان *لطلب الماء*\[الذى لا تريه البحار][594] ورأس ماله في ذالك الانقطاع[595] والخلوة. فإذا سلم من هذه العوائق كلها وحصر قلبه مع الله *تعلى* انكشف له جلال الحضرة وتجلى له الحق وعظم الفرح واللذة وكاربه السرور وظهر *له* من لطائف الله[596] ما لا يحيط به وصف واصف.

[18b]

وأعظم القواطع بعد رفع الحجاب أن يتكلم به أو يتصدى للنصح والتذكير فتجد النفس *لذالك* لذة الرياسة بالتعليم والاستشهاد بالسنة والإصغاء إليه بالقلوب والأسماع وتموه *إليه نفسه* أنه هاد إلى الله[597] أو يفتر عن العمل والإلحاح إليه الذي هو وسيلة إلى هذا التجلي *فينقطع وينزل على القلب*[598] الحجاب ويقع بسبب ذالك في بحر من الهلاك لا ساحل له[599] وماعرض به لذالك كله إلا طلب المشاهد فلو اقتصر على الاستقامة[600] **واخر**[601] المشاهدة إلى مجليها بوعد الصدق[602] وهو دار الجزاء[603] فسلم من هذه الأضرار المهلكة عصمنا الله فضله.

---

[594] *Coran* (**18**, 109) (**31**, 27) l'eau de la mer est comparée à une encre pour écrire les paroles de Dieu : l'encre d'une mer ne suffirait pas à les épuiser, ni de deux mers –ni même sept mers et océans réunis

[595] *al-iānqiṭāʿu* : rupture totale

[596] « secrets » (Pé) ; nous préférons « bienfaits » car on retrouve ici le même terme que dans l'expression générique désignant l'âme que nous avons traduite par « bienfait divin »

[597] Il s'agit là d'une critique fréquente – faite notamment à GHAZALÎ, accusé d'avoir révélé des secrets du soufisme qui auraient dû rester cachés. Révéler ce genre de secrets est selon nous partie prenante de la démarche d'ABUBACER dans ses *Secrets de la sagesse orientale* (cf. Commentaire)

[598] *Litt*. Le cœur. ***Tout ce passage est retravaillé dans Pr qui accentue la critique de la contemplation et* a contrario *met en évidence la morale de l'action conforme à la droiture ; tout en s'éloignant de Ghazalî***

[599] Une mer de perdition sans rivage : la métaphore de la mer est filée

[600] Ce qui n'est déjà pas une mince affaire en soi puisqu'elle caractérise la troisième station orthodoxe de l'islam, apanage des prophètes, des justes et des sages !

[601] **Nous soulignons l'erreur des soufis qui hâtent le processus et sautent les étapes**

[602] Dieu est désigné ici par l'un de ses attributs

[603] L'une des appellations du paradis

pousserait à relâcher ses efforts *et viendrait faire obstacle à la poursuite de son cheminement*.

L'attitude appropriée, pour le novice arrivé à ce stade, consiste plutôt à persévérer dans ses efforts acharnés, à se montrer prêt à leur consacrer sa vie entière, et se comporter comme un homme assoiffé que *toute l'eau de la mer*[594] ne parviendrait pas à désaltérer. Sa seule richesse doit consister en sa rupture complète[595] d'avec le monde et en sa retraite solitaire. S'il sort indemne de toutes ces difficultés et si son âme parvient à rejoindre Dieu, alors la majesté de la présence divine se révèle à lui ; le Vrai resplendit sur lui ; la joie et la félicité l'inondent ; le contentement le transporte hors de lui ; et les plus subtils bienfaits[596] de Dieu lui apparaissent, surpassant toute tentative de description.

[18b]

La pire embûche du combat de la levée du voile, réside pour le novice de parler de son expérience à d'autres que son maître, ou qu'il se sente apte à donner son avis ou à prodiguer des conseils. En effet, le côté faible *de son âme* lui fera éprouver le plaisir de se croire supérieur aux autres parce qu'il en saurait davantage, parce qu'il saurait se montrer bon orateur à propos de la Tradition. Voyant les gens de son entourage l'écouter alors avidement *de toute leur âme* et leur ouïe, il tombera dans l'illusion d'être à son tour capable de les mener sur la voie de Dieu[597]. Ou alors, criant victoire avant d'avoir touché au but, il relâchera ses efforts, croyant pouvoir s'en passer alors qu'ils sont le seul moyen d'atteindre l'illumination. Dès lors, la lumière baisse *jusqu'à s'éteindre complètement dans l'âme*[598], et le voile retombe. À cause des funestes embûches du dévoilement, le novice s'abime dans une mer de perdition sans rivages[599]. Ce qui l'a exposé à un tel malheur n'est autre que la recherche de l'illumination de la contemplation. S'il s'était contenté d'en rester à la droiture[600], **et s'il avait su reporter**[601] la venue de la contemplation aux lieu et heure où elle doit survenir selon la promesse qu'en a faite Dieu, le Très Véridique[602], c'est-à-dire au paradis, Demeure de la rétribution divine[603] – alors il aurait échappé à ces risques mortels ! Que Dieu nous en préserve, par Sa grâce !

I – 6 – 2.5

فهذه مجاهدات القوم *المخصوصة باسم التصوف وعليه كان السلف الأول* \[وكانت الأولى كما قدمنا هي المخصوصة باسم التصوف][604] ثم لما دعتهم هممهم إلى منازل الأبرار ومقامات الصديقين[605] عكفوا على مجاهدة الاستقامة ومن نزع منهم إلى السعادة الكبرى طلب مجاهدة الكشف فغلب استعمالهم التصوف في هاتين المجاهدتين *أعني الاستقامة والكشف*[606]

I – 6 – 3

ثم اقتضى التعليم والمفاوضة في المجاهدة الخاصة المنفردة عن الجمهور الانفراد باصطلاح خاص يكون لهم في مفاوضاتهم بألفاظ مخصوصة لمعان من طريقهم كأنغام[607] والحال والفناء والبغا والمحو والإثبات والنفس والروح والسر والبواده والهواجس والخاطر والوارد واللوايح واللوامع والطوالع والتلوين والتمكين والفرق والجمع وجمع الجمع والذوق والشرب والغيبة والحضور والصحو والسكر وعلم اليقين وغير اليقين وحق اليقين والمحاضرة والمكاشفة والمشاهدة والمعاملة والمنازلة والمواصلة وعلم المعاملة وعلم المكاشفة[608]. ولنشر [الى] لشرح هذه الألفاظ فنقول : لما كان معنى المجاهدة كما قررناه اكتساب النفس للصفاة المحمودة وتلونها بها صفة بعد صفة[609] ولها ترتيب في تعليم اكتسابها **[ص64]**

---

[604] Le soufisme des premiers temps de l'islam visait le salut de l'âme dans l'au-delà et correspondait alors, dans les règles de sa voie royale (*jâdda*), au devoir moral qui incombe à l'homme vertueux (*mukallaf*) au terme de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) *La différence Pr/ BT mise en italique* montre un retravail sur l'expression pieux ancêtres qui ne figure pas dans les premières versions.

[605] Les contresens sur le texte portent sur la voie royale (*jâdda*) de l'ascèse qui, même si le terme n'apparaît formellement qu'en fin d'ouvrage, est sous-jacent.

[606] ***Différence Pr/ autres sources qui montre un retravail cf.*** **infra.**

[607] Le contresens commis sur le *Shifâ'* s'appuie sur ce genre de passages : or, ce n'est pas parce qu'il en donne les termes, qu'il s'agit d'un traité sur le soufisme !

[608] le copiste de Pr a isolé par un (و) en gras les termes de cette liste très techniques dont la traduction est parfois délicate et qui n'apporte pas grand-chose au sujet.

[609] La différenciation entre les dispositions tient du verbe que nous avons traduit par « colorer », mais qui signifie aussi « varier ».

I – 6 – 2. 5 : Synthèse des acquis

Tels sont les divers combats ascétiques des gens *qui se sont distingués sous l'appellation « soufisme » au temps des pieux ancêtres* (*salaf*)[604]. Par la suite, l'ardeur des adeptes redoubla, désireux d'accéder aux plus hautes marches, aux étapes appelées stations que n'atteignent pourtant que les plus vertueux, nommés les véridiques[605], dévoués d'un attachement sans faille à la droiture. C'est ainsi que ceux qui étaient motivés par la recherche de la béatitude suprême, en sont venus à créer le « combat de la levée du voile ». En définitive, l'usage du terme « soufisme » se mit à prévaloir pour désigner les deux derniers combats, *c'est-à-dire la droiture et la levée du voile*[606].

I – 6 – 3 : Notions techniques du soufisme

Par la suite, les besoins des soufis d'enseigner leurs doctrines et de développer les échanges sur leur pratique, les conduisirent à se distinguer des autres gens, en créant leur propre lexique de termes spécifiques, comme[607] : mélodies ; état ; anéantissement ; subsistance ; effacement ; établissement ; âme ; esprit ; secret intime ; pensées inopinées ; suggestions brusques ; pensées intérieures ; suggestions ; lueurs furtives ; clartés ; resplendissements divins ; variation des états d'âme ; affermissement intérieur : distinction de la créature d'avec le Créateur : vision unifiante des choses en Dieu ; vision unifiante de Dieu en toutes choses ; goût spirituel ; potion mystique ; absence ; présence ; état de lucidité ; ivresse mystique ; science de la certitude ; vision de la certitude ; réalité de la certitude ; présence du cœur ; dévoilement ; contemplation ; relations avec Dieu ; descente des lumières d'en haut ; science des relations avec Dieu et du dévoilement[608]. Livrons-nous à quelques explications sur ces différents termes. Ainsi que nous l'avons établi, le sens du travail réalisé au cours du cheminement de l'effort sur soi est de permettre à l'âme d'acquérir les qualités louables qui la « colorent », une par une, selon leur « couleur » propre[609]. La doctrine soufie présente les

مخصوص بها. كالإرادة والتوبة والتقوى والورع[610] والزهد والمجاهدة والقناعة والتوكل والخشوع والتواضع والشكر واليقين والصبر والمراقبة[611] والرضى والعبودية والاستقامة والإخلاص والصدق والتوحيد[612] والمعرفة والمحبة والشوق. وأول هذه الصفات الإرادة وليست اختيارية كما مرّ[613] والصفة الأخيرة هي الغاية القصوى والقصد الأشرف وهي[614] المعرفة والتجلي والمشاهدة. وكانت النفس في أثناء هذه المجاهدات لاكتساب هذه الصفات تطرأ عليها صفات أخرى الواردة يتلون القلب بها[615] ليست من كسب المريد ولا من اختياره بل هي من مواهب الله كالشرور والحزن والطرب والاهتياج والشوق والانزعاج والرجا والخوف والقبض والبسط والهيبة والأنس[616]. فسموا ما يكون من الصفات بالكسب والاختيار[617] مقاماً[618] مثل التوكل[619] والصبر والرضى وسائرها وسموا ما يكون منها مواهب من الله خارجة عن الكسب حالا[620] كالسرور والحزن والرجاء والخوف وأمثالها. ثم إن الصفات المحمودة لما كانت لا تحصل للقلب إلا بعد ذهاب الصفات المذمومة بالفناء والمحو وحصول المحمودة بالإثبات والبقا ثم اعتبروا في القلب ثلاث

---

610 *wara*‘ : conscience morale dans le lexique du *Shifâ’*.

611 *murâqaba* : « garde du cœur » (Pe), *ibid*., p.158 traduction fantaisiste ; cf. la conscience d’être en permanence sous le regard de Dieu selon *Coran* (**20**, 94) (**9**, 10), racine qui fait écho à *ra‘a* dans le combat dans l’âme des compagnons cf. *infra*.

612 *tawhîd* : au sens mystique des soufis avec des relents de *falsafa*, c’est l’unité et non l’unicité qui est mise en avant ; la traduction par « unité »(Pe) est un contresens

613 Cf. *infra*, l’essence de la volonté.

614 Soulignement du copiste tombant au milieu d’une phrase, ce qui n’est pas une indication de plan.

615 La traduction « *qui communiquent au cœur* » (Pé, *ibid*, p.159) nous fait douter de « *colorer* » mais nous choisissons de filer la métaphore parce que l’auteur va explicitement la filer plus loin avec celle du « tissu délicat de l’âme » cf. *supra* ; le « cœur » est mis pour l’âme

616 « *le resserrement, la dilatation, la crainte révérencielle et la familiarité* »(Pé, *ibid*.)

617 **« *libre désir* » (Pé, *ibid*.) :** inutile de traduire ici autrement que par libre-arbitre !

618 *maqâm*, pluriel *maqâmât* : station d’un état mystique, au sens du lexique soufi

619 (التوكل) *al-tawakkûl* : dans le lexique soufi diffère de la confiance en Dieu dont une invocation célèbre (citée en début d’ouvrage) attribuée dans le *Coran* à Abraham, dit « Dieu nous suffit et Il est le meilleur garant *ḥasbunâ l-lâhu, wa ni’ma-l-wakîl*

620 *hâl*, pluriel : *ahwâl* : « états » ce sont bien ici les états mystiques à ne pas confondre avec ce qu’Ibn Khaldûn appelle l’état du « savoir d’état » dans la *Muqaddima*, par lequel l’âme acquiert ses dispositions permanentes par les actes (cf. commentaire)

qualités [que l'âme doit acquérir] **[64]** ainsi que leur mode d'acquisition, selon un ordre bien précis.

On trouve ainsi : la volonté (*irâda*), la repentance (*tawba*), la piété (*taqwâ*), le scrupule (*wara'*)[610], le renoncement (*zuhd*), le combat (*mujâhada*), la sobriété (*qanâ'a*), l'abandon confiant à Dieu (*tawakkul*), le respect religieux (*khusû'*), l'humilité (*tawâdu'*), l'action de grâce (*shukr*), la certitude (*yaqîn*), la patience dans l'épreuve (*sabr*), la stricte vigilance intérieure (*murâqaba*)[611], le consentement aux décrets divins (*ridâ*), la condition d'ascète (*'ubûdiyya*), la droiture (*istiqâma*), la sincérité (*ikhlâs*), la véracité (*sidq*), l'unité (*tawhîd*)[612], la connaissance (*ma'rifa*), l'amour (*mahabba*), le désir (*shawq*).

La première qualité est la volonté, au sens particulier de celui qui n'est pas libre dans ses choix, comme nous l'avons vu plus haut[613]. Et la qualité ultime, qui constitue le terme et le but le plus noble de l'ascèse des soufis, se compose[614] de la connaissance de l'illumination et de la contemplation. Pendant les combats ascétiques en vue de l'acquisition de ces qualités, il est possible que surviennent à l'âme d'autres qualités qui, parce qu'elles colorent l'âme[615] d'empreintes qui ne sont pas le fruit de l'acquisition et qui ne dépendent pas, non plus, du libre-arbitre du novice, se trouvent être de purs dons de Dieu, comme par exemple : le contentement, la tristesse, la gaité, l'excitation, le désir, la nostalgie, l'espérance, la crainte, l'appréhension, l'extension, le charisme et l'humanité[616]. Les soufis appellent les qualités qui surviennent par voie d'acquisition et de libre-arbitre[617] par le terme « stations »[618] comme la confiance en Dieu[619], l'endurance, la satisfaction, etc. Et ils distinguent par le terme « états »[620] les qualités qui sont de purs dons de Dieu, car elles ne dépendent pas de l'acquisition par l'homme, comme le plaisir, la tristesse, l'espérance, la crainte et autres choses semblables. Par ailleurs, les qualités louables n'arrivent à l'âme qu'après la disparition des mauvaises ; la disparition des mauvaises s'appelle « anéantissement » et « effacement », et l'apparition des bonnes qualités : « établissement » et « persistance ». En outre, l'âme est appréhendée par les soufis de trois points de vue

اعتبارات[621] من حيث كونه محل الصفات المذمومة ويخصونه من هذه الجهة باسم النفس ومن حيث كونه محل للصفات المحمودة ويخصونه باسم الروح ومن حيث كونه محلا للأنوار المشاهدة والمعرفة ويخصونه باسم السر. ثم إن القلب قد هجاه \ يفجؤه[622] من الغيب على سبيل الوهلة إما موجب حزن أو سرور فبسموها بالبواده والهواجم ثم إن الوارد على الضمير[623] قد يكون بنوع خطاب ويسمونه الخاطر وهو من الملك ومن الشيطان ومن النفس وقد يكون لا بخطاب وهو المختص باسم الوارد عندهم ثم كمال المجاهدة وقطع مقام[624] السلوك يتقدم بين يدي رفع الحجاب أنوار تومض ايماض البرق ولا تدوم يسمونها باللوامح واللوامع والطوالع ثم يكون بعده رفع الحجاب الذي يسمونه بالمكاشفة. فإن ارتقى إلى أقصى درجاته واتضاحه سميت معرفة ومشاهدة وتجليا.

[19b]

I – 6 – 3. 2

ثم المريد مادام مرتقياً في الأحوال يقولون هو في تلوين[625] فإذا وصل إلى غاية واستوى على المطلوب قالوا هو في تمكين وكذالك مادام يرى الأشياء من الله فهو عندهم في مقام فرق لأنه يرى الله ويرى الموجودات وإذا رآها في الله فهو في مقام جمع ثم إذا لم ير إلا الله فهو في مقام جمع الجمع[626] ثم تطرأ على المريد بعد [تجليه أحوال]\[تجليات واحوال][627] أخرى فيعبرون عنها بالذوق[628] والشرب وهي نتائج التجلي ثم المشاهد قد يغيب عن الحس فيكون في غيبة وسكر فإذا تجلى عنه غشى المشاهدة وأفاق فهو في حضور وصحو. ثم إن العلم عندهم مادام

621 Rappelons que l'auteur, par le bienfait divin, la considère de non pas de trois mais de quatre
622 *Différence Pr / BT*
623 Conscience (*ḍâmîr*)
624 *Différence Pr* : *maqâm* au singulier / BT au pluriel
625 Ces variétés et ces variations sont illustrées en termes de couleurs (cf. *infra*)
626 *Litt*. « globale du global »
627 *Différence Pr/ BT*
628 *dawq* la notion de « goût » spirituel est caractéristique du soufisme

différents[621]. Ils l'appellent : « personnalité » (*nafs*) quand ils la considèrent par rapport à ses mauvaises qualités ; « esprit » (*rûḥ*) quant à ses bonnes qualités ; et « secret » (*sirr*) en tant que siège des lumières de la contemplation et de la connaissance. Et lorsque l'âme *perçoit soudain* un élément qui lui arrive[622] de l'invisible et qui lui procure de la joie ou de la peine, les soufis le désignent par « pensées inopinées » ou « angoisses ». Quant à ce qu'ils nomment les « sollicitations » de la conscience[623], celles-ci peuvent se mettre, ou non, en mots du discours. Si tel est le cas, ils les appellent « pensées », qu'elles aient une origine angélique, satanique ou humaine. Sinon, ils en restent au terme « sollicitations ». Une fois le parcours ascétique parachevé, à *la station* [624] qui précède la levée du voile, les soufis disent apercevoir des sortes de lumières aussi vives et fugitives que l'éclair, qu'ils désignent par « lueurs intenses », « éclats », « prémonitions ». Ils arrivent enfin à la levée du voile, qu'ils nomment « dévoilement », « connaissance », « contemplation », « illumination » au stade ultime de ses degrés quand ils voient clairement les choses.

[19b]

I – 6 – 3. 2 : Les états de la levée du voile

Quand le novice s'élève d'états en états, il est dit en phase de « variations »[625]. Puis, quand il a touché au but, il est dit en phase de « consolidation ». Aussi longtemps que lui arrivent des visions de Dieu, ils le disent à la station de la « différenciation », étant donné qu'il voit à la fois Dieu et les choses existantes. Une fois qu'il arrive à voir les choses existantes en Dieu, il atteint la station de la « vision globale ». Et s'il ne voit plus que Dieu, il se trouve alors à la station de la « vision globale absolue »[626]. Dès lors, *une fois arrivé au terme de son illumination*[627], si le novice perçoit d'autres états spirituels, ces derniers et leurs fruits sont rendus en termes du registre du « goût »[628] et de la « boisson ». En effet, le novice, à ce stade de la contemplation, se trouve en quelque sorte hors de ses sens, « absent » à la conscience de lui-même, comme en état d'ivresse. En phase de descente, quand l'effet de l'illumination retombe, le novice revient à lui : on le dit « présent », en état de « sobriété ». La science basée

برهانيا فهو علم اليقين فإذا انتقل إلى نعت البيان فهو عين اليقين فإذا صار إلى نعت البيان وهو حق اليقين ويعبرون عن هذه المراتب أيضا بالمحاضرة والمكاشفة والمشاهدة. وهذه مراتب السالك باعتبار أحوال العلم المذكورة والأولى مراتب العلم في نفسه. وكذالك يقولون: المعاملة والمنازلة والمواصلة. يريدون بالمعاملة السلوك والمجاهدة وبالمنازلة رفع الحجاب والكشف وبالمواصلة المعرفة والمشاهدة.

I – 6 – 3. 3

ثم إن مقامات المجاهدة المطلوب اكتسابها مثل التوبة والتوكل والورع والزهد وسايرها يختلف عندهم تفسيرها باختلاف الباعث[629] على المجاهدة من تقويما

واستقامة أو عرفان[630] كالتوبة مثلا. فإن توبة المبتدي مغايرة لتوبة المنتهي[631]. قال ذو النون : توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة[632] وتوبة العارفين مما سوى الله. وفي الحديث:

[48]يايها الناس توبوا فإني أتوب إلى الله في اليوم مائة مرة.

وكذالك التوكل أيضا فتوكل المؤمن[633] سكون إلى وعد الله[634] وتوكل الخواص اكتفاء بعلم الله[635] وتوكل العارفين رضا بحكم الله. وكذالك الورع فورع العوام ترك الشبهات وورع الخواص ترك الحركات وورع العارفين لايدخل قلبه سوى الله وكذا الزهد فزهد

---

629 *al-bâ'ith*

630 (‘*irfân*)

631 La notion d'élitisme reprochée à nombre d'intellectuels et de mystiques s'exprime ici dans la formulation : gens du commun, élite, gnostiques. Ibn Khaldûn ne la reprend pas ainsi. La différence entre les gens s'exprime en degré, (dont leur degré de foi qui est chez lui « le plus élevé des instincts ») en différence d'intensité, en niveaux de compréhension de la chaine des causalités, ce qui différencie ce qu'il appelle « le degré d'humanité » – l'une des caractéristiques de ce que nous appelons son « esprit de finesse ». La loi morale concerne tout le monde au même titre que la *charia* dont elle est la part « la plus importante ». Mais, tout le monde ne vit pas les choses pareillement.

632 *ghafla* : insouciance, inconscience envers le devoir moral, envers les conséquences des actes

633 *Au pluriel chez BT : « les simples croyants »*

634 C'est la déclaration verbale, le respect des formes extérieures

635 C'est l'ignorance savante de Pascal, le « tout ce que je sais c'est que je ne sais rien »

sur le raisonnement est appelée la « science certaine ». On trouve ensuite la science relevant de l'évidence, nommée « vision » avérée qui devient « vérité » avérée à son plus haut degré. Ces niveaux sont exprimés en termes de présence, de dévoilement et de contemplation. Ce sont les étapes du cheminement de la voie mystique du soufisme selon les différents niveaux de cette science – ou, plus exactement, ce sont les différents niveaux de cette science selon la perception qu'en a le gnostique, à chaque étape. Le lexique du soufisme décrit les « relations » avec Dieu en termes de « descente » et « aboutissement » pour désigner le chemin de l'ascèse, le dévoilement et l'expérience de la contemplation.

I – 6 – 3. 3 : Le voile métaphysique

Venons-en à ce que requièrent les étapes de l'ascèse : le repentir, la pleine confiance en Dieu, la conscience morale, le renoncement, et le reste. Le degré d'exigence requis dépend de l'objet[629] recherché, suivant s'il s'agit de la piété, de la droiture, ou encore de l'illumination[630], comme l'illustrent les différentes formes de repentir. Le repentir ne s'éprouve pas de la même façon, du début à la fin de l'ascèse[631]. DHÛL-L-NÛN a dit : « Le repentir des gens du commun consiste à éviter de commettre les péchés ; celui de l'élite, à éviter l'insouciance et l'inconscience [des conséquences des actes][632] ; et celui des gnostiques, à se détourner de tout ce qui n'est pas Dieu ». Dans une tradition, le Prophète dit :

[48] « Ô hommes, repentez-vous, car moi-même je me repens [et reviens] à Dieu cent fois par jour ».

De même, la confiance en Dieu. C*hez le simple croyant*[633], la confiance en Dieu consiste à s'en remettre à la promesse de Dieu[634] ; chez l'élite, à compter sur la science de Dieu[635] ; chez les gnostiques, à se satisfaire des décrets divins. De même, la conscience morale (*wara'*). La conscience morale des gens du commun consiste à s'abstenir des choses douteuses ; de l'élite, à s'abstenir en sus de toute chose potentiellement douteuse ; des ascètes, à s'abstenir de toute chose, hormis Dieu, afin que rien n'autre que Lui n'entre en l'âme. De même, le renoncement. Ainsi, le

[ص65] العوام ترك الحرام وزهد الخواص ترك الفضول من الحلال وزهد العارفين ترك ما يشغل القلب عن الله. وكذالك التوحيد والشكر واليقين والصبر وسايرها تختلف تفاسيرها باختلاف الباعث على المجاهدة حسب ما استقربناه من كتبهم[636] . ولهم مع ذلك آداب خاصتهم وسبيل تعليم هذه المجاهدة مقصور عليهم لبعدهم عن الجمهور لا سيما مع فشو المخالفة والخروج عن الاستقامة وكذلك قد يصرح العارف بما يطير أنه إنكار أو تضيق حواصلهم[637] عن ملتقطه فتحتاج إلى بيان يخرج عن التهمة فيه كقول بعضهم[638]: إني أقول يا الله يا رب فأجده أثقل علي من الجبال لأن النداء إنما يكون من وراء حجاب[639] وهل رأيتم\رأيت جليسا ينادي جليسه؟[640] فلولا هذا التعليل[641] لكان هذا القول مردوداً وقايله متهماً. وكذالك قولهم في أحكام الخلوة والتزام الذكر لطالب المشاهدة وأن لا يشتغل المريد بالأوراد ولا بالتلاوة بل يقتصر على الفرض وملازمة الذكر لأن التلاوة تشتمل على الأحكام والقصص فينتشي القلب في فهم معانيها والقصد جمعه بالذكر الواحد لاستجلاء نور المشاهدة من مذكوره فلولا هذا التعليل لكان اشتراط ترك الأوراد والتلاوة منكرا لأنه ترك واجب لأوجب منه وفرض لأعلى رتبة منه في الفرضية باعتبار الباعث إلى المجاهدة.

---

636 *Litt*. « lectures » : l'auteur se base toujours sur ses propres recherches.

637 « *cases mentales* » : traduction presque littérale de *ḥawâṣil* pluriel de *ḥawṣala* terme utilisé dans un sens similaire dans les *Secrets de le Sagesse orientale* d'Abubacer (Ibn Tufayl) cf. Commentaire.

638 Traduction peu claire : « *Je dis : ô Dieu, ô Seigneur, et j'éprouve que cela m'est plus pesant que les montagnes !* »(Pé) C'est sous l'emprise du voile métaphysique que les soufis prononcent ces propos.

639 cf. « *derrière* chaque grand homme se tient une femme » : elle exerce son influence, son emprise. Ici, l'emprise est métaphysique : cf. l'unité unifiée qui « réunit l'apparent et le caché, à la façon de celui qui se parle à lui-même en lui-même » cf. [24b] et théorie de l'unité absolue de la *Muqaddima*. « *Derrière* le voile métaphysique soufi » rejoint « comment Dieu a créé le temps, termes fondamentalement contradictoires, car la création du temps par Dieu est antérieure au temps, et c'est une action qui doit, par ailleurs, se produire nécessairement dans le temps. » (*Pléiade*., p. 932)

640 *Différence Pr/ BT (forme verbale)* La traduction de Pérez est fantaisiste : *« Or, a-t-on jamais vu quelqu'un appeler celui qui se tient assis à ses côtés ?* » (Pé. p. 162).

641 C'est *derrière* ou *sous l'emprise* de leur voile métaphysique que les soufis se livrent à ces propos. *La Voie et la Loi* est fausse : « C'est que l'invocation se fait derrière un simple voile. » (Pé. p. 162). Pérez n'a pas vu le sens métaphysique. Pour achever de s'en convaincre se reporter à la parole de Râbi'a : « Si je découvrais [aux autres ce que j'ai vu derrière] mon voile, personne ne saurait résister [à une telle vue] » cf. *supra*, [22b]) La *Muqaddima* l'explicite au paragraphe sur l'additif sur « la théorie de l'unité absolue » (*Pléiade*., p. 931-936) : « Vouloir aller plus avant en ces matières serait un voile. C'est ce qui a d'ailleurs conduit aux fameuses déclarations [de certains soufis] »

renoncement **[65]** des gens du commun consiste à s'abstenir de ce qui est illicite ; de l'élite, de ce qui est superflu, y compris dans le licite ; et des ascètes, de toute préoccupation les détournant du service de Dieu. Et ainsi de suite pour l'Un, la grâce, la certitude, la constance et les étapes dont les caractéristiques varient selon les motivations – d'après ce que nous avons retenu de nos recherches[636]. En toutes choses, les adeptes du soufisme ont leur propre mode de vie et leurs méthodes d'enseignement sur un ensemble de travaux qu'ils pratiquent en quasi-autarcie, coupés du monde et de la foule, dont ils sont plus enclins à se séparer au fur et à mesure qu'augmentent les transgressions et les entorses à la droiture. Leurs propos scandalisent les gens du peuple, dont les cases mentales[637] sont inaptes à les accueillir. Ils doivent être explicités pour éviter qu'ils ne soient retenus à charge contre eux. Par exemple[638], un soufi déclara un jour : « Quand j'invoque Dieu par : 'Ô Dieu, ô Seigneur !', dire cela m'est plus pénible que soulever des montagnes ! », parce qu'il réalisait son invocation sous l'emprise du voile métaphysique de la gnose soufie[639]. Comment admettre, sinon, qu'en appeler à notre plus proche secoureur, Dieu, *se fasse au prix de tant d'efforts* ?[640] Sans explication[641], de tels propos auraient été réprouvés, et leur auteur sanctionné et persécuté. De même, [pour des pratiques qui paraissent hétérodoxes, comme] la retraite en solitaire, et la pratique assidue des invocations en vue de la levée du voile. Le novice reçoit interdiction de diversifier les litanies et de lire le *Coran*, source de distraction. En effet, Le *Coran* comporte des règles et des récits édifiants qui, pour bien en saisir le sens, exigent un effort de compréhension intellectuelle, qui disperse l'attention de l'âme. Cela détourne les soufis de ce qui doit être leur seul but : se concentrer sur la répétition de leur litanie, afin d'avoir la chance d'être gratifiés de l'illumination de la contemplation. Sans cette explication, leur exigence d'abandonner la lecture du *Coran* et le rappel de Dieu selon la pratique orthodoxe, aurait été critiquée. En définitive, savoir quand remplacer un devoir par un autre, plus impérieux, ou quand délaisser une obligation au profit d'une autre, d'un ordre supérieur, dans la conduite du travail sur soi, s'évalue en considération de l'objectif final qui a conduit à l'entreprendre.

فاقتضى[642] ذالك كله اصطلاحاً مخصوصاً من شرح الأسماء التي تواضعوا عليها للمفاوضة بينهم وبيان ما اختص بمجاهدتهم من الأدب والأحكام وشرح ما اختلف تفسيره من مقاماتها وكيفية تعلم المجاهدة وإيضاح ما تشابه من أقوالهم واصطلاحاتهم فكان ذالك علما خاصا يسمى علم التصوف. فقد تحصل[643] أن المجاهدات على ثلاث مراتب[644]. مجاهدة التقوى: وهي رعاية الأدب مع الله في الظاهر والباطن بالوقوف عند حدوده مراقباً أحوال الباطن طالباً النجاة كما مر فيما قدمنا وإن التصوف عند الصدر الأول منهم.

[20b]

ومجاهدة الاستقامة: وهو تقويم النفس[645] وحملها على الصراط المستقيم حتى يصير لها آداب القرآن والنبوءة بالرياضة والتهذيب خلقا جبلية[646] طالبا مراتب الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين[647]

---

642 Ce paragraphe de transition situé au feuillet 20 (sur 44) du manuscrit, fait le lien entre les deux Parties. Comme à son habitude, Ibn Khaldûn consacre une grande part de son discours aux définitions et prérequis (*muqaddimat*) qui occupent presque la moitié du *Livre de la Guérison* !

643 La division tripartite et à trois dimensions (*marâtib* cf. note suiv.) arrange bien la démonstration de l'équivalence avec les stations du combat dans l'âme ; Ce Traité n'est pas un traité mystique d'un genre conventionnel, au contraire, il disqualifie l'ascèse mystique conventionnelle du soufisme !

644 *marâtib* : hiérarchie, grades, caractéristique de sa pensée par la hiérarchique des niveaux, degrés et des dimensions. L'incohérence du soufisme ressort de la différence entre le sommet, la levée du voile, d'enjeu mystique, qui repose sur la base morale de la droiture et de la piété.

645 *Litt*. *nafs*

646 [par Dieu, qui lui a insufflé l'amour de la perfection] *jabala* : voir : (جُبِلَ عَلى المَحَبَّةِ) *jubila 'alâ al-maḥabbati* : « il est *prédisposé* à la tendresse » ; le verbe *jabala* a aussi le sens de « *pétrir*, *malaxer* » : cela évoque le premier *ḥadith* du *Shifâ'* sur « *la bouchée de chair machée* », qui est l'âme que Dieu a façonnée, dit l'auteur, « *avec l'amour de la perfection* » : cette prédisposition native de l'âme à se perfectionner pousse l'homme a parachever sa vertu vers les plus hauts degrés.

647 *Coran* (**4**, 69)

Transition

Ainsi[642], l'évolution du soufisme a nécessité la création d'un lexique adapté aux échanges et aux transactions, au sein des cercles privés soufis, décrivant leurs règles de bienséance et leur code de conduite, selon ce qu'exigent leurs combats spirituels. Il a fallu expliquer ce qui est sujet à interprétations multiples et enseigner les méthodes de ce cheminement pour apporter des éclaircissements à tout ce qui reste imprécis dans ses doctrines et ses dispositions diverses et variées. Tout cela en vint à former une science spécifique qui fut appelée la science du soufisme. Ainsi que nous l'avons établi[643], les combats du soufisme se mènent à trois niveaux (*marâtib*)[644]. Le premier niveau est le « combat de la piété ». La piété consiste en l'observation des règles de Dieu en matière de savoir-vivre, sans transgresser les limites qu'Il a posées, avec la conscience qu'Il nous observe en permanence, dans les formes extérieures et dans l'intériorité, en privilégiant celle-ci, avec l'objectif de gagner le salut de l'âme, ainsi que nous l'avons vu. Nous avons montré comment le mot soufisme a été donné au combat de la piété par la première génération de soufis.

[20b]

Le deuxième niveau est le « combat de la droiture ». La droiture consiste à redresser la personnalité[645] pour la conduire sur le droit chemin afin que les mœurs édictées par la Prophétie et figurant dans le *Coran* lui deviennent spontanées, par l'entrainement et la pratique de l'effort sur soi, selon l'inclination à la vertu de la nature humaine, prédisposée[646] à rechercher les plus hauts degrés de « *ceux que Dieu a comblés de Ses bienfaits : les prophètes, les justes, les martyrs et les plus vertueux* »[647].

Le troisième niveau est le « combat du dévoilement et de l'illumination ». Ce niveau consiste à anéantir toutes les forces humaines, y compris la pensée discursive, afin de se concentrer exclusivement sur la recherche de la présence du Seigneur[648], par la levée du voile sur la

ومجاهدة الكشف والاطلاع: وهي لإخماد القوى البشرية كلها حتى الأفكار متوجها بكلية تعقله إلى مطالعة الحضرة الربانية[648] طالباً رفع الحجاب ومشاهدة أنوار الربوبية في حياته الدنيا ليكون ذلك وسيلة إلى الفوز **بالنظر إلى وجه الله**[649] في حياته الأخرى التي هي غاية مراد الشعراء. فهذه ثلاث مجاهدات يطلق التصوف على مجموعها وعلى كل واحدة منها لاكن غلب استعماله في الأخرى\ الأخيرتين دون الأولى وغلب في الأولى باسم الورع[650] وصار علم المجاهدة الأولى هو فقه الورع[651] وفقه القلوب[652]. والعلم الذي يسمى علم التصوف هو العلم بأحكام المجاهدتين الأخيرتين[653] وآدابهما وكيفية سبيلهما وما يطرأ على السالك من العلل وما يفسر سلوكه أو يشيعه نحو غايته وشرح ألفاظه \ ألفاظهم[654] التي اصطلحوا عليها في معاوضتهم[655]. وقد حاول

---

[648] *Litt*. de la Seigneurerie

[649] **'***ilâ wajhi Allah* : l'expression explicite ici et implicite par la suite dans le texte arabe, mais nous la rendons explicite en français dans la suite de notre traduction pour une meilleure lisibilité ; la question de la vision de la Face de Dieu différencie « les deux soufismes » : cf. *infra* et *supra.*

[650] *wara'* : nous assistons à un infléchissement qui n'est pas sans conséquence, à l'aube de la Partie II où la conscience morale va jouer un rôle considérable, puisqu'elle préside à la première étape du combat dans l'âme selon la loi morale. L'infléchissement consiste à rebaptiser de « conscience morale » le premier combat du soufisme, alors que jusqu'à présent, il avait d'autres équivalents. La conscience morale prend ici soudainement pour ainsi dire la pole position, remontant en tête des termes qui s'appliquent au combat dans l'âme de la loi musulmane. Cela annonce le recentrage sur le cap crucial où l'homme devient moral (*mukallaf*) entre la station de l'*islam* et de l'*imân* (ou combat de la piété) ; en effet, la *wara'* (conscience morale) caractérise dans la définition de l'auteur les deux stations de la foi (piété) et de l'excellence du comportement (droiture) où elle est la plus parfaite. Qu'elle donne son nom à la station où elle est le moins parfaite est donc caractéristique de ce recentrage.

[651] Le *fiqh al-bâṭin*, est appelé ici le *fiqh al-wara'* (cf. note préc.) nous sortons du mot à mot incompréhensible dans lequel s'enferme Pérez : « .le fiqh de la conscience scrupuleuse et le fiqh des cœurs » (Pé, *ibid*.) : voir aussi *infra* et *supra*

[652] *Litt*. « des cœurs »

[653] Il n'y a pas « hésitation » dans la pensée de l'auteur comme a cru le déceler Pérez, dans *La Voie et la Loi*, parce qu'il n'a pas su identifier la purification de l'enjeu à laquelle se livre l'auteur dans cette Partie I (qui n'a d'ailleurs pas été identifiée, non plus, en tant que Partie I, ceci expliquant sans doute cela). La guérison passe par la purification de toute velléité de mystique la voie royale de la loi morale.

[654] *Différence Pr/ BT*

[655] Comme le reste du livre, nous avons revu la traduction ; voici à titre de comparaison quelle est celle de René Pérez de ce paragraphe : « La science du premier de ces combats devint le fiqh de la conscience scrupuleuse et le fiqh des cœurs, tandis que la science charismatique (*ladunî* d'auprès de Dieu), qu'on appelle science du *tasawwuf*, devint la science des règles concernant les deux dernières démarches, de leurs bienséances, de la méthode régissant leurs pratiques, des défaillances pouvant survenir à l'itinérant mystique, de ce qui perturbe son cheminement, ou, au contraire, de ce qui le conforte dans sa marche vers le terme, enfin, de l'explication du vocabulaire technique qu'ils ont élaboré au cours de leurs entretiens.» (*La Voie et la Loi*, p. 164)

contemplation des lumières divines, dès ce monde. Persister dans cet état est vu par les soufis comme le plus sûr moyen d'obtenir, le « grand succès » de la vision de la Face de Dieu[649], qui constitue le degré ultime de félicité, réservé [selon d'autres avis] aux bienheureux dans l'au-delà.

À ces trois combats de l'ascèse fut donné le nom de soufisme, aux trois comme à chacun d'eux. Cependant, à l'usage, l'emploi du terme « soufisme » a prévalu pour désigner les deux derniers combats, à l'exclusion du premier, le combat de la piété, qui fut recouvert par la notion de « conscience morale » [en raison de son enjeu purement moral][650]. C'est ainsi que la science consacrée au premier combat du soufisme est devenue la « loi de la conscience morale », [« loi morale »][651] ou encore « loi de l'âme »[652]. En revanche, la science dévolue aux deux derniers combats[653] s'est appelé « soufisme » proprement dit. Son objet porte sur : le code de savoir-vivre soufi ; la méthode de pratique ; l'étude des défaillances et des obstacles au cheminement – ou, au contraire, de ce qui en conforte la démarche, du début à la fin. Enfin, l'objet du soufisme porte sur l'explication du lexique *des termes techniques*[654] nécessaires aux échanges entre adeptes[655]. De nombreux auteurs ont cherché à exprimer le plus clairement possible ce qu'est le soufisme et en ont donné la définition à partir d'un point de vue donné. Mais aucun n'est satisfaisant. Ainsi, certains ont pris, dans leur définition du soufisme, les bases de l'ascèse. JURAYRÎ a dit : « Le soufisme consiste à entrer dans les mœurs les plus élevées, et à sortir des plus viles. » Et QASSÂB a dit : « [Le soufisme désigne] les nobles qualités morales, survenues en un temps noble, chez un homme noble, [*i. e.* le Prophète – *ndt*]. » D'autres, à l'inverse, ont défini le soufisme par ses finalités. Ainsi JUNAYD : « Le soufisme consiste à ce que le Vrai te fasse mourir à toi-même et te fasse revivre en Lui. » Et RUWAYM : « Le soufisme désigne l'état dans lequel Dieu a bien voulu te faire subsister en Lui, sans que tu ne possèdes rien ni sans que rien ne te possède ». Et SAMSÛN : « Le soufisme, c'est être avec Dieu, sans aucune attache. » D'autres ont défini le soufisme par les traits caractéristiques de ses adeptes. Selon [ABÛ HAMZA] BAGHDÂDÎ : « Ce qui permet de reconnaître le vrai soufi, est qu'il se consacre à la pauvreté

كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع يعطي شرح معناه فلم يف بذالك قول من أقوالهم. فمنهم من عبر بأحوال البداية قال الجريري: التصوف الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني. وقال القصاب : هو أخلاق كريمة تظهر في زمن كريم من رجل كريم. ومنهم من عبر بأحوال النهاية. قال الجنيد : التصوف أن يميتك الحق عنك ويحييك به.وقال رويم : هو البقاء مع الله على ما يريد لا تملك شيئا ولا يملكك شيء. وقال سمسون : هو أن تكون مع الله بلا علاقة. ومنهم من عبر بعلامة. قال البغدادي: علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنا ويذل بعد العز ويخفى بعد الشهرة وعلامة الكاذب على العكس. ومنهم من عبر بأصوله ومبانيه قال رويم : التصوف مبني على ثلاث خصال التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالذل والإيثار وترك التعرض والاختيار.ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبنى واحداً قال الكتاني : التصوف كله خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف. وأمثال هذه العبارات كثيرة وكل واحد يعبر عما وجد [ص66] وينطق بحسب مقامه. والحق أن التصوف لا ينطبق عليه حد واحد[656] وإن التخلق بمجاهدة الاستقامة مقتصراً عليها أو بمجاهدة الكشف ومن شروطها مجاهدة الاستقامة فيتخلق بهما معا واختلف محصولهما باختلاف الباعث إن\اذ الباعث في الاستقامة طلب السعادة بعد الموت من غير تعرض لكشف الحجاب في حياته الدنيا وباعث الأخرى وهو كشف الحجاب في جبلته الدنيا فاختلفتا وعسر اندراجهما[657] في حد واحد. وقد رسمنا كل واحد منهما برسمها والكل تصوف. ومن أراد الاطلاع على تفاصيل هذا كله والإحاطة بجميع حقائقه فعليه بكتب القوم. وإنما أشرنا نحن على الجملة إلى ما تتميز به الطريقة عن غيرها وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.[658]

656 Le soufisme se contredit. Les différentes étapes, les « combats » forment un cursus ascétique, comme un cursus scolaire où pour accéder à l'année supérieure, il fait avoir validé la précédente ; or, la validation d'une étape se fait par des choses qui se trouvent contredites à l'étape supérieure.

657 Nous soulignons le sens aussi d'intégration : il est impossible de les fusionner, elles sont hétérogènes : d'où la nécessité de « purifier », d'isoler le mélange impur droiture-dévoilement.

658 *Coran* (**7**, 43) ce verset achève la Partie I du plan remanié de l'ouvrage. Dans la Partie II Ibn Khaldûn se consacre à la « guérison » proprement dite, en deux temps : d'abord, d'un point de vue théorique, et ensuite, en pratique, par l'étude de huit cas débattus à charge et à décharge.

après la richesse, à l'humilité après les honneurs, à l'oubli après la notoriété ; le signe distinctif du soufi qui n'est pas sincère, est l'inverse de cela. » D'autres ont défini le soufisme selon ses principes fondateurs. Chez RUWAYM : « Le soufisme a été élaboré sur la base de trois qualités : s'attacher à la pauvreté et à l'indigence, expérimenter les vérités profondes en effaçant sa propre personne derrière celle des autres, et [s'abstenir d'entreprendre et de faire des choix en se retirant du monde] pour éviter d'avoir à affronter les problèmes et d'user du libre-arbitre ». Et d'autres ont tenté de regrouper le soufisme, ses principes et ses fondements, en un seul mot, comme KATTANÎ : « Le soufisme tout entier se résume à la vertu. À celui chez qui s'élève la vertu, s'élève aussi ce qui fait de lui un soufi ». Ainsi, les définitions [du soufisme] abondent. Chacun exprime ses propres découvertes **[66]** à la station qu'il a atteinte. Mais en réalité [il est impossible d'en donner une seule définition, car] le soufisme ne se limite pas à seul enjeu[656]. La conduite à tenir varie selon si l'on s'en tient à la droiture, ou si l'on poursuit vers le dévoilement, car alors, il faut adopter les règles des deux étapes [réunies dans un même cursus – *ndt*]. En définitive, le bénéfice à retirer du soufisme varie selon son enjeu, autrement dit selon la motivation à l'entreprendre. D'un coté, la motivation du soufisme est celle du combat de la droiture : le bonheur suprême ***après la mort*** sans s'exposer aux risques du dévoilement en ce monde. Mais d'un autre côté, le soufisme a aussi un autre enjeu, qui est celui du dévoilement et qui consiste à rechercher le retrait du voile ***dès ce monde***. De ce fait, la contradiction intrinsèque aux deux enjeux du soufisme rend impossible de les faire entrer[657], tous les deux, dans une seule et même définition – d'où l'impossibilité de définir le soufisme. Nous avons retracé les traits distinctifs de chacune des deux voies qui se font appeler toutes les deux « soufisme ». Par rapport à tout ce que le dévoilement comporte d'illumination et à tout ce qui s'ensuit, nous invitons ceux qui seraient désireux d'en savoir plus, à se reporter aux livres des adeptes de ce cheminement mystique. En ce qui nous concerne, nous avons indiqué, de façon générale, ce qui caractérise ce cheminement mystique par rapport aux autres. « *Et nous n'aurions pas été capables de nous diriger si Dieu ne nous avait pas dirigés* »[658]

II – L’application de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*)

II

II – 1

II – 1 – 1

وإذ بينا هذه المجاهدات وتمييزها على الجملة وتميز بعضها عن بعض فنذكر مشروعيتها.

فالمجاهدة الأولى فهي فرض عين[1] على كل مكلف إذ الواجب على كل[2] مسلم لن يتقي عذاب الله بالوقوف عند حدوده ويتيقن أن "من تعدى حدود الله فقد **ظلم نفسه**[3] وأولئك هم الظالمون[4]" وأولئك "هم الكافرون"[5] أولئك "هم الفاسقون"[6] "وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون**"**[7].

وأما المجاهدة الثانية فهي مشروعة في حق الأمة فرض عين[8] في حق الأنبياء صلوات الله عليهم ومأخذها من الشريعة ظاهر وذالك أن الشارع اما كان حريصا على النجاة وكان في الحكمة الشرعية والعادية أن دفع المضار مقدم على جلب المنافع أهاب بالكافة إلى الدخول فيما ينجيهم من الهلاك ويأخذ بحجوزاتهم عن النار[9] وهذه هي الأحكام العامة للمكلفين ونبه الخواص بهديه وطريقه للنعيم

---

1 *farḍ al-ʿayn* : expression récurrente sur la responsabilité individuelle.

2 La loi morale s'adresse à tout musulman (*muslim*, *litt*. « soumis »)

3 Cette précision qui ne figure que dans Pr : si l'homme s'égare envers Dieu, c'est d'abord envers lui-même qu'il s'est égaré : celui qui oublie Dieu oublie sa propre personne. Muḥâsibî commente : « Il oublie de regarder en lui-même ». L'homme est sous l'œil de sa propre conscience morale ; s'il oublie le regard de Dieu, il oublie l'œil de sa propre conscience, il oublie son devoir (*farḍ al-ʿayn*).

4 Intertextualité coranique par ex. versets 229, 254 de la Sourate 2 « La Vache » (*Al-Baqara*)

5 Intertextualité avec le *Coran* dont par exemple : *Coran* (**4**, 151), (**9**, 32), (**29**, 47)…

6 *Idem* (cf. note préc) : *Coran* (**2**, 99), (**3**, 82), (**9**, 67), (**24**, 4)…

7 *Portion de phrase qui ne figure que dans Pr, absent de BT et de R2, signe de filiation différente* ; Inspiré de *Coran* (**10**, 44) Traduction Hamidullah « Dieu, en vérité, ne manque aux gens en quoi que ce soit, mais ce sont les gens qui se manquent à eux-mêmes ».

8 *farḍ al-ʿayn* : l'obligation personnelle des prophètes s'inscrit dans leur mission (d'où : par nature).

9 Référence à un *hadith* déjà cité, et que nous sommes seuls à relever (cf. *infra*).

II – 1 : Le retour à la voie morale

II – 1 – 1 : La purification de l'âme

Dans ce qui précède, nous avons mis en évidence les différents « combats » de l'effort sur soi. Nous avons montré ce qui les caractérise, aussi bien en propre, que les uns par rapport aux autres. Rappelons à présent le statut de ces combats par rapport à leur conformité à la loi divine et aux textes sacrés. Le premier combat de l'effort sur soi appartient au devoir moral[1] de tout homme vertueux soucieux de se parfaire (*mukallaf*), étant donné que chaque[2] homme « soumis » à Dieu (*muslim*) doit faire en sorte d'éviter Son châtiment en respectant Ses limites, tout en gardant à l'esprit que celui s'égare envers Dieu s'égare envers lui-même[3] : il rejoint les rangs de ceux « *qui se sont égarés* »[4], « *ceux qui sont injustes* »[5], « *ceux qui font preuve d'immoralité* »[6] car « *ce n'est pas Dieu qui leur fait du tort mais ce sont eux qui se font du tort à eux-mêmes* »[7] .

Quant au deuxième combat de l'effort sur soi [le combat de la droiture], il est également prescrit par la loi divine, la *charia*, à l'ensemble des gens, et plus spécifiquement encore à l'égard des prophètes, pour qui il constitue par nature un devoir d'ordre personnel[8]. Il entre donc de plein droit dans la loi divine. Le Législateur souhaite apporter aux hommes le salut, par la sagesse de la *charia* qui, à l'instar du bon sens, fait clairement savoir que repousser ce qui est nuisible est prioritaire, et prime sur la recherche de ce qui est utile.

Ainsi, Dieu exhorte les membres du genre humain, sans exception, à adopter un comportement apte à sauver leurs âmes de la perdition, en les invitant à se raccrocher à ce qui « les tire par la ceinture hors du feu de l'enfer »[9], autrement dit, aux règles qui s'adressent à tous les gens soucieux de parfaire leur vertu.

والشفاء[10] وعلى تفاوت[11] الدرجات[12] وتباين المنازل في السعادة وإن الصديقين والشهداء والصالحين لهم سعادة أخرى أعلى من النجاة[13] وطريقها الاستقامة[14] صراط الذين أنعمت عليهم[15] وإن أعلى مراتب هذه السعادة هو النظر إلى وجه الله[16].

[21b]

وأما المجاهدة الثالثة وهي مجاهدة الكشف فالذي نراه أنها محظورة حظر الكراهية أو تزيد.

II – 1 – 1. 1

قال الله العظيم وجعلنا في قلوب الذين اتبعونا رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلى قوله فاسقون.[17] وهذه المجاهدة رهبانية[18] إذ تفسير الرهبانية عند أهل الأثر أنها رفض النساء واتخاذ الصوامع ثم يبين تعلى أن هذه الرهبانية لم يكتبها عليهم وإنما قصدوا بها ابتغاء رضوان الله ثم لم يرعوها حق رعايتها فقال تعلى وكثير منهم فاسقون نعيا عليهم وذما لهم في ارتكاب الرهبانية وعدم توفيتها

---

10 *shifâ'* : *litt*. « guérison » : ce mot du titre original arabe du *Livre de la Guérison* (*shifâ'*) indique que la guérison est celle de l'âme selon ce que dit le *Coran* de la salvation des âmes au paradis

11 indique une inégalité, une disproportion et non une simple « hiérarchie » (Pé)

12 En islam, le paradis comporte des degrés ; certains adeptes du soufisme pensent que Dieu les ressuscitera dans l'état où ils se trouvent à leur mort ; et s'ils meurent dans la station la plus haute de la levée du voile, ils seront donc au paradis dans les plus hauts degrés, les plus rapprochés de Dieu. Cette même idée est reprise par Abubacer dans *Secrets de la sagesse orientale* (cf. Commentaire)

13 Le salut de l'âme est selon l'auteur le premier niveau du bonheur au paradis (cf. note préc.)

14 Tout comme le lien implicite est fait plus haut entre le *mukallaf* et le *muḥmîn*, autrement dit entre la station de l'*imân* où se tient le *muḥmin* et le devoir moral du *mukallaf*, le lien est fait ici entre la station des prophètes et des sages (*iḥsân*) et le « combat de la droiture » : passage important sur les liens implicites qui trament la pensée d'Ibn Khaldûn entre les « trois stations » (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) et deux des trois « combats » du soufisme

15 *Coran* (**1**, 7)

16 (*al-nazar ilâ wajhi-llâh*) la vison de la Face de Dieu dans l'au-delà est sans aucun anthropomorphisme (cf. Partie I) ; l'auteur la dit réservée aux plus hauts degrés du paradis.

17 *Coran* (**57**, 27) Le verset ne figure pas en entier dans le manuscrit mais nous le faisons figurer en entier parce que la mention « jusqu'au mot » de la fin du verset nous y incite.

18 *al-rahbâniyya* désigne la vie monastique, recluse dans les ermitages et les monastères.

Et, en ce qui concerne l'élite, Dieu l'a avertie que la bonne direction, le chemin de Sa lumière, de la béatitude et de la salvation[10], comporte différents degrés, en raison de l'inégalité[11] des rangs [qui existent au sein même du paradis][12]. Dieu mentionne ainsi aux justes, aux martyrs et aux sages, qu'ils pourront jouir d'un bonheur supérieur à celui du salut[13]. À l'étape de la droiture[14], qui incarne « *le chemin de ceux que Tu as comblés de bienfaits* »[15], s'atteint le bonheur suprême de la vision de la Face de Dieu [dans l'au-delà][16].

[21b]

Quant au troisième combat, le « combat de la levée du voile », à notre avis, il tombe sous le coup de l'interdiction dont est frappé tout ce qui est blâmé – voire plus – par la loi divine.

II – 1 – 1. 1 : Les abus du monachisme

Dieu a dit : « [*Ensuite, sur leurs traces, Nous avons fait suivre Nos [autres] messagers, et Nous les avons fait suivre de Jésus fils de Marie et lui avons apporté l'Évangile,*] *et mis dans les cœurs de ceux qui le suivirent douceur et mansuétude. Le monachisme qu'ils inventèrent, Nous ne le leur avons nullement prescrit. Ils voulaient seulement rechercher l'agrément de Dieu, mais, ils ne l'observèrent pas comme il se devait. Nous avons donné leur récompense à ceux d'entre eux qui crurent. Mais beaucoup d'entre eux furent des pervers* ».[17] Remarquons, tout d'abord, que l'ascèse dont il est question dans ce verset, est le monachisme, traditionnellement défini par le vœu de célibat et la vie recluse en ermitage ou en monastère[18]. Remarquons, ensuite, ce dont Dieu fait état explicitement au sujet du monachisme, à savoir qu'Il n'en a pas prescrit l'ascèse, choisie par ceux qui se sont proposés, par ce biais, de rechercher l'agrément de Dieu ; or, par la suite, ils ne l'ont pas observée « *comme il se devait* ». Aussi Dieu dit-Il à leur sujet : « … *mais beaucoup d'entre eux furent des pervers* », ce qui constitue une critique et un blâme sévères à l'encontre de ceux qui adoptent le monachisme et le pervertissent ensuite.

حقها من الرعاية. قال القاضي أبو محمد ابن عطية[19] : و في هذا التأويل لزوم الإتمام لكل من بدأ بتطوع أو نفل إنه يلزمه أن يرعاه حق رعايته. انتهى. وانظر قوله تعلى حق رعايتها تجد صعوبة التزام هذه المجاهدة لصعوبة رعايتها فقد تختلف الرعاية لما يعرض في هذه المجاهدة من الأحوال الخارجة عن الاختيار كما قدمناه[20] في شرحها فيحق الفسق والكفر.

II – 1 – 1. 2

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم[21]

[49]إني أصوم وأفطر وأنام وأصلي وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني.

ولما بلغه صلى الله عليه وسلم قسما عبد الله بن عمر على صيام النهار وقيام اليل نهاه عن ذلك وقال له:

[50]صم من كل شهر ثلاثة ايام .

قال يا رسول الله إني أطيق أكثر من ذلك قال

[51]فصيام داوود هو أفضل الصيام كان يصوم يوما ويفطر وكان يقوم نص اليل وينام ثلثه ثم يقوم سدسه.

ورد صلى الله عليه وسلم على عثمان بن مطعون[22] التبتل وقال[23]

---

19 Mot illisible dans Pr.

20 *Litt*. « celui dont nous avons parlé » : le combat de la levée du voile que l'auteur compare au monachisme qui relève « du même niveau de difficulté » et reposent selon lui sur le même principe.

21 Ce *ḥadith* (que la fin ici) est cité plus haut au numéro [44] dans sa version complète

22 '*Uthmân Ibn Maz'ûn* (m. en 2/ 624), Muslim n° 1402b Ce compagnon, à plusieurs reprises, a consulté le Prophète sur des sujets similaires. Il incarnait « le type de musulman tenté par l'exagération de la religion » Pérez (note 114) à cause des « suggestions » de son esprit, qualifiées par GHAZÂLÎ de « suggestions de l'âme » (*ḥadith al-nafs*) dans l'Ihyâ' (III, Livre I, bayân 13). Le Prophète lui rappelait : « Ô 'UTHMÂN, la vie monastique ne nous a pas été prescrite, n'as-tu pas en moi un modèle ? » 'UTHMÂN le consultait : « Mon âme me suggère de répudier ma femme, de me faire eunuque, de renoncer au monde comme un moine, de m'abstenir de viande… Dois-je le faire ? ». Le Prophète à ces occasions disait : « Il n'y a pas de vie monastique en islam » ; « la vie monastique de ma Communauté est le *jihâd [al-nafs] i.e* le combat [dans l'âme] et le pèlerinage » (Pé, *ibid*, p. 277 note 114). (*ḥadith al-nafs*) traduit par conjectures postulat : cf. [15b]

23 C'est ici la fin du *ḥadith* ; le début en sera cité de façon allusive plus loin en [34b]

Le juge ABÛ MUHAMMAD IBN ‘ATIYA[19] a dit : « [Il faut voir] dans cette interprétation l’obligation d’aller jusqu’au bout de ses engagements pour quiconque a commencé quelque entreprise volontairement à titre surérogatoire. Il est obligé d’observer cet engagement comme il se doit. » (fin de citation). Remarquons, enfin, que les paroles divines « … *comme il se devait* », donnent la mesure de la difficulté d’une telle ascèse. Le monachisme est pénible et ardu à respecter, au point d’en arriver à l’abandonner, à cause de circonstances qui échappent au libre-arbitre et qui peuvent surgir en son cours. Il relève du même niveau de difficulté que le combat de la levée du voile[20], où nous avons montré que la chute était inévitable, [dans l’excès inverse] du libertinage et de l’apostasie.

II – 1 – 1. 2 : Les abus du jeûne

Le Prophète a dit[21] :

[49] « […] Quant à moi je jeûne et je romps le jeûne, je dors. Je prie et je prends femme. Celui donc qui ne veut pas de ma manière de faire n’est pas des miens. »

Et lorsqu’il eut connaissance du serment de ‘ABD ALLÂH IBN ‘AMR de jeûner le jour et de veiller la nuit, il le lui interdit, en disant :

[50] « Jeûne chaque mois trois jours. »

L’homme répondit : « Ô envoyé de Dieu, je suis capable de plus que cela ! » Le Prophète lui dit alors :

[51] « Observe le jeûne de David. C’est le meilleur des jeûnes : il jeûnait un jour et mangeait un autre jour ; il se levait pour prier la moitié de la nuit, puis en dormait un tiers, puis se relevait pour le sixième. »

Il est bien connu que le Prophète a formulé à ‘UTHMÂN IBN MAZ’ÛN[22] l’interdiction de se vouer au célibat pour Dieu, en disant[23] :

[52] سردوا وقاربوا واعدوا وروحوا وشيء من الدلجة

وقالت عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم حتى نظن أنه لا يفطر ويفطر حتى نظن أنه لا يصوم ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم على الوصال[24] وقال:

[53]إني لست كهيأتكم إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني

ومعناه أن الاطلاع على العالم الروحاني ومشاهدة حضرة الربوبية لما كانت الأنبياء فطرة فطروا عليها وخلقا امتازوا به وكانت العصمة[25] المشيعة قلوبهم نحوه مر كوزة في جبلتهم جعل الله لهم لسلوك ذالك للطريق هداية **[ص67]** وإلهاما يهتدون إليها بمقتضى فطرتهم وخلقهم الأول فلا يستصعب عليهم طريقها ولا تخفى عنهم مسالكها كما لا يستصعب على الصبي طريق الثدي في الرضاع ولا على النحل بناء بيته المسدس والله تعلى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى[26] وهو سبحانه يتولى إطعامه وسقيه بما شاء من إمداده. وأما حال المسكين[27] الذي ليست هذه المشاهدة من فطرته[28] ولا من جبلته والعوائق عنها مكتنفة به فهو يرتقي بالتلفت إلى شيء من هذا الكشف وطلبه وكان دون مراتب الأنبياء صلوات الله عليهم مرتقى صعبا وخطرا عظيماً هذا مع ما فيه من المهالك والعوائق التي يجب حذرها باجتنابه كما قدمنا ذكرها[29].

---

24 (*al-wisâl*) le jeûne ininterrompu

25 *al- ‘iṣmata*, forme d’infaillibilité propre aux prophètes, déjà citée en Partie I [9b]

26 *Coran* (**20**, 50)

27 *miskin* le pauvre, le malheureux ; ce terme est appliqué en Partie I à l’Homme, le genre humain, le commun des mortels ayant la charge morale de l’*amana*.

28 *Différence Pr/ BT, corroborée par R2* ; Pr est meilleur ici que le manuscrit privé propriété de la famille marocaine BEN LEMLÎH AL-FÂSÎ (Pé, p.88)

29 Nouveau renvoi confortant notre plan en deux grandes Parties (au lieu de cinq ou six chez les éditeurs arabes et traducteurs français et anglais : cf. commentaire) ; différence de pronom entre les manuscrits (ذكره) dans R2 et l’édition en ligne de Damas.

[52] « Prenez la bonne route, puis rapprochez-vous du but [par étapes] : marchez le matin, puis le soir, puis aussi un peu à la fin de la nuit. »

‘AÏSHA a dit : « Quand l’envoyé de Dieu jeûnait, c’était au point que nous pensions qu’il ne rompait pas le jeûne. Mais quand il rompait le jeûne, c’était au point que nous pensions qu’il ne jeûnait pas. »

Le Prophète a interdit la pratique du jeûne ininterrompu[24] :

[53] « Je ne suis pas, moi, comme vous tous. Car toute la nuit mon Seigneur me donne à manger et à boire. »

La signification de ce *ḥadith* est la suivante. Le caractère des prophètes comporte un signe distinctif qui leur permet de percevoir de façon naturelle et pour ainsi dire congénitale, le monde spirituel et la présence de Dieu. Le signe distinctif qui appartient à la constitution native des prophètes se nomme « l’impeccabilité »[25]. Dieu a rendu possible aux prophètes de cheminer vers Lui en leur donnant la guidée **[67]** et l’inspiration nécessaires, dans leur nature profonde et leurs traits de caractère. Par conséquent, ils ne rencontrent aucun empêchement pour emprunter la voie [spirituelle]. Le chemin ne leur est pas difficile – pas plus que le bébé n’éprouve de difficulté pour trouver le sein de sa mère, ni l’abeille, pour construire la forme hexagonale de sa ruche, selon ce verset : « *Il a donné à toute chose sa forme, puis Il l’a dirigée.* »[26] Ainsi s’explique la parole où Dieu se charge de donner au Prophète nourriture et boisson [durant ses nuits de prières], en l’approvisionnant [de nourritures spirituelles]. Quant au pauvre malheureux[27] chez qui l’ascèse de la contemplation ne relève ni de sa nature originelle ni de sa constitution native[28], celui-ci se voit en permanence, et de toutes parts, envahi par toutes sortes d’empêchements qui l’éloignent d’elle. Poursuivre l’ascension dans l’objectif d’obtenir un peu de ce retrait du voile [dès ce monde], ne pourra se faire qu’à un niveau inférieur à celui des prophètes, au prix de pénibles efforts et de risques immenses. Et ce, sans compter les menaces de perdition, les obstacles à surmonter, contre lesquels il devra se prémunir en s’efforçant de les éviter, comme nous l’avons vu[29].

II – 1 – 1. 3

الكلام[30] فيما نقل المتأخرون[31] اسم التصوف إليه والرد عليهم في ذالك اعلم أن مجاهدة الكشف كما قدمنا مشتملة على المجاهدة بين الأخرتين أعني مجاهدة الاستقامة ومجاهدة التقوى إذ هي مشروطة بهما فصارت حين إذ مشتملة على مجاهدة ورياضة ثم على مكاشفة ومشاهدة فلا جرم أن هذا العلم ينقسم إلى نوعين علم بأحكام المجاهدات والرياضة وشروطها ويسمى علم المعاملة وعلم برفع الحجاب وأحوال ما بعده ويسمى علم المكاشفة وعلم الباطن[32].

II – 1 – 1. 3.1

وتحقيقه أن القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة[33] بإخماد القوى البشرية ومحاذات جانب الحق به كما قدمناه يرتفع عنه الحجاب ويتجلى فيه النور الإلهي فتنكشف بذالك أسرار الوجود علوه وسفله وملكوت السموات والأرض وتتضح له معاني العلوم والصنايع وتنحل جميع الشكوك والشبه والمشكلات ويطلع على ضمائر القلوب وأسرار الوجود وتنكشف له المعاني المشتبهات الواردة في الشرع حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ما هي عليه من: ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وقضائه وقدره والعرش والكرسي واللوح والقلم والحكمة في خلق الدنيا والآخرة ووجه ترتيب الآخرة على الدنيا والمعرفة بمعنى النبوءة والوحي وليلة القدر[34] والمعراج[35]

---

30 Pérez intègre ici l'expression « troisième partie » qui ne figure pas dans le texte arabe.

31 Depuis l'introduction, nous traduisons ce terme utilisé dans le contexte des reproches de l'auteur envers la voie mystique de la levée du voile, par « extrémistes » et non par « modernes » (Pé)

32 Nouveau contresens de traduction de *La Voie et la Loi* sur le terme *bâṭin* qui est ici traduit par « intérieur » : « science de l'intérieur » (p.171) ; c'est bien sûr ici « science de l'occulte »

33 Jusqu'à l'extinction de toutes les forces humaines attachées à ce monde – comme nous l'avons vu.

34 *Layla al-Qadr* : citée dans la Sourate 97 *al-Qadr*, comme la nuit où le *Coran* est « descendu » ; généralement fêtée la vingt-septième nuit du mois du jeûne de Ramadan, même si certains savants considèrent qu'elle peut être n'importe quelle nuit impaire de la fin de ce mois.

35 (*al-Mi'râj*) : sujet à nombreux commentaires, cité dans le *Coran*, désignant le voyage nocturne du Prophète entre deux des mosquées les plus significatives de l'islam.

II – 1 – 1. 3 : Les deux voies du soufisme

Intéressons-nous à présent au[30] discours tenu par les soufis extrémistes[31] sur ce qu'ils entendent par le terme « soufisme », en opérant le glissement de voie que nous nous employons à réfuter. Sache que l'ascèse de la levée du voile englobe les deux autres combats sur soi qui la précèdent : la droiture et la piété, par lesquelles il faut passer car ils en sont les conditions préalables. Dès lors, la levée du voile désigne une illumination et une contemplation, mais aussi l'effort sur soi [préalable]. Il n'est donc pas surprenant que le champ d'investigation de la science du soufisme se divise en deux voies : la voie de la pratique de l'effort sur soi, qui en recouvre les règles et des conditions, dite « science des transactions » ; et la voie de la levée du voile et des états qui l'accompagnent, dite « science du dévoilement » ou « science de l'occulte[32] » [par laquelle nous allons commencer – *ndt*].

II – 1 – 1. 3. 1 : LA VOIE DE LA LEVÉE DU VOILE

Ce qu'englobe [la voie mystique du soufisme] est bien spécifique quant à la façon de purifier l'âme et de la débarrasser des traits blâmables[33]. [D'après elle,] une fois les forces humaines éteintes, l'âme se trouve exposée au Vrai ; le voile se lève et la lumière de Dieu l'illumine. C'est ainsi que les secrets de la vie sont révélés à l'âme – de cette vie et de l'au-delà – sur tout ce que renferme le monde de l'invisible des cieux et de la terre. Les vérités essentielles, d'ordre scientifique ou non-scientifique, lui deviennent limpides. Ses doutes et ses incertitudes se résolvent. L'âme parvient à saisir de façon intuitive ce qui se trouve enfoui au plus profond des cœurs. Les secrets de la religion et des textes sacrés s'éclairent ; l'âme arrive à la connaissance de toutes les réalités de l'existence en elles-mêmes, dont : l'essence de Dieu, Ses attributs, Ses actes, Ses lois, Sa prédestination et Son destin, le Trône, le siège, la planche, le calame, la sagesse de la création du monde d'ici-bas et de l'au-delà, et comment ils se correspondent ; la connaissance du sens de la prophétie, de la Révélation, de la nuit du destin[34], du voyage nocturne du Prophète[35] ;

[22b]

ومعرفة الملائكة والشياطين وعداوة الشياطين للأنس ولقاء الملائكة للأنبياء وظهورهم لهم ووصول الوحي إلى النبي وكرامة الولي وطريق المجاهدة وتزكية القلب وتطهيره ومعنى القلب والروح ومعرفة الآخرة وأهوال القيامة من الصراط[36] والميزان[37] والحساب[38] والحوض[39] والشفاعة وعذاب القبر والجنة والنار والعذاب والنعيم ومعنى[40] لقاء الله عز وجل والنظر إليه والقرب منه وقربه سبحانه إلى[41] عبده وجميع ما كان يسمع من الأسماء ويتوهم لها معاني مبهمة غير متضحة. فعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء[42] عن القلب[43] حتى تضح جلية الحق في هذه الأمور كلها إيضاحا يحصل به اليقين الذي يجري مجرى العيان من غير تعلم ولا اكتساب.

II – 1 – 1. 3.2

وهذا كله[44] ممكن في حق هذه اللطيفة الربانية كما قدمناه المستودعة[45] في هذا

---

36 Ce serait une sorte de corde de funambule très ardue, l'une des épreuves après la mort.

37 métaphore coranique, qui existe aussi au sens propre de la balance qui sert à peser la marchandise ;

38 La reddition des comptes désigne le Jour Dernier où chaque âme « aura à répondre de ce qu'elle aura accompli » *Coran* (**2** , 254) (**3,** 30) etc. ; cette reddition s'inscrit dans l'exégèse morale du *Coran* de la gestion du dépôt de confiance (*amâna*) de la responsabilité morale, comme la restitution de ce dépôt, le bilan du vicariat de l'homme sur terre (*infra*)

39 *al-ḥawḍ* : Le bassin où se désaltèreront les plus pieux dans l'attente de la reddition des comptes ; il est dit que chaque prophète aura son propre bassin pour désaltérer sa communauté ; celui du Prophète a pour nom *al-kawtar* ; selon certains, il ne se trouve ni au paradis ni en enfer mais dans « l'espace intermédiaire » (*barzakh*) qui pour certains correspond à la notion de « purgatoire » (que d'autres assimilent à ce qu'en dit la Sourate 7 *al-A'râf* traduite parfois par « Purgatoire » mais aussi par « Les Limbes » par Ham. qui déclare le terme arabe « intraduisible »).

40 *m'arifa* et *ma'ana*, qui ont d'habitude des connotations différentes mais dans ce contexte, désignent la compréhension spécifique de notions inaccessibles au sens commun : *infra*

41 **Ne figure dans aucun autre manuscrit hormis Pr**

42 *ghiṭâ'* : Ibn Khaldûn varie les termes pour « voile » au sens d'écran, de couverture, drap, ici au sens figuré de proximité : c'est le « voile métaphysique soufi » sur lequel il va revenir en l'opposant au « voile des apparences » des attraits de la vie de ce monde et des passions humaines : cf. *supra*

43 *Litt*. « cœur » mis ici pour l'âme, **précision qui ne figure que dans notre manuscrit Pr**

44 ***Présent uniquement dans Pr,*** nous soulignons, ainsi que la phrase suivante (cf. note suiv.)

45 ***mustawada'* : terme coranique difficile *présent uniquement dans Pr*, par lequel l'auteur résume la Partie I et son exégèse de l'*amâna*, assimilé au « bienfait divin »** : « pour certains il s'agirait du ventre de la mère, du tombeau… » (Ham.) Associé à un autre mot, lui aussi délicat : *mustaqarr*, il s'applique aux hommes *Coran* (**6**, 98), et aux animaux *Coran* (**11**, 6). Chaque créature a sa propre façon d'adorer Dieu par le « dépôt » qui lui est propre : chaque créature est dépositaire de sa propre façon d'adorer Dieu (qu'on ne comprend pas forcément) et doit honorer ce dépôt : *mustawada'*

[22b]

la connaissance des anges, des démons et de leur hostilité envers la nature humaine, des relations des anges avec les prophètes et de la façon dont ils leur apparaissent, la venue de la Révélation au Prophète, le prodige de sainteté, l'ascèse spirituelle de l'assainissement et la purification de l'âme ; la signification du cœur et de l'esprit ; la connaissance de la vie de l'au-delà et des circonstances de la résurrection finale dont : la traversée *post mortem* du *Ṣirâṭ*[36], la balance[37], la reddition des comptes[38], le bassin[39], l'intercession [du Prophète], le supplice du tombeau, le paradis, l'enfer, le châtiment et la béatitude ; la compréhension de ce que signifie[40] la rencontre avec Dieu, la vision qu'en aura Son serviteur, sa proximité avec Dieu, et celle de Dieu avec lui, qu'Il soit glorifié[41] ; et tous les termes dont le musulman entend parler sans arriver à leur prêter autre chose qu'un sens approximatif et relativement imprécis.

Ainsi donc, [la voie mystique du soufisme, dite aussi] science du dévoilement se rapporte à tout ce qui est censé faire disparaître le voile[42] *qui recouvre l'âme*[43], pour que lui apparaisse avec précision l'éclat de la Vérité en toutes choses, d'une netteté si grande qu'elle entraîne la certitude, aussi réelle que ce que l'œil voit naturellement et sans effort d'acquisition.

II – 1 – 1. 3. 2 : LA VOIE DU COMBAT DANS L'ÂME

Mais en réalité, **tout**[44] ce qui tient à la purification de l'âme doit s'entendre d'après le véritable sens à accorder au bienfait divin, tel que nous l'avons défini. Le bienfait divin désigne **ce dont l'homme est dépositaire *(mustawada')*[45] au sein de son armature sensible** et qui se trouve soumis aux pollutions inhérentes au corps charnel et aux caractéristiques de la nature humaine formant sur lui comme un voile [en ce désigné le voile des apparences mondaines et des passions déviantes, et non le voile métaphysique de la gnose soufie ; de ce fait, la bonne voie à suivre pour ôter ce « voile » n'est pas la voie mystique du soufisme appelée « science du dévoilement », mais la voie morale, dite « science des transactions » – *ndt*].

الهيكل الجسمي وإنما حجبها عن ذالك ما تلوثت به من توابع البدن وصفاته البشرية. وعلم المعاملة الذي هو علم طريق الآخرة هو العلم بكيفية تطهير القلب[46] من الخبائث والكدرات بالكلف عن الشهوات وإخماد القوى البشرية بقطع جميع العلايق البدنية والاقتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم فبقدر ما ينجلي من القلب ويحاذي به شطر الحق تتلألأ فيه حقائقه وهذه هي الرياضة والمجاهدات التي قدمنا ذكرها. فأما علم المعاملة فهي على صفين لأن مطلوب السالك :

II – 1 – 1. 3. 2.1

إن كان النجاة فقط وإن لم يترق بهمته إلى الأعلى منها فهذا يكفيه الورع ومجاهدة القلب[47] على مقتضى الوقوف عند حدود[48] الله في أعماله الباطنة والظاهرة[49] وهذا فقه الباطن الذي ذكرنا أنه كان يسمى تصوفا في [الصدر] الأول قبل ترقي الهمم إلى مجاهدة الكشف وكتاب هذه الطريقة المشهور فيها هو كتاب الرعاية[50] للحارث بن

---

désigne la façon d'honorer le dépôt dont chacun est dépositaire : pour l'homme ce dépôt est l'*amâna* assimilé à l'âme, bienfait divin dans la façon propre à l'homme d'adorer Dieu, de mener à terme son existence à la place qui lui est dévolue dans l'enchainement des causes, selon un but fixé d'avance » *mustaqarr* dans « la façon d'honorer la charge dont il est dépositaire » *mustawada'* Et *mustaqarr Coran* (**54**, 3) va avec '*amr* (chose ou ordre) : « chaque commandement ne demande qu'à se poser » (Ham.) « chaque chose arrivera à son terme [et son but] » (Med.) « Mais tout ordre d'Allah est péremptoire » (Med. nouvelle trad.). « toute chose a son terme fixé » (Ed. d'Ennour). Les choses ont leur façon d'adorer Dieu, qui nous échappe *Coran* (**17**, 44) : { Et il n'est chose aucune qui ne chante sa pureté en Le louant. Mais vous ne comprenez pas leur chant} (Ham.), { Et il n'existe rien qui ne célèbre Sa gloire et Ses louanges. Mais vous ne comprenez pas leur façon de Le glorifier} {vous n'êtes pas à même de percevoir l'expression de leur adoration} ». Le corps sert de réceptacle à l'âme, bienfait divin ; elle vient prendre ses dispositions sur terre, à l'occasion du passage à l'acte de l'intention – qui seront, dans l'au-delà, « les dispositions du bien et de la félicité, ou du mal et des tourments » (cf. infra), « réceptacle » au sens coranique du lieu de dépôt de l'a*mana*, de la responsabilité morale, dont l'homme, ce malheureux, a accepté de porter la charge morale individuelle (*taklîf*) : *Coran* (**5**, 105), (**4**, 83), (**2**, 48), (**17**, 13), (**16**, 111), (**10**, 30)…

46 *Litt*. le cœur

47 *Litt*. *mujâhada al-qalb* « combat du cœur » combat dans l'âme [*jihâd al-nafs*] des pieux ancêtres.

48 *ḥudûd* : terme coranique récurrent (cf. Partie I) : cf. la « communauté du juste milieu » qui « appelle au bien, ordonne le convenable et interdit le blâmable » *Coran* (**2**, 143) (**3**, 104) (**4**, 14)

49 (*bâṭin*, *ẓâhir*) (intériorité, formes extérieures) au sens moral appliqué aux actes : cf. Partie I.

50 *al-Ri'âya li-Huqûqi Llâh : Ri'âya* aussi traduit *Observance* ; considéré « le premier manuel de vie intérieure que l'islam ait jamais produit » (*infra*) *Litt*. « Que Dieu l'agréé », formule rituelle implicite (cf infra). Muḥâsibî signifie Celui qui « est en compte avec lui-même », « demande des

La science des transactions s'entend véritablement comme la science du cheminement vers l'au-delà, car elle incarne la bonne méthode à suivre pour purifier l'âme[46] des effets néfastes des actions basses et honteuses, tout en récoltant les effets bénéfiques du bien-agir. Elle prescrit de suivre l'exemple des prophètes dans leurs enseignements qui incitent à se préserver de l'ardeur excessive des désirs et des puissances humaines afin, comme eux, de couper les ponts d'avec ce pour quoi le corps éprouve un attachement excessif. De là, et dans la mesure où, en menant la discipline intérieure de l'effort sur soi dont nous avons parlé, l'âme resplendit et se tourne vers la Vérité, il peut alors être dit que les vérités divines brillent en elle.

En examinant précisément la « science des transactions », nous constatons que celle-ci se décompose en deux branches, qui dépendent de l'objectif poursuivi.

II – 1 – 1. 3. 2.1 : La voie pure

Si l'objectif poursuivi est le salut et rien d'autre, sans chercher à aller plus loin – alors, la conscience morale (*wara'*) préside à l'effort sur soi du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*)[47] qui consiste à agir sans enfreindre les limites[48] que Dieu a posées au niveau de l'intériorité et des formes extérieures[49] en suivant les règles de la loi morale et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâtin*), qui portait le nom de soufisme (*taṣawwuf*) chez les premiers soufis, avant que les aspirations mystiques de certains n'en fassent dévier le sens, pour lui faire désigner la levée du voile, comme nous l'avons dit plus haut. Le livre majeur traitant de la voie de la conscience morale, célèbre parmi les connaisseurs, s'intitule *Du respect des droits de Dieu* (*Ri'âya*) de MUHÂSIBÎ.[50] **[68]**

أسد المحاسبي رضى الله عنه. **[ص68]**

II – 1 – 1. 3. 2.2

وإن ترقى المريد بهمته إلى طلب السعادة الكبرى والفوز[51] بالدرجات وتحصيل وسائلها التي هي الاستقامة وكشف الحجاب في حياته الدنيا فلابد له من معرفة اصطلاحات القوم وآدابهم وأحكامهم وكيفية مجاهداتهم وسبيل تعليمهم ومراتب المجاهدات والمقامات وكيف تختلف المجاهدة الواحدة باختلاف المقامات والأخذ بأقوالهم في ذلك كله والتقيد للاقتداء بهم وهذا هو الذي غلب فيه اسم التصوف وكتاب هذه الطريقة رسالة الأستاذ أبي القاسم القشيري وفي المتأخرين كتب عوارف المعارف للسهروردي.

II – 1 – 1. 3. 2.3

ولما كانت مجاهدة الكشف مشروطة بمجاهدة الاستقامة[52] ومجاهدة التقوى احتاج طالب الكشف إلى أحكام المجاهدة كلها فجعل الغزالي في كتاب الإحياء مشتملا على الطريقتين[53] : طريقة[54] الورع وفقه الباطن الذي تضمنه كتاب الرعاية[55] وطريق الاستقامة ومجاهدة الكشف الذي تضمنه كتاب الرسالة للقشيري[56].

---

comptes » à son égo, qui « compte » les mots qui sortent de sa bouche « soucieux de ne pas prononcer une parole qui puisse être retournée contre lui »

51 *al-faouz*, succès, réussite désigne le [grand] succès, l'entrée au paradis et/ ou de l'accès à la proximité de Dieu, qu'on ne peut concevoir, en ce monde : l'obtention de la satisfaction de Dieu et « bien davantage encore », « un surcroît de Sa Grâce ». *Coran* (**10**, 26) (**24**, 38) (**4**, 173) (**5**, 115) …

52 La droiture fait partie de la voie morale du soufisme (*fiqh al-bâṭin*) ; mais quand elle est aux côtés de la levée du voile, elle fait partie de la branche mystique hétérodoxe : tel est le paradoxe.

53 Duel arabe de *ṭariqa* « voie » : les « deux voies » du soufisme, parfaitement clair. Nous soulignons.

54 *ṭarîqa* : « voie » : appliqué à la voie morale de la loi morale : on a ici confirmation, sur le plan formel, du dédoublement de la voie du soufisme Ce point a été méconnu par tous, dont le traducteur de *La Voie et la Loi*, dont le titre forgé est définitivement disqualifié ici, puisque ce n'est pas de *La* Voie (du soufisme) dont parle le *Shifâ'*, mais *Des* Voies ! (*infra*)

55 *al-Ri'âya li-Huqûqi Llâh* d'al-Muhâsibî. Son éditeur français (cf. biblio) dit de lui : « Faute sans doute de trouver dans ses écrits la moindre trace d'ivresse mystique […] on a parlé d'al-Muhâsibî comme d'un soufi 'raisonnable' ou 'modéré', voire 'plus prudent' que ses semblables ». Notre auteur propose de changer de terminologie et appelle « loi morale » (*fiqh al-bâṭin*) ce « soufisme raisonnable » ou « modéré » qui n'est pas (ou plus) du soufisme Ce changement de terminologie n'est donc pas une innovation pour l'auteur mais un retour aux sources par le réexamen des textes.

56 *al-Risâla fî 'ilm al-Tasawwuf* Le nom de l'auteur ne figure que dans Pr

II – 1 – 1. 3. 2.2 : La voie mixte

Quant au cas où l'ascète entend poursuivre sa quête jusqu'au bonheur suprême et au « grand succès »[51], par la conquête des plus hauts degrés, alors, la réussite est conditionnée à la poursuite de l'effort sur soi de la droiture – puis du dévoilement dès ce monde. Dans ce cas, le soufi devra apprendre les termes techniques des confréries, les comportements qu'elles reçoivent, leurs règles de vie, la façon dont elles conduisent leurs ascèses, et dont elles les enseignent. Il devra aussi en connaître les degrés, leurs différentes stations et combien chacune d'elles comporte de degrés. Il lui faudra enfin calquer son cheminement ascétique sur le leur, en adoptant leurs doctrines. Tout cela a fini par prendre le nom de soufisme.

Le livre majeur sur cette voie est l'*Épitre sur la science du soufisme (al-Risâla fî 'ilm al-Tasawwuf)* de QUSHAYRÎ et plus récemment, *Bienfaits des Connaissances ('Awârif al-Ma'ârif)* de SUHRAWARDÎ.

II – 1 – 1. 3. 2.3 : Les deux voies

Étant donné que l'ascèse de la levée du voile est subordonnée à la réussite préalable des deux ascèses de la piété et de la droiture[52], le novice se doit de maîtriser l'ensemble de leurs dispositions. C'est pourquoi, l'ouvrage de GHAZÂLÎ intitulé *Revivification des sciences de la religion* (*Iḥyâ'*), intègre **les deux voies du soufisme[53]**.

D'une part, le soufisme se compose de la voie[54] de la conscience morale (*wara'*) et de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*), selon ce qu'en dit MUHÂSIBÎ dans son livre *Du respect des droits divins*[55] et d'autre part, de la voie de la droiture poursuivie par le dévoilement, selon les termes de QUSHAYRÎ dans son *Épitre sur la science du soufisme*[56].

II – 1 – 2

وأما علم المكاشفة الذي هو ثمرة المجاهدات ونتيجتها فلم يكن سبيل إلى الخوض فيه وقد حذر القوم رضي الله عنهم عن الخوض فيه وإيداعه الكتب أو الكلام في شيء منه إلا ما يدور بينهم في المفاوضات على سبيل الرمز والإيماء تمثيلا وإجمالا ولا يكشفون لغيرهم شيئا من معانيه علما بقصور الإفهام عن احتماله ووقوفا مع حدود الشريعة في الأخذ بما لا يعني[57] وأدباً مع الله تعلى في صدق أسرار الربوبية وإن صدر عن أحد منهم كلمة من ذالك على سبيل النذور سموه شطحا بمعنى أن حال الغيبة والسكر استولت عليه حتى تكلم بما ليس له الكلام به[58] كما نقل عن أبي يزيد في قوله سبحاني ما أعظم شاني وقوله خضت[59] بحرا وقف الأنبياء بساحله وقول رابعة لو وضعت خماري[60] ما بقي بها أحد[61] وأمثال ذلك كثير[62]

[23b]

فاعلم أن الخوض في هذا الفن من الأقوال محظور[63] من وجوه:

---

57 Cf. le *ḥadith* n°12 des *Quarante* de Nawâwî sus-cité

58 On retrouve Ibn Khaldûn philologue dans le *Shifâ'* (cf. *infra* et *supra*)

59 Différence entre les manuscrits : (خضت) dans Pr et (جزت) chez BT

60 Différence entre les manuscrits (على النار) est ajouté dans R2 où en revanche ne figure pas (كثير) à la fin de la phrase ; le mot arabe pour voile est ici (خمار) *khimâr* et non pas *hijâb*

61 « Si je déposais mon voile, il n'y subsisterait plus personne »(Pé) Cette traduction est incompréhensible pour le lecteur français ! La « levée du voile » est une vision sous emprise, le « voile » au sens métaphysique s'entend dans un sens bien spécifique, qui n'a rien à voir avec la façon d'ôter ou d'enlever un voile en tissu ! Ce « voile » métaphysique conduit celui qui est sous son emprise à un état mystique censé lui permettre d'accéder à la vision de la face de Dieu, un état dans lequel il est vu de l'extérieur comme fou, ou « ivre » Cf. *infra* [19b] et note suivante

62 Cette idée figure dans l'additif de la *Muqaddima* : « Ce à quoi tout cela mène c'est à la certitude qu'au-delà de ce stade il y a quelque chose qui échappe au langage et dont on ne peut rien savoir. […] C'est ce qui a d'ailleurs conduit aux fameuses déclarations [de certains soufis] » *ibid*., p. 935. Pour « stade » : *maqâm* ? ou *ṭawr* qui est une différence de nature (donc de dimension). Il existe aussi *marâtib* (sing. *martaba*) traduit par « niveau », ou « rang » ou « degré ». De l'importance de ces termes dans le lexique khaldounien dépend la mise en évidence de la dimension morale (Cf. Commentaire)

63 *Différence Pr/ BT qui provient d'une usure de Pr à cet endroit* ; cette réflexion sur le langage n'a pas été relevée jusqu'à présent, c'est bien dommage ! En effet, Pérez ne voit cette interdiction que « de type juridique » lié à la « doctrine mâlikite » (*ibid*., note 120, p.278)

II – 1 – 2 : Les abus du dévoilement

Mais la levée du voile dès ce monde vue comme le fruit et l'apogée de l'ascèse de l'effort sur soi, est d'un accès impossible, ne serait-ce que par la faute des adeptes eux-mêmes – que Dieu leur pardonne – parce qu'ils [n'ont pas été en mesure d'en indiquer le chemin ; au contraire, ils] ont vivement déconseillé de consigner tout cela dans des livres, tout comme d'en parler, de quelque façon que ce soit, hormis ce qui s'en dit entre eux dans le secret de leurs échanges privés – et qui plus est, à titre général, sous forme imagée, par des symboles ou des allusions. Si les adeptes ne laissent rien filtrer des dispositions de leur ascèse, à personne d'autre qu'eux, c'est parce qu'ils savent bien que l'esprit humain se trouve dans l'incapacité de les supporter. Et ils tirent prétexte de ce qu'il est prescrit au sujet de la belle pratique de la loi divine, qui conseille aux gens de laisser de côté ce qui ne les regarde pas[57], pour ne pas révéler ce que Dieu a bien voulu leur confier des secrets de Sa gouvernance, en pensant agir selon ce qu'Il attend d'eux. Si par mégarde, des propos viennent à leur échapper, ils les mettent sur le compte de l'état extatique – à savoir l'état spirituel d'absence au monde, assimilable à une forme d'ivresse, qui s'emparent d'eux, les poussant à s'exprimer, malgré eux, sur des choses au sujet desquelles il n'existe pourtant pas de mots**[58]**.

Par exemple, on rapporte qu'ABÛ YAZÎD [BISTÂMÎ] s'est exclamé : « Gloire à Moi ! Personne ne saurait égaler ma grandeur ! », ou encore « J'ai plongé[59] dans une mer où les prophètes eux-mêmes n'ont pas pu plonger, car ils sont restés bloqués sur le rivage ! ». De même, lorsque RÂBI'A a déclaré : « Si je découvrais aux autres ce que j'ai vu sous l'emprise de mon voile métaphysique[60], personne ne saurait y résister »[61]. Et il en existe *bien d'autres*[62].

[23b]

Sache que s'aventurer dans l'art d'une telle rhétorique est impossible[63] à maints égards, [et pour trois raisons principales – *ndt*].

II – 1 – 2. 1

أولها [ان] العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة لا بل مفقودة لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس أو متخيل أو معقول تعرفه الكافة إذ اللغات تواضع واصطلاح فلا توضعإلا للمعروف المتقاصد\ المتعاهد[64] فأما ما ينفرد بإدراكه الواحد مع الأعصار والأجيال[65] فلم يوضع له ولا يصح أيضا التجوز بهذه الألفاظ إلى تلك المعاني حتى يقال يعبر عنها بهذه الألفاظ على طريق المجاز إذ التجوز إنما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة ما وللأنسبة وجه بين عالم الملكوت وعالم الملك ولا بين عالم الغيب وعالم الشهادة[66] فإذا العبارة عن احوال عالم الملكوت متعذرة أو مفقودة فكيف يتكلم بما لا يفهم[67] فضلا عن أن يودع الكتب وإن صاروا إلى ضرب الأمثال[68] والقنوع بالإجمال فسبيل متهم.

II – 1 – 2. 2

وثانيها أن الأنبياء صلوات الله عليم هم أهل المكاشفة والمشاهدة بالأصل.

---

[64] *Différence Pr/ BT*

[65] *al-'ajîâl* : la réflexion à l'échelle des générations se trouve dans la *Muqaddima*, sur la durée des civilisations et l'histoire ; notre auteur en fait ici un critère de l'objet du langage qui lui sert à exprimer des notions pérennes à l'échelle de plusieurs générations et non des ressentis isolés. La figure d'Ibn Khaldûn philologue dans ce Traité applique au langage la réflexion sur les générations. Pour lui, la forme d'universalité du langage ne se situe pas dans un langage universel, mais dans l'objet du langage en lui-même. Les mots, dans toutes les langues du monde, doivent être capables de traverser les époques et de parler aux hommes à l'échelle des générations, et non pas d'un seul individu isolé dans le temps.

[66] *Litt*. Monde du Royaume invisible (*Malakût*) et le Monde du Royaume des choses sensibles (*Mulk*), le Monde de l'Inconnaissable ('*Alam al-Ghayb*) et le Monde visible ('*Alam al-shahâda*).

[67] L'âme raisonnable de l'homme (النفس الناطقة Dozy) est capable d'exprimer en langage clair ce qu'elle conçoit par la raison – idée exprimée par Nicolas Boileau (1636 – 1711) : « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement et les mots pour le dire arrive aisément ». Ibn Khaldûn décourage ainsi tout essai d'interprétation ésotérique des textes. Comme il le répète dans ce Traité, le *bâtin* de la loi divine n'est pas un prétendu sens ésotérique mais l'intériorité de ses règles qui s'adressent au for intérieur pour la conduite du combat dans l'âme en vue du redressement du comportement selon les « hautes valeurs morales », comme le pratiquaient les trois premières générations de « pieux ancêtres » (*salaf*) en suivant l'exemple du Prophète dont le comportement incarnait « le *Coran* en marche » selon la tradition célèbre de l'épouse Aïcha (cf. Partie I du Traité).

[68] cf *Coran* (**16**, 112)

II – 1 – 2. 1 : L'objet du langage

Tout d'abord, il est très difficile et même hors de portée [du langage humain] d'arriver à exprimer de façon claire et précise ce qui peut être perçu sur les notions d'émergence des lumières des vérités du monde de l'invisible. En effet, les mots, dans toutes les langues du monde, n'ont été institués que pour exprimer des notions courantes relevant des choses sensibles, de l'imaginaire, ou du conceptuel, susceptibles d'être connues par tous. Les langues présentent comme caractéristique d'être d'un usage accessible à tous, et de respecter des conventions communes. Ainsi, les langues existent dans l'objectif[64] d'exprimer ce qui peut être connu par tous les hommes, et non pas à titre individuel, par un individu isolé dans le temps, toutes époques et générations[65] confondues. De plus, il est inexact d'espérer élargir l'emploi des mots jusqu'à leur donner un sens dont on pourrait s'accorder à dire qu'il reflèterait par la voie métaphorique les notions d'émergence des lumières des vérités du monde de l'invisible. Car ce type d'élargissement ne se pratique qu'après avoir pris en compte une signification perceptible par tous, ou bien une certaine forme de rapport direct. Or, il n'existe absolument aucune proportion, ni aucune règle analogique possible entre le Monde de l'Ordre et le monde sensible, entre l'inconnu de l'au-delà et ce qui est connu ici-bas[66]. C'est pourquoi, les mots adéquats pour exprimer les états du Monde de l'Ordre sont malaisés à trouver, voire hors de notre portée. Comment donc les adeptes du soufisme pourraient-ils arriver à parler de ce qu'ils ne parviennent même pas à comprendre[67] ? Et, à plus forte raison, comment pourraient-ils écrire des livres qui en parlent ? En conséquence, si la seule alternative consiste à s'exprimer par des paraboles, des exemples frappants[68] ou à se contenter de généralités, il s'agit de l'expédient d'une voie bien discutable !

II – 1 – 2. 2 : Le privilège des prophètes

En deuxième lieu, les prophètes, fondamentalement, sont les bénéficiaires de la levée du voile et de la contemplation.

II – 1 – 2. 2. 1

إذ هي لهم جبلة وطبيعة واللمحة التي تحصل لغيرهم من ولي أو صديق هي بتكلف واكتساب[69] واطلاع النبي على احوال الملكوت[70] أكمل من اطلاع العارف والولي بل لا نسبة بينهما[71] .

II – 1 – 2. 2. 2

وهم قادرون على التعبير عن ذالك بإمداد الله إياهم بنوره وهم مع هذا لم ينقل عنهم وقد **سئل**[72] رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الروح[73] فقال[74]

[54] قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا

وقد جعل علماء اليهود[75] الناس سألوه عن الروح من علامة نبوته وصدق مدعاه ان لا يجيب عن ذالك وإنما دعا الأنبياء الكافة إلى النجاة ونبهوا على تفاوت الدرجات وأوموا إلى شيء من أحوال عالم الملكوت دعت الضرورة إليه في عقائد الإيمان من أمور الصفات وأحوال القيامة تعين حمل بعضها على الظاهر في عالم

---

[69] Ces deux racines arabes (d'où sont issus *kasaba* et *mukallaf*) selon *Coran* (**2**, 225) (**6**, 158) renvoient à ce que l'homme acquiert sur terre, *Coran* (**2**, 76) interroge sur ce genre d'incohérence (d'absence d'accord dirait notre auteur) et d'inconscience : Êtes-vous dépourvus de raison (*'aql*) ? Et la note du traducteur précise « autre sens : êtes-vous inconscients du résultat de votre comportement ? »

[70] *aḥwâl al-malakût* : en Partie I *malakût* est mis en synonyme de *'alâm al-'amr* Monde de l'Ordre

[71] Voir le « presque » du livre du philosophe à tendance soufie ABUBACER (*Ibn Tufayl*), où *Açal*, élevé au rang de « saint », accède à une illumination « presque » au niveau de celle *d'Hay ben Yaqẓan* qui incarne une forme d'impeccabilité : ici ce n'est pas « presque » mais un écart infranchissable.

[72] Allusion au *sâ'il* du titre où l'âme entre donc dans l'objet du questionnement.

[73] *ruḥ* : L'un des quatre « organes » de « l'appareil » de l'âme « bienfait divin »

[74] *Coran* (**17**, 85) il s'agit à la fois d'un verset coranique et d'un *ḥadith* qui le cite.

[75] Sahih al-Bukhari (125 / 127) Tirmidhi (Hadith 3140/ 3433) : l'histoire porte sur des gens qui cherchaient à mettre en défaut le Prophète. Ils sont allés chercher de l'aide auprès de savants juifs de Médine qui leur dirent de lui poser trois questions : 1) concernant un groupe de gens dans le passé [« Qui étaient les gens de la Caverne ? »], 2) un homme ayant parcouru la terre du levant au couchant [« Quel est le nom de ce roi qui a parcouru la terre du levant au couchant ? »], et 3) « Qu'est-ce que l'esprit [l'âme] ? ». « S'il répond à deux questions seulement et laisse la troisième à la science divine, il est bien un prophète envoyé de Dieu ». Les deux premières questions sont évoquées dans la Sourate La Caverne *Coran* (**18**, 13-98) à propos d'un groupe de jeunes gens endormis par Dieu dans une caverne pendant 300 ans (ou 309 ans suivant le calendrier des mois lunaires ou solaires) et réveillés ensuite, et à propos d'un roi nommé DHÛ AL-QARNAYN, qui a arbitré les désordres créés par deux peuples anciens, les YA'JÛJ et les MA'JÛJ ; et la dernière question, qui portait sur l'âme est au verset de Coran 85 de la Sourate 17 *Le Voyage Nocturne*.

II – 1 – 2. 2. 1 : L'IMPECCABILITÉ

En effet, ce qui appartient en propre à la constitution naturelle des prophètes, tout autre qu'eux ne peut en obtenir qu'un bref aperçu, que ce soit les saints ou bien les plus vertueux des « véridiques » par voie d'acquisition ou de bonne moralité[69]. L'initiation des prophètes aux états du Monde de l'Ordre[70] est la plus parfaite, par rapport aux saints et aux gnostiques, dont l'initiation reste sans commune mesure[71] avec la leur.

II – 1 – 2. 2. 2 : LE SIGNE DE LA PROPHÉTIE

En outre, les prophètes sont capables de parler en termes appropriés de tout ce que Dieu leur a révélé, en les éclairant de Sa lumière – sauf sur l'âme, où rien ne nous a jamais été rapporté, de leur part. Au contraire, lorsque le Prophète fut interrogé[72], un jour, à propos de l'âme[73], il répondit [par ce verset][74] :

[54] « Dis : l'âme procède de l'ordre exclusif de mon Seigneur et il ne vous en a été donné que peu de science. »

[Comme le rapporte la tradition], certains savants juifs[75] ont un jour questionné le Prophète à propos de l'âme, et ont obtenu, en guise de réponse : « L'âme procède de l'ordre exclusif de mon Seigneur ».

Or, ils avaient préalablement posé comme signe de sa prophétie et de la véracité de sa mission qu'il s'abstienne de répondre à cette question. Les prophètes se sont contentés d'appeler les foules au salut, en attirant leur attention sur les différents degrés [de félicité au paradis]. Quant au paradis lui-même, ils n'ont évoqué, et de manière allusive, que les aspects nécessaires aux dogmes de la foi, tel que les attributs divins ou les circonstances de la résurrection.

الملك كأحوال القيامة[76] وعد بعضها من المتشابه[77] كما في كثير من الصفات وقد عد بعض العلماء[78] كل ذلك من المتشابه فما ظنها بغير الأنبياء ممن لا يطمع في مداركهم ولا يرد على حوضهم ولم تدعه ضرورة التبليغ **[ص69]** إلى النطق[79] به.

II – 1 – 2. 3

وثالثها[80] أن العلوم والمعارف بحسب نظر الشرع تتقسم إلى

[début partie tronquée de R2]

محظور غير محظور[81] والقاعدة المستقرات من **الشريعة**[82] أن كل ما لا يفهم **المكلف** في معاشه ولا في دينه[83] فهو مأمور بتركه[84]. قال صلى الله عليه وسلم :

[55]من خير اسلام المرء تركه ما لا يعنيه

قيل هذا الحديث ثلث الدين[85]. فما يهم المكلف في دينه أو معاشه[86] فغير محظور وربما تنتهي الأهمية فيه إلى الوجوب ومن هذا العلم بفروض الأعيان[87] إذ هواهم

---

[76] Il s'agit peut-être d'une allusion aux paraboles sur la terre qui meurt l'hiver et renaît au printemps *Coran* (**10**, 31) (**41**, 39) (**65**, 11) ; (**30**, 50) etc.

[77] *mutashabih : Coran* (**2**, 25) vise une ressemblance dans la forme, quelque chose d'approchant par recoupements mais qui n'est pas équivalent, à la différence de *mithla Coran* (**2**, 106)

[78] En tant que grand cadi, notre auteur connaît bien les divergences qui existent entre les oulémas.

[79] Nous soulignons la racine *NṬQ* : s'exprimer par la parole, avoir la faculté de parler : *Coran* (**51**, 23) La faculté de parler est l'un des signes de la vérité divine cf. Commentaire

[80] *i.e* : s'il est impensable de s'engager dans la voie mystique du soufisme, c'est parce que…

[81] *maḥzûr* : interdit, prohibé, illicite ; l'arabe part du négatif et le français du positif

[82] *charia*

[83] Cette règle générale, incite à élargir le sens de « *dîn* » au-delà de la seule « pratique religieuse » à « la pleine rétribution dans l'au-delà » selon Coran (*yaumi ad-dîn* : jour de la rétribution) (**1**, 4) où *dîn* figure dans ce sens, au jour de la pesée des bonnes œuvres, voir aussi *Coran* (**95**, 7)

[84] Afin de concentrer ses efforts sur ce qui lui permet d'améliorer ses chances de gains.

[85] Ce genre d'équivalences est fréquent : par exemple la Sourate 112 est dite valoir en mérite le tiers du *Coran*. Ce n'est pas pour éviter de lire le *Coran*, ou de connaître plus de *ḥadiths*, mais cela veut démontrer l'importance de certaines sourates ou traditions.

[86] *Litt*. : ce qui n'est pas découragé ; nous partons du positif, en français (cf. *infra*)

[87] *furûd al-a'yân*

Une partie de ces aspects peut être abordée à travers ce qu'il est possible d'en percevoir sur terre – comme ce qui est relatif à la résurrection[76] – et une autre partie ne peut être appréhendée que par recoupements et approximations[77], comme c'est le cas pour de nombreux attributs divins. Et encore, selon l'avis de certains oulémas[78], tout cela n'est qu'affaire d'approximations ! Que dire, alors, de ceux qui ne sont pas prophètes ? Ceux qui ne peuvent pas percevoir comme perçoivent les prophètes, ni s'abreuver aux sources du savoir dans le bassin qui les abreuve, ne peuvent pas prétendre se charger de diffuser ce savoir **[69]** jusqu'à parvenir à l'exprimer par les mots du langage[79] mieux que les prophètes eux-mêmes n'en ont été capables !

II – 1 – 2. 3 : L'écart d'avec la belle pratique de l'islam

En troisième lieu[80], du point de vue de la loi divine, les sciences et les connaissances se divisent

[début de la partie tronquée de R2]

entre celles qui sont licites ou illicites[81]. La règle que doit retirer de la loi divine[82] l'homme soucieux de sa vertu, est que tout ce qui ne lui permet pas de devenir meilleur, aussi bien dans ce qui l'amène à gagner honnêtement sa vie sur terre, qu'à gagner sa pleine rétribution dans la vie de l'au-delà[83], il se doit de le laisser de côté[84]. Le Prophète a dit :

[55] « Parmi les belles pratiques de l'islam, il y a, pour la personne, le fait de laisser de côté ce qui ne la concerne pas. »

Il est dit que le mérite de cette tradition équivaut au tiers de la religion[85]. Ainsi, ce qui est recommandé[86] à l'homme vertueux cherchant à maximiser ses chances de gains en cette vie et dans l'au-delà, est si important que, parfois, cela devient un impératif, relevant de ce qui porte le nom de « science des objectifs prioritaires »[87], reconnue de la plus haute importance par les textes eux-mêmes. À l'inverse, ce qui n'en relève pas, ressort, de façon implicite, comme étant fortement déconseillé – voire

بحسب الدين وما لا يهم المكلف في دينه ولا في معاشه تجده محظورا وتأمل قوله تعلى[88] :

{ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا} تجد رائحة الإنكار الدال على الحظر[89] وكذالك قوله تعلى[90] : {يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج} معناه أن الذي يهمكم من أمر الأهلة كونها معالم للحج[91] وهذا من أمور الدين أو معالم للناس[92] في مزار عهم ومتاجرهم وهذا من أمور المعاش وما سوى ذالك فلا حاجة لكم به ثم عقبه بذكر ما هو أهم وهو النهي عما كان بعض الحاج[93] يفعلونه في أحرامهم من هجر أبواب البيوت في الدخول وإتيانها من ظهورها ففي تعقيبه بهذا الحكم بعد الإضراب عن مقصود السؤال تنبيه وإيماء على حظر الشارع لذالك وطلب تركه **من المكلفين**[94].

---

[88] *Coran* (**17**, 85) la rédaction diffère, le verset étant coupé en deux dans BT et pas dans Pr.

[89] *ḥazr* : l'interdit a un objectif moral positif. *Coran* (**5**, 101) « *Ho, les croyants ! Ne posez pas de questions sur des choses qui, si elles vous étaient exposées, vous nuiraient* » (Ham.) « *Ô les croyants ! Ne posez pas de questions sur des choses qui, si elles vous étaient divulguées, vous mécontenteraient* » (Méd.) Ibn Khaldûn ne veut pas dire ici qu'il ne faut pas poser de questions ! Au contraire, il s'adresse au « questionneur » (*sa'il*) Sa priorité est de lutter contre la bigoterie du geste : cf. *supra*.

[90] *Coran* (**2**, 189) : Les notes indiquent que « *les pèlerins préislamiques, une fois sacralisés, ne se permettaient pas d'entrer dans la maison, avant d'avoir accompli le pèlerinage. En cas de besoin pressant, on inventa d'entrer par un autre endroit que la porte d'entrée* », par exemple une ouverture à l'arrière de la maison, ce qui explique l'expression « *par (le dos) l'arrière des maisons* » : l'homme moral n'a pas à s'imposer de contraintes bigotes superflues, inutiles à son objectif : ce n'est pas se préoccuper si l'on rentre dans les maisons par la porte d'entrée ou par une ouverture dérobée à l'arrière qui fera la différence au Jour de la Rétribution (**95**, 7) : ce sont les actes dont l'intention est la piété en vue d'obtenir aussi bien la « belle part ici-bas » que la « belle part » dans l'au-delà cf. *Coran* (**2**, 201). cf. commentaire.

[91] Il n'y a pas que pour le rite du pèlerinage que la lune joue un rôle : l'observation de la nouvelle lune, chaque année, détermine le début et la fin du jeûne du mois de Ramadan.

[92] De ce verset, le calendrier hégirien basé sur les cycles lunaires ressort du *Coran*

[93] Il s'agirait d'une pratique de l'ère préislamique où la Mecque était déjà lieu de pèlerinage : cf. notes préc.

[94] *mukallaf* : Nous soulignons l'opposition claire entre l'homme vertueux (*mukallaf*) et les soufis extrémistes (cf. note suiv.)

interdit – à l'homme vertueux, du fait que celui-ci n'a aucun gain à en attendre, ni en cette vie, ni dans l'au-delà.

Ainsi, médite le sens de ce verset [88] : « *Et ils t'interrogent sur l'âme. Dis : l'âme procède de l'ordre exclusif de mon Seigneur, et il ne vous en a été donné que peu de science* », qui est une mise en garde implicite pouvant aller jusqu'à suggérer une forme d'interdiction[89]. Tel est le sens de cet autre verset[90] : « *Et ils t'interrogent au sujet des nouvelles lunes. Dis : elles servent aux gens à compter le temps et aussi pour le pèlerinage* ». Sa signification est la suivante : « Ce qui doit vous intéresser dans les nouvelles lunes », dit ce verset, « tient à ce qu'elles vous servent de point de repère dans le temps, à la fois pour [les gains de la vie de l'au-delà par] l'accomplissement des pratiques religieuses, dont le pèlerinage, où les nouvelles lunes [jouent un rôle][91], et aussi pour [les gains de] la vie d'ici-bas, comme ceux d'entre vous qui prennent les nouvelles lunes comme repères [de calcul du temps][92] dans leurs travaux des champs ou dans leurs activités commerciales. Tout ce qui n'en relève pas, vous n'en avez pas besoin ».

En outre, plus significative est la suite de ce verset où Dieu dit quelque chose de plus important, à savoir l'interdiction d'un usage observé par certains pèlerins préislamiques[93] pendant leur période de sacralisation et qui consistait à éviter les portes d'entrée et à pénétrer chez eux, quand ils en avaient besoin, par des ouvertures dérobées, à l'arrière des maisons.

Ce qu'il faut déduire de la présence d'une telle interdiction, placée juste après le début de réponse sur les nouvelles lunes, et qui empêche ainsi de développer le cœur de la question initiale, est que cette interdiction a pour but d'alerter et de sensibiliser sur ce que, du point de vue de la loi divine, les hommes vertueux**[94]** se doivent de laisser de côté.

II – 1 –2.4

ثم إن قوما **من المتصوفة المتأخرين**[95] عنوا بعلوم المكاشفة وعطفوا على الكلام فيها وصيروها من قبيل العلوم والاصطلاحات وسلكوا فيها تعليما خاصا.

II – 1 – 2. 4. 1

ورتبوا الموجودات[96] على ما انكشف لهم ترتيبا خاصا يدعون فيها\فيه الوجدان والمشاهدة وربما زعم بعضهم في ذالك غير ما زعمه الآخرون فتعددت المذاهب واختلفت النحل والأهواء وما تباينت الطرق والمسالك وتحيزت الطوائف وصار اسم التصوف مختصا بعلوم المكاشفة والبحث على طريقة العلوم الاصطلاحية الكسبية عن أسرار الملكوت والابانة عن حقائق الوجود والوقوف على حكمته وأسراره.

[24b]

ثم يفسرون **المتشابه**[97] **في الشريعة** كالروح والملك والوحي والعرش والكرسي وأمثالها بما يتضح أو يكاد وربما يتضمن أقوالا منكرة ومذاهب مبتدعة[98] ككلمة

---

[95] soufis extrémistes : ce sont les soufis de la levée du voile ; depuis l'introduction, nous traduisons ce terme ainsi et non par « modernes » (Pé) Nous soulignons l'opposition entre les protagonistes des deux voies du soufisme, bien visible : d'un côté l'homme moral et de l'autre le soufi extrémiste.

[96] *mawjudât* : terme traduit par les *étants* dans le lexique de la *falsafa*, qui n'est pas le lexique moral du *Shifâ'*, où ce terme a plusieurs synonymes, dont *makûnât*, et qui signifie, ce qui existe, *les existants* ; on pourrait hésiter ici sur le lexique à adopter, étant donné que les théories soufies s'inspirent de la *falsafa*, comme l'auteur va le montrer.

[97] Expression d'un verset commenté par savants et philosophes, dont Ibn Rushd (Averroès) : *Coran* (**3**, 7) « *C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre : il s'y trouve des versets sans équivoque, qui sont la base du Livre, et d'autres versets qui peuvent prêter à d'interprétations diverses. Les gens, donc, qui ont au cœur une inclination vers l'égarement, mettent l'accent sur les versets à équivoque cherchant la dissension en essayant de leur trouver une interprétation, alors que nul n'en connaît l'interprétation, à part Dieu [et ceux]. Mais ceux qui sont bien enracinés dans la science [.Ils] disent : 'Nous y croyons : tout est de la part de notre Seigneur !' Mais, seuls les doués d'intelligence s'en rappelle*nt » (Méd). Notons l'expression « déviance, dévoiement » de « ceux qui ont un dévoiement au cœur » traduite aussi par « égarement » et à rapprocher de l'expression : « les cœurs des gens égarés [ou : en proie à l'égarement] ». Cet égarement est la « maladie » du cœur, « maladie de l'âme », la « maladie » morale que veut « guérir » le *Livre de la Guérison*. Quant au verset (**3**, 7), son interprétation elle-même est sujette à interprétation dans une mise en abîme où le verset qui parle des versets sujets à interprétation, se trouve, en lui-même, sujet à interprétation !

[98] *munkira* : l'illicite dans (*ḥalâl/ ḥarâm*) (*ma'rûfl munkar*) cf. *Coran* (**3**, 104) ; ce sont les « vices » du soufisme que dénonce le *Livre de Guérison*

II – 1 – 2. 4 : Le retour aux textes

Venons-en à la façon dont certains soufis extrémistes[95] se sont consacrés plus particulièrement à l'ascèse mystique de la levée du voile ; ils s'appliquèrent à disserter sur elle, la faisant évoluer jusqu'à ce qui, pour eux, constitue à présent une véritable « science » avec son lot de notions techniques et de méthodes d'enseignement spécifiques.

II – 1 – 2. 4. 1 : LES DÉFORMATIONS DE LA LOI ET DU CORAN

Les soufis extrémistes en sont venus à élaborer une classification des existants[96], résultat de leurs « révélations », en se prévalant de leur sensibilité mystique en matière de dévoilement. C'est ainsi qu'ils se sont mis à se concurrencer les uns les autres, avançant chacun des points de vue différents, dans une surenchère qui aboutit à la multiplication des écoles de pensées et à la disparité des sectes, affichant toutes des opinions plus fantaisistes les unes que les autres. Des divergences sont apparues entre les voies et les itinéraires mystiques, provoquant la distinction entre les sectes et leurs égarements.

Ainsi, le « soufisme » en est venu à s'appliquer en propre aux sciences du dévoilement, à sa recherche et à la méthodologie visant à connaître l'invisible et les vérités profondes de l'existence, jusqu'à percer à jour leurs moindres secrets et la forme de sagesse qui en découle.

[24b]

De cette façon, le soufisme a prétendu expliquer ce qui est sujet à interprétation[97] dans les textes sacrés, comme l'âme, la prophétie, le siège ou le trône divin, et d'autres notions du même ordre, par des choses incompréhensibles, ou presque. Ces élucubrations[98] échafaudées de toutes pièces sont élevées au rang de « doctrines », comme celles de la BÂTINIYYA, qui réfutent de nombreux versets du *Coran*, en déformant leurs objectifs.

Les soufis extrémistes travestissent les versets du *Coran* en les recouvrant du voile de leur interprétation allégorique, masquant le vrai

الباطنية في جحد كثير من آيات القرآن المعلومة الأسباب على معنى باطن ويضربون بحجب التأويل على وجهها السافرة[99] وحقائقها الواضحة كقولهم في آدم وحواء أنها النفس والروح الطبيعي وقولهم في ذبح البقرة[100] أنها النفس وقولهم في أصحاب الكهف الخالدون إلى أرض الشهوات[101] وأمثال ذالك[102]. فتسكن كثير من قلوب أهل الضلال[103] إلى ذالك استحلاء تحصيل الغايات في البدايات واغتناما لزبدة مخضها الخالصة من المتاعب[104] فإذا طالبهم الإنكار بتحقيق دعاويهم[105] نجوا إلى الوجدان الذي لا يتعدى دليله ولا يتضح على الغير برهانه ولو شاء الله ما فعلوه[106] فلقد كان لهم سعة في تقليد السلف منهم في النهي عن الخوض في ذالك[107].

II – 1 – 2. 4. 2

وإذا كانت كلماتهم وتفاسيرهم لا تفارق الإيهام والاستغلاق فما الفائدة فيها.

فالرجوع إلى تصفح[108] كلمات الشرع واقتباس معانيها من التفاسير المقصدة[109] بالأثر ولو كانت لا تخلص من الإيهام أولى من إيهامهم الذي لا يستند إلى

---

[99] Pr illisible, amendé par R1 ; rare passage où R1 nous est utile pour compléter les mots illisibles Pr puisque tout ce passage est absent de R2.

[100] Cf. *Coran* (**2**, 67- 71) ; chez les soufis l'interprétation est autre : « Dieu vous ordonne d'égorger une vache : il s'agit de l'âme… l'égorger signifie réprimer ses passions »

[101] *Coran* (**18**, 9-26)

[102] Mention propre à Pr.

[103] *Litt* : Le cœur des gens égarés

[104] L'homme moral doit « mettre la main à la pâte », comme on baratte à la main la crème de lait.

[105] Mot acerbe *di'âya* et non « assertion » (Pé), trop mesuré dans tout ce passage.

[106] *Coran* (**6**, 137)

[107] Les termes *nahy* et *khawḍ*, correspondent aux deux sens du mot tabou en français : « qui fait l'objet d'une interdiction rituelle ou religieuse » et au fig. « qui ne doit pas être évoqué dans la conversation » argument sur les Compagnons qui s'interdisaient de parler des expériences religieuses intenses (*karamât*) comme si elles étaient frappées chez eux d'un tabou.

[108] (تصفح) *taṣafaḥa*, présent dans Pr et l'ensemble des manuscrits : la leçon est donc unanime, et contredit le parti-pris de traduction de Pérez qui lit la forme I alors qu'il s'agit de la V : selon Dozy, *ṣafaḥa* (forme I) signifie feuilleter un livre sans l'examiner et *taṣafaḥa* (forme V) signifie le feuilleter en l'examinant : or, c'est bien ici la V pas un simple « retour à la consultation des énoncés de la Loi » (Pé) mais un « retour qui examine », donc un réexamen des textes : la forme I que lit ici Pérez minimise l'impact de la critique du soufisme et l'appel au retour au vrai sens de la loi morale.

visage qu'ils ont à l'état brut[99] et occultant la lumière des vérités qu'ils dégagent.

Par exemple, ils prétendent qu'Adam et Eve représentent l'âme et la nature ; que la vache égorgée[100] figure le côté bestial de l'âme ; que la caverne où les jeunes gens ont longuement séjourné[101] désigne le corps humain, terreau des désirs charnels, *et ainsi de suite*.[102] Ainsi, les gens égarés[103] sont nombreux à camper sur les vices rédhibitoires qui voudraient que la fin arrive avant le commencement et sans effort, comme s'il était possible au beurre d'être obtenu sans se fatiguer à le baratter[104]. Quant à ceux qui s'aviseraient d'apporter un démenti à leur propagande sectaire[105], les soufis extrémistes opposent l'intime conviction de leur sensibilité mystique située au-delà de tout argument, et impossible à mettre en évidence par quelque démonstration que ce soit.

« *Si Dieu l'avait voulu, ils n'auraient pas travesti leur religion ; laisse-les donc, ainsi que ce qu'ils inventent* »[106] . En effet, il n'appartenait qu'à eux de s'en tenir à l'exemple de leurs pieux ancêtres, les premiers musulmans, qui s'interdisaient de se complaire dans ce genre de considérations[107].

II – 1 – 2. 4. 2 : LE NÉCESSAIRE RÉEXAMEN DES TEXTES

Les propos des soufis extrémistes, ainsi que leurs interprétations des textes sacrés, étant indissociables de leur côté absurde et incompréhensible, aucun bénéfice ne peut en être retiré. Mieux vaut se tourner vers **le réexamen**[108] des mots du Législateur, par les interprétations qui en recherchent la signification d'après l'exégèse de leurs **intentions**[109]. Sans pouvoir se départir de certaines ambiguïtés, ces exégèses ont néanmoins le mérite de reposer sur les points de repères de la Tradition, alors que les ambigüités [du soufisme ne reposent sur rien,] étant impossible à étayer,

[fin partie tronquée de R2]

برهان عقل ولا قضية شرع.

II – 1 –3

والذي يجمع[110] مذاهبهم[111] على اختلافها[112] وتشعب طرقها رأيان الرأي.

II – 1 – 3. 1

الأول أن أصحاب التجلي والمظاهر و[الكمال] الأسماء والحضرات وهو رأي غريب فيلسوفي الشآرة[113] ومن أشهر المتمذهبين به ابن الفارض[114] وابن برجان[115] وابن قصي[116] والبوني[117] والحاتمي[118] وابن سودكين[119]

II – 1 – 3. 1. 1

وحاصله في ترتيب صور الموجودات عن الواجب الحق أن آلية/ انية الحق[120] هي الوحدة وأن الوحدة نشأت عنها الأحدية والوحدية[121]. وهما اعتباران للوحدة لأنها

---

[109] Mot difficile à lire dans Pr et R1 ; nous lisons (مقصد) « intentions »

[110] « rassemble en un tout » (Pé), maladroit, et ce n'est pas « un tout » mais deux groupes !

[111] Mot mal écrit dans BT (erreur d'impression ou de copiste), bien écrit dans Pr et R2

[112] *Coran* (**3**, 55)

[113] « Trou » dans le manuscrit Pr, complété par BT et R2.

[114] Poète soufi (1181- 1235) commenté par un autre soufi, Al-Farghânî, cité aussi dans le *Muqaddima* (*Pléiade*. p.926) dont ce paragraphe est un résumé.

[115] (Séville, Marrakech 1141) a commenté le *Coran* (*Idah al-hikma bi Ahkam al-'Ibra*)

[116] Ahmad ibn al-Husayn ben Qaṣî penseur soufi (m. 1151)

[117] Mystique de grande autorité en sciences occultes mort en 1225.

[118] Il s'agit d'Ibn 'Arabî, célèbre maître soufi né dans l'Andalus, mort en Syrie (1165-1240)

[119] (Caire 1183 – Alep 1248) soufi : Ismaîl ben Sûdkîn ben Abdallah al-Nûrî

[120] réalités ou principes dont « *on ne peut concevoir* » qu'ils aient « *commencé un jour d'exister, ou que leur engendrement relève d'une génération chronologique successive, à la manière d'une lignée biologique* ». Le « lieu » (cf. *infra* et *supra*) placé dans le *barzakh*, dénote le mélange de *falsafa* et d'islam du soufisme et sa « *représentation locale en extériorité* » selon un « *ordre nominatif chronologique* » dans « *des degrés successifs de descente et de remontée qui sont aussi des degrés de perfection* » (Plotin, *ibid*. p. 35)

[121] Mot complété par R1 déclarés intraduisibles par Pérez qui s'embourbe dans un charabia : « à savoir que l'existence (*anniya*) du Réel (Vrai), c'est l'unicité (*wahda*) et que de l'unicité sont issues

[fin de la partie tronquée de R2]

ni par la voie d'une argumentation rationnelle, ni par aucune disposition légale établie par le Législateur.

II – 1 – 3 : Un plagiat de la falsafa

Il est possible de regrouper[110] les doctrines[111] du soufisme, au-delà des divergences et des désaccords[112] entre les différentes sectes, en les rattachant à l'une, ou à l'autre, de deux théories émergeantes.

II – 1 – 3. 1 : Détournement de la théorie de l'émanation

La première théorie se réclame de ce qu'ils appellent transfiguration, apparences manifestes, désunion [de la perfection], ou encore : présences manifestes. Cette théorie pour le moins allogène et spécieuse est percluse[113] de références à la philosophie grecque. Ses plus célèbres adeptes sont : IBN AL-FÂRID[114], IBN BARRAJÂN[115], IBN QASÎ[116], AL-BÛNÎ[117], [IBN 'ARABÎ] AL-HÂTIMÎ[118] et IBN SÛDKÎN[119].

II – 1 – 3. 1. 1 : UNITÉ CONCAVE OU CONVEXE

Globalement [cette théorie repose sur] une classification des étants formés à partir de l'Être Nécessaire et Réel, de qui procède le principe de réalité[120], duquel procède l'unité de la noble essence. Puis, dans cette chaine de procession, à partir de l'unité de la noble essence procèdent [à leur tour, deux manifestations, l'une tournée vers l'intérieur et l'autre vers l'extérieur et que les adeptes de cette théorie nomment] « l'unité concave » et « l'unité convexe »[121]. L'unité concave est l'unité dépouillée du multiple et de l'incommensurable.

إن أخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء الاعتبارات. فهي الأحدية وإن أخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهي الواحدية. **[ص70]** الواحدية إلى الأحدية نسبة الظاهر إلى الباطن أو الشهادة إلى الغيب فهي مظهر الأحدية بمنزلة المظهر للمتجلي. ثم تلك الواحدة الجامعة[122] التي هي عين الذات وعين قبولها للاعتبارين أعني اعتبار الباطن وتوحده عن الكثرة واعتبار الظاهر وتكثره عن الوحدة فهي بين البطون والظهور كالمتحدث في نفسه مع نفسه[123].

II – 1 – 3. 1. 2

II – 1 – 3. 1. 2. 1

ثم[124] أول مراتب الظهور ظهوره لنفسه وأول متعلق الظهور **الكمال والأسماء** الكمال والأسماءي[125] للحديث مع نفسه. أو \ أول التجليات تجلي الذات الأقدس على نفسه وينقلون في هذه \ هذا حديثا نبويا يجعلونه أصل نحلتهم وهو[126]:

[56] كنت كنزاً مخفياً فأحيت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني.

والله أعلم بصحته[127] مع أنه لا يشهد ولو صح بتفاصيل هذا المذهب ولا يقوم له بدليل واضح[128].

(*nasha'at*) *l'ahadiyya* et la *wâhidiyya* »(Pé) nous proposons pour ces mots « unité concave » pour l'*ahadiyya* et « unité convexe »pour la *wâhidiyya*.

[122] « l'Un, le Premier principe, qui rend compte de l'ensemble du réel […] c'est l'unité ineffable de l'Un » (Plotin, note p. 63). C'est l'unité au sens de la *falsafa* que reprennent les théories soufies.

[123] (cf. *infra* [22b]) et *Muqaddima* « théorie de l'unicité absolue » *ibid*., p. 931)

[124] Voir Plotin sur les « *réalités ou principes* » qui sont « *hiérarchiquement et localement distingués, selon des degrés successifs de descente ou de remontée qui sont également des degrés de perfection. »* (Plotin, *Traités* 1-6, GF, 2002, p.34-35).

[125] De nouveau le chevauchement *sad mim ya* et *ism*, la double idée de descente d'en haut « un à un » (perfection attachée aux noms) ou dans la « désunion » (perfection désunie)

[126] Les soufis donnent à l'emboitement entre la cache et le trésor (Dieu) un lien avec la métaphore où Dieu est comparé à une lumière dans un récipient en cristal contenu dans une niche d'où « lumière sur lumière » *Coran* (**24**, 35), verset célèbre calligraphié au dôme de Sainte-Sophie à Istanbul..

[127] *ḥadiths* authentiques (*ṣaḥiḥ*) bons (*ḥasan*) faibles (*ḍaif*) ou inventés. Cf. *Muqaddima*, (*Pléiade*. p. 926 p. 1372 note 13 sur le *ḥadith* cité « dans le commentaire d'al-Fafghânî » qui « apparaît souvent dans les *Futûhât* d'Ibn 'Arabî, ainsi que dans le *Mathnawî* de Jalâl ad-dîn ar-Rûmî »*)*.

[128] Le savoir ne relève pas de la chasse au trésor. L'homme moral n'est pas un chercheur de trésors !

Et en prenant en considération le multiple et l'incommensurable, cela devient l'unité convexe. **[70]** La relation entre l'unité convexe et l'unité concave est comme celle qui existe entre l'extérieur et l'intérieur, ou entre l'apparent et le caché, étant donné que le convexe est une expression du concave pouvant se comparer à la transfiguration. Par ailleurs, dans cette théorie, il est également question de « l'unité unifiée »[122], qui est la source de l'Être et de son aptitude aux deux formes de l'unité, c'est-à-dire sa forme intérieure, abstraction faite de la multiplicité, et sa forme extérieure, qui tient compte de la multiplicité. Ainsi, l'unité unifiée réunit l'apparent et le caché, à la façon de celui qui se parle à lui-même en lui-même[123].

II – 1 – 3. 1. 2 : LES PRINCIPAUX CONCEPTS

II – 1 – 3. 1. 2. 1 : Le « trésor caché »

Entrons dans le détail de la chaîne de procession dont[124] le premier stade est la révélation à soi, dont la manifestation première est la perfection « éminente », « désunie » ou « descendante »[125], par laquelle a lieu l'échange avec soi. La première de toutes ces révélations est la transfiguration de l'essence la plus sainte de toutes, ainsi que les soufis extrémistes l'entendent quand ils érigent leur doctrine en s'appuyant sur ce *ḥadith*[126] :

[56] « J'étais comme un trésor dissimulé dans une cache secrète dont J'ai souhaité qu'elle soit découverte. C'est pourquoi, J'ai créé tous les êtres de la Création afin qu'ils puissent Me connaître. »

Dieu seul sait ce qu'il en va de l'authenticité de ce *hadith* ![127] Pour autant, quand bien même son authenticité serait-elle avérée, cela ne suffirait pas à prouver l'authenticité de la théorie en elle-même, ni à la justifier de façon suffisamment explicite[128].

ثم تضمن هذا التجلي عندهم الكمال وهو إفاضة الاتحاد[129] والظهور وليس هو من حيث الأحدية التي هي سلب الكثرة بل من حيث الواحدية التي هي المظهر.

وتنقسم إلى كمال وحداني[130] وكمال أسماء كأن تلك الكثرة من اعتبرت من حيث حصولها جميعا في دفعة واحدة وعينا واحدة في شهود الحق فهو الكمال الوحداني.

وإن اعتبرت من حيث التفصيل في الحقائق والاعتبارات والتنزل في الوجود وانها البرزخ[131] الجامع لتلك الأفراد المنفصلة فهو الكمال الأسماء. المتنزل[132] تفصيله في الحقائق وهذه عندهم ألم المعاني والحضرة العماوية[133] وهي الحقيقة المحمدية[134] ومن أعيان كثرتها حقيقة القلم واللوح[135] ثم حقيقة الطبيعة ثم حقيقة الجسم إلى آدم حقيقة ووجود[136].

---

[129] « unité », « union » (الاتحاد) dans Pr et non (الايجاد) dans R2 et BT ce qui est une erreur des copistes de cette filiation de manuscrits traduits par « création » (Pé) !

[130] comme aspiré à l'œil du Réel, dans le sens ascendant de la remontée, elle est « unie » ; « union » (الاتحاد) qui confirme la qualité de Pr sur les autres sources et permet de traduire (الظهور) et (أسماء) en considérant les principes ou réalités, pris *de façon chronologique*, comme un à un « nominativement » (أسماء), et en « *extériorité* » (الظهور). On retrouve l'aspect de la perfection : (وحداني) « unie », au sens ascendant ; d'où à l'inverse, le sens descendant de la « désunion » (الظهور) de la « perfection désunie » (كمال أسماء)

[131] Après des références à la philosophie grecque, des notions islamiques : *barzakh*

[132] *mutanazil* lieu au sens philosophique, puisque ces réalités ou principes sont immatériels

[133] *al-haqîqa al-'amâ'iyya* « Présence nébuleuse » par Pérez, qui note : « dans ce processus d'émergence de l'occulté au manifeste, l'Essence divine s'affirme selon une succession de phases qualifiées de « Présences » (*Hadarât*). Déjà Tirmidhî al-Hakîm (m.285/ 898) rapportait un *hadith* disant que, dès avant la création du monde « Dieu se tenait dans la nuée » ('*amâ*, d'où l'adjectif '*amâ'î*, nébuleux). « Nuée, commente Michel Chodlkiewicz, dans laquelle il a donné forme a tout ce qui n'est pas Lui » (renvoyant à Ibn 'Arabî : *Futûhât*, II, pp. 310-311) » (*La Voie et la Loi,* Pérez, p. 279). Quant au *ḥadith* sans références nous l'avons trouvé cité par Malek Chebel dans *L'Imaginaire arabo-musulman* rapporté par Abu Rouzayn al-Ouqaylî, avec une autre traduction : à la question « Où Dieu était-il avant de créer Sa Création ? » le Prophète a répondu : « Il était dans une ténèbre ; nulle atmosphère (*hawa*) n'était au-dessus ni en dessous d'elle » (p.43) ; « nuée ténébreuse » « ombre » (العماوية) Pr (العماءية) R1/ R2 « présence en forme de nuées ».

[134] « la Réalité Muhammadienne (*al-haqîqa al-muhammadiyya*) »(Pé) ou (الحضرة العماوية) selon Ibn 'Arabî : « *Le commencement de la création c'est la Poussière (al-Habâ). Et la première chose à avoir reçu l'existence en elle, c'est la Réalité Muhammadienne… et pourquoi reçut-elle l'existence ? Pour manifester les réalités divines* » (*Futûhât*, I, p.118) et par l'un de ses disciples, Muhammad Ibn al-Sakkâk (m. à Fès en 818/ 1451) : « *Dieu fit naître, du sein de Sa science, l'Essence prééternelle de Mahomet dont il fit ensuite exploser le monde. Il décomposa celui-ci en parties modelées sur l'archétype muhammadien qui est la racine de tout l'être* » (Pérez., p. 270)

II – 1 – 3. 1. 2. 2 : Détournement du « débordement »

Ainsi, selon les adeptes, la transfiguration s'exprime en termes de perfection, assimilée à un débordement : le débordement « de l'union et de la désunion[129] ». La perfection est prise tantôt sous l'angle de l'unité concave, contraire du multiple, tantôt sous l'angle de l'unité convexe, qui est l'expression de tout ce qui est manifeste. Ainsi, selon cette théorie, la perfection peut désigner, soit la perfection « unie » ou « ascendante », soit la perfection « désunie » ou « descendante ».

Lorsque tout ce qui est multiple est vu d'un seul coup comme depuis la vision de l'unique source de la vérité, il s'agit de la perfection « unie » ou « ascendante »[130]. À l'inverse, la perfection « désunie » ou « descendante », prend la perfection en tant qu'elle se particularise en se fragmentant dans les réalités et les diverses manifestations du monde sensible, dans le sens de la descente vers l'existant. L'ensemble de ces principes dispersés se tient dans ce qu'ils appellent le « monde intermédiaire »[131]. Ils attribuent encore d'autres noms à ce lieu[132] de dispersion des principes : « le monde des signifiés », ou « la présence sous forme de nuées »[133] C'est ce qu'ils désignent par : « Vérité *muḥammadienne* »[134].

Parmi les nombreuses essences qui la composent se trouvent les principes du calame et de la Planche[135] ; puis le principe des éléments naturels ; puis le principe des corps physiques, et ainsi de suite jusqu'à Adam, aussi bien en réalité ou principe, qu'en existence concrète[136].

وتشتمل الحضرة العماوية عندهم من حيث اعتبار الكثرة والتفصيل على الحقائق السابقة اللاسمائية التي هي الصفات وأشملها وأوعبها حقيقة الحياة ثم على حقائق الأنبياء والرسل والكمال من المحمديين الذين هم الأقطاب وعلى حقائق الابدال السبعة[137] وهي كلها تفصيل الحقيقة المحمدية.

[25b]

ثم تتفرع عن الحقائق التي هي الأصول والمناشئ حقائق أخرى وتجليات ومظاهر للذات الأحدية وتترتب على أنواع من الترتب حتى تنتهي إلى عالم الحس والشهادة وهو عالم الفتق فيسمونها عوالم وحضرات ومجال للحقائق المنسوبة إلى الحق تعلى تارة وإلى الكون أخرى. وأول حضرة وليت الحضرة العمائية عندهم هي الحضرة الهبائية[138] ويسمى مرتبة المثال. ثم العرش ثم الكرسي ثم الأفلاك على ترتيبها ثم عالم العناصر ثم عالم التركيب إلى آخره. وغايته ومادامت هذه كلها منسوبة إلى الحق وفي اعتبار الذات البرزخية الجامعة على تفاصيلها وتوالي رتبها فهو في عالم الرتق فإذا نسبت إلى الكون وتجلت في مظاهره فهي في عالم الفتق **إلى**

---

[135] *lawḥ* : la Table, terme coranique mixé là aussi à des notions issues de la *falsafa* ; nous avons vu en Partie I l'exégèse différente qu'en donne l'auteur (cf. *infra*).

[136] La descente et la désunion, décrites par les deux racines quasi homonymes de hauteur (perfection venue d'en haut, descendante) et de nom (perfection attachée aux noms, des principe pris un à un donc désunis). Le soufisme s'y est engouffré par la « science du secret des lettres » profitant de cette homonymie de racines pour faire le rapprochement entre un concept philosophique (le débordement de la théorie de l'émanation) et un point du dogme (les 99 « plus beaux noms » de Dieu)

[137] *abdâl* (« substituts » qualifie les saints de la hiérarchie soufie. De même que les précédent, ce passage a été entièrement revu en raison d'un mot mal identifié par les copistes des sources antérieures et donc mal traduit, ce qui faussait la compréhension. Après « union » qui n'a été identifié, voici « sept » présent une seule fois dans la leçon de Pr et appliqué aussi à la présence ténébreuse dans les autres sources. Si la présence ténébreuse n'était composée que de sept éléments, ce serait un non-sens, puisqu'elle comprend toute la multiplicité et les subdivisions des réalités. De plus, si l'auteur n'annonçait que sept éléments, il les citerait ; or il en cite moins de sept (ne pas confondre avec les « substituts » qui compteraient pour un seul élément dans cette interprétation et qui feraient dépasser le compte de sept, ce qui confirme le non-sens).

[138] Leçon de R1 et R2 (هباء) « *atomes de poussière que l'on voit voltiger dans une chambre quand le soleil y pénètre par une ouverture* » (K) : d'où notre traduction par « originelle » sachant qu'il s'agit là, en termes de poussière, non pas de celle d'une chambre mais celle dont parle Ibn 'Arabî à propos des atomes de la poussière originelle. Rendu par « *poussière ou substance principielle* » par Abdesselam Cheddadi dans sa traduction du *Livre des Exemples* (*ibid*. pp.926 et 1372) et « *Présence Pulvérale* » par Pérez (cf. note suiv.)

II – 1 – 3. 1. 2. 3 : La Vérité muhammadienne

Les soufis extrémistes décomposent ainsi la « présence sous forme de nuées » :

D'abord, en la considérant du point de vue du multiple et de la désunion, ils mettent en premier ses attributs primordiaux, dont le plus accompli et le plus ample est la réalité de la vie.

Ensuite, ils placent les réalités ou les principes des prophètes, des messagers de Dieu et des gens les plus parfaits de la famille mohammadienne, qui en sont l'émulation.

En dernier, ils considèrent les réalités ou les principes des sept saints dits « substituts »[137] – et font ainsi se terminer la « Vérité muḥammadienne ».

[25b]

Puis, à partir de ces principes fondateurs originels, ils poursuivent la chaîne de procession par d'autres principes, d'autres transfigurations et manifestations de l'essence de l'unité.

Et puis encore, ils classent ces principes en fonction d'un certain nombre de degrés hiérarchiques qui leur permettent d'arriver à ce qu'ils nomment le « monde de la perception et du témoignage [des sens] » autrement dit « le monde de l'ouverture » ou encore ce qu'ils désignent par « mondes » ou « présences » et tout ce qui relève du champ des principes ou des réalités se rapportant tantôt au Vrai, tantôt à l'univers. La première de ces présences qui, toujours d'après eux, procède de la présence sous forme de nuées, est appelée « substance originelle »[138] qu'ils hissent au rang d'idéal. Ensuite, ils mettent le trône, puis le siège, puis les sphères à leur place attitrée, puis le « monde des éléments », puis le « monde de synthèse » et ainsi de suite jusqu'à la fin de la chaîne. Si ces principes ou ces réalités sont considérés en référence au Vrai et au monde intermédiaire, alors ils sont dans le « monde de la fermeture ». En revanche, s'ils sont pris en référence à l'univers, ils sont dans le « monde de l'ouverture ».

تفصيل كثير وعبارات مبهمة واصطلاح شارد[139].وحاصله إذا خلص وهذب واتضح للفهم موضوعه ومسائله أنه ترتيب للوجود قريب من ترتيب الفلاسفة شبيه بآرائهم الكسبية وعلومهم من غير برهان يشهد له ولا دليل يقوم عليه.

II – 1 – 3. 2

الرأي الثاني رأي أصحاب الوحدة وهو رأي أغرب من الأول مفهومه وتعلقه ومن أشهر القائلين به ابن دهاق[140] وابن سبعين والششتري[141] وأصحابهم وحاصله بعد إمعان[142] النظر والخوض في ما خاض فيه غيرهم في الواحد وما صدر عن الواحد أن الباري[143] جل وعلا هو مجموع ما ظهر وما بطن ولا شيء خلاف ذالك وأن تعدد[144] هذه الحقيقة المطلقة والآنية[145] الجامعة التي هي عين كل آنية والهوية التي هي عين كل هوية إنما وقع بالأوهام من الزمان والمكان والخلاف والغيبة والظهور والألم[146] واللذة والوجود والعدم. قال[147] وهذه كلها إذا حققت إنما هي أوهام راجعة إلى أخبار الضمير وليس في الخارج شيئا منه. فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحدا وذالك الواحد هو الحق.

---

[139] « L'autre approche est celle des partisans de l'unité absolue […] théorie plus étrange encore que la précédente […] Elle est tout à fait erronée ». (*Muqaddima*., pp. 925-931).

[140] « D'après les propos d'IBN DIHÂQ au sujet de cette doctrine, il apparaît que la thèse des soufis sur l'unité est semblable, dans son fond, à la thèse des philosophes sur les couleurs, suivant laquelle l'existence de celle-ci est conditionnée par la lumière. […] Si la faculté humaine de perception n'existait pas, il n'y aurait pas de particularisation de l'être. L'être serait simple et un » (*Muqaddima*., p. 928)

[141] (m. en 668/ 1269) soufi d'origine andalouse, disciple du précédent,

[142] Encore un mot mal écrit (إنعام) par les copistes des source antérieures et que Pr rectifie

[143] (الباري) *al-bârî* : dans le contexte du du soufisme est « la noble essence » qui est « l'unité même »

[144] C'est bien l'atteinte à l'unité, le trait saillant de l'Un « l'unité même ».

[145] *al-anniyya* . Seul Pr est juste, s'agissant d'une erreur de copiste pour R1 et R2

[146] Variante de ce mot dans les autres sources (والالام)

[147] *qâlû* dans les autres sources, ce qui moins bon grammaticalement (Pr meilleur)

Tout cela finit par se perdre dans une profusion de détails, de termes inintelligibles et de concepts délirants[139].

En conclusion, dégageons brièvement et de façon claire à l'esprit les traits saillants de cette théorie du soufisme, au niveau de l'objet de son contenu et des thèmes principaux qu'elle aborde. Cette classification de l'Être Nécessaire est proche de celle des philosophes de la *falsafa*, où sont étalées des connaissances similaires à celles que ces philosophes acquièrent par l'étude et la pratique des sciences, hormis que les soufis extrémistes ne peuvent avancer aucune démonstration rationnelle susceptible de venir témoigner en leur faveur, et qu'ils ne disposent pas de la moindre preuve sur laquelle s'appuyer.

II – 1 – 3. 2 : Le prétendu « secret de la vie »

La seconde théorie est celle des adeptes de l'unité absolue. Cette théorie est encore plus aberrante que la précédente, dans ses concepts comme dans la façon dont ils sont appliqués. Parmi ses partisans les plus connus, se trouvent IBN DIHÂQ,[140] IBN SAB'ÎN, SHUSHTARÎ[141] et leurs acolytes. La teneur de cette théorie, ressort d'un examen minutieux[142] et de longues méditations menées au sujet de la noble essence qui est l'unité même et rien d'autre, et de ce qui en procède. De tout cela, ils ont conclu les choses suivantes.

La noble essence[143], en tout et pour tout, est l'ensemble de ce qui est caché et ce qui est apparent, et il n'y a rien d'autre à part ça. En conséquence, la particularisation de l'être[144] procède de cette noble essence, laquelle est la vérité absolue, la réalité de l'immédiateté en tant que source de toute notion de temps[145], et l'identité en tant que source de toute identité. Ainsi donc, la particularisation de l'être ne surgit à la conscience que sous forme d'illusions, tel que le temps et le lieu, la dissension, l'inconnu et le connu, la douleur[146] et le plaisir, l'être et le néant. Ils prétendent[147] que toutes ces choses, une fois exprimées à fond, ne sont rien d'autre que des illusions dues aux données de la conscience, et

والعبد مؤلف **[ص71]** من طرفي حق وباطل فإذا أسقط[148] الباطل وهو اللازم بالأوهام لم يبق إلا الحق. وارتكبوا في الشريعة[149] ومتشابهها[150] مرتكبات عرفية[151] وينفرد عنهم باسم سر الوجود المكتوم[152] كل من بلغ درجة العارفين وهم أهل التحقيق. والتحقيق يطلقونه على هذا العلم وأن الأنبياء والعلماء والأولياء علموه وخصوا بسر رأوه[153] أهلا له. والدرجات عندهم أولها الصوفي للتجريد ثم المحقق لمعرفة الوجود ثم المقرب وهو الذي جرى[154] من عين عينه على الأثر. وزعم عبد الحق[155] في بعض كتبه أن هذا الرأي محدث بقوله : "وهو الذي نريد أن ننبه عليه هو مما لم يسمع في عصره[156] ولا قيل أنه ظهر في دهر ولا مما دون أو علم في فلاة ولا مصر." ثم قال وأصدق[157] بقول: "وهو مأخوذ من كلام الله ورسوله."

---

[148] Les formes verbales diffèrent, R1 au sens de quelque chose qui s'efface, « s'évanouit », dans l'idée du faux inconsistant (cf. *Coran* : le faux comparé à un arbuste sans racines ; les paroles de Satan : « Je n'avais aucun pouvoir sur vous si ce n'est que je vous ai appelé et vous m'avez répondu »…)

[149] La loi divine souffre des vicissitudes que lui font subir le soufisme

[150] Cette expression appliquée ici la *charia*, cf. les passages les moins explicites du *Coran*, voir *infra*.

[151] '*arfiya* « coutumier » dans Pr *gharîba* «étrange » (غريبة) dans R2 et BT

[152] Différence de syntaxe entrer les manuscrits « l'ultime secret de la vie » : c'est la théorie du secret que combat l'auteur pour qui le *bâtin*, n'est pas là. L'homme moral n'est pas un chercheur de secrets ! Le « caché » n'est pas un sens ésotérique accessible qu'à certains initiés, il s'adresse à tout homme « soumis » à Dieu (*muslim*), aux millions de pèlerins qui déferlent au pèlerinage rituel de La Mecque en leur disant que les rites ne sont pas à accomplir à la façon des bigots. Cf. *infra*

[153] *Pr diffère de R1, R2 et BT* : Pr insiste sur la notion de « secret ».

[154] (*Pr) diffère de (R1-R2/ BT)* : (اجترا \ اجتزا) (جرى) éclaire cette phrase incompréhensible chez Pérez qui insère même un point d'interrogation (*sic*) « Les divers degrés [des initiés], selon eux, sont les suivants : tout d'abord le *sûfî*, en raison du dépouillement (*tajrîd*) ; puis le *muhaqqiq* (qui est parvenu à la « réalisation »), en raison de sa connaissance de l'unicité [de l'existence] ; puis le rapproché de Dieu (*muqarrab)*, c'est-à-dire celui qui a été informé (*ukhbira* ?) par l'Essence [divine] (*bil 'ayn*) sur l'essence de sa propre essence ('*an 'ayni 'aynihi*) contrairement au vestige (*âla-l-athar*) » (*La Voie et la Loi*, p.184) Un tel charabia dans un ouvrage d'Ibn Khaldûn le dessert !

[155] Soufi mystique né dans l'Andalus à Murcie en 613 ou 614 (1217-1218). Notons le grand nombre de soufis nés dans l'Andalus cf Introduction au sujet de cette région qualifiée de « patrie du *jihâd* » au sens de « combat dans l'âme » et non de « guerre sainte » ni « holy war » comme l'ont traduit Pérez et Adal ! Ibn Sab'în est mort à La Mecque en 668 ou 669 (1269-1271) « rendu suspect par certaines formulations doctrinales de son soufisme, en particulier sa définition de Dieu comme étant la seule réalité des choses existantes, prise pour une profession de foi moniste, il fut l'objet de persécutions, en Andalus et en Afrique du Nord » *Muqaddima* (*Pléiade*., p. 1472. p. 929).

[156] *Pr diffère de R1, R2 et BT* (عصره \ محضر \ عصر)

[157] *Pr diffère de R1, R2 et BT* Pr est différent de toutes les autres sources qui disent ici le contraire, unanimes sur (كذب) *kadhaba* « il a menti » au lieu de (أصدق) '*aṣdiqa* « persuadé qu'il dit vrai » ; les copistes ont peut-être changé le verbe, croyant à une erreur, sans comprendre l'ironie de l'auteur.

qu'il n'existe rien d'elles à l'extérieur. Si les illusions s'évanouissent, alors l'intégralité du monde et tout ce qui va avec, devient l'Un – et l'Un, c'est le Réel. En tant que serviteur de Dieu, l'homme serait, à leurs yeux, constitué **[71]** de deux contraires : le vrai, et le faux. Si le faux, qu'ils disent aller nécessairement de pair avec les illusions, s'évanouit[148], alors il ne reste plus que le Vrai – qu'ils appellent le Réel.

Ainsi, les soufis extrémistes en sont venus à trafiquer la loi divine, la *charia*[149], en arrangeant ses dispositions les moins explicites[150], à leur guise et selon leurs coutumes[151]. Ils en sont même venus à prétendre détenir « l'ultime secret de la vie[152] » ! Les seuls parmi eux à être habilités à ce titre sont ceux qui ont atteint le grade de la gnose mystique en l'ayant « réalisée ».

C'est précisément le terme « réalisation » par lequel ils appellent ce qui, pour eux, est une science : la « science de la réalisation » et dont ils prétendent que les prophètes, les savants et les saints, l'ont enseignée en tant que secret[153] réservé aux plus méritants. Voici les différents degrés par lesquels passent leurs adeptes : en premier lieu, on trouve le « soufi », au stade de la dépossession de toute emprise terrestre ; puis, « celui qui est parvenu à la réalisation », entré en contact avec la noble essence qui est l'unité même ; et enfin, le « rapproché », arrivé au plus près de la source ultime[154] de la noble essence par les « traces » qu'il lui aura été possible d'en saisir. 'ABD AL-HAQQ [IBN SAB'ÎN][155] a allégué dans l'un de ses ouvrages que les soufis comme lui se livraient à une sorte de « mise à jour » [des textes sacrés, de la tradition musulmane et même de l'ensemble du savoir de l'humanité – *ndt*]. Voici, en effet, ce qu'il dit : « Ce sur quoi nous alertons aujourd'hui, personne n'en n'a jamais entendu parler, ni de notre temps[156], ni même auparavant, étant donné que, de toute éternité, personne ne l'a jamais reçu à titre de don, ni n'a jamais été en mesure de l'apprendre, au désert ou en ville, ni à quelque époque que ce soit ».

Puis, il va jusqu'à dire, persuadé de la véracité de ses propos [alors qu'ils sont, de toute évidence, mensongers – *ndt*][157] : « Et cela provient directement de la parole de Dieu et de son Prophète ! »

II – 1 –4

ثم[158] نشأ مع الخوض في علم المكاشفة عند أهل هذا الرأي[159] من الكمال الأسمائي[160] الذي كانت مظاهره ارواح الأفلاك **والكواكب**[161] وإن طبائع الحروب وأسرارها سارية في الأسماء والأكوام من لدن الإبداع الأول، تنتقل في أطواره ، وتعرب عن أسراره ، فحدث لذالك علم أسرار الحروب ، وهو علم لايوقف على موضوعه ولا تخاط بالعدد مسائله، تعددت فيه تواليف البون ، وابن العرب وغيرهما ممن اتبع آثارهما. وحاصله عندهم تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى[162] ، والكلمات الالاهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان. ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف بما هو؟ فمنهم من جعله للمزاج الذي فيه ، وقسم الحروف بقسمة الطبائع إلى أربعة أضاف كما للعناصر، واختصت كل طبيعة بصف من الحروف يقع التصرف في طبيعتها فعلا وانفعالا بذالك الصنف ، فتنوعت الحروف بقانون صناعي يسمونه التكسير إلى نارية وهوائية ومائية وترابية على حسب تنوع العناصر.[163]

---

158 Nous arrivons au début du chapitre présent dans la *Muqaddima*, signe pour nous de paternité de ce Traité : cf. *supra*, commentaire et annexe.

159 *Litt*. « les gens qui soutiennent cette opinion » Les soufis dont il est question sont appelés par ailleurs les « soufis extrémistes ». Noter que l'apparition de ces soufis extrémistes dont notre auteur dit qu'ils ont « perverti » les « fondements mêmes de la *charia* » par la déformation de la loi morale, n'est pas datée, ni dans la *Muqaddima*, ni ici.

160 « attachée aux noms » (Chedaddi) Notons de nouveau, le chevauchement de racines entre la racine *sad mim ya* (éminence) et *ism* (nom). Nous choisissons l'idée d'éminence de la perfection quand elle descend dans les principes car cela semble correspondre à la théorie de la *falsafa* dite de l'émanation (*ifâḍat*), de la perfection « désunie » par opposition à son « union » dans l'autre sens quand elle remonte s'unir au Vrai. Les soufis ont joué sur ce chevauchement de racines dans leur amalgame entre la *falsafa* et le dogme musulman pour justifier leurs théories sur les noms.

161 *Muqaddima*. p.983 Le début du chapitre diffère entre les deux ouvrages ce qui s'explique par la liaison avec le chapitre précédent. Nous expliquons notre choix de titre en raison de sa place.

162 Cette expression désigne les 99 noms de Dieu dans le dogme musulman ; nous pensons que les soufis font un amalgame avec les théories de la *falsafa*.

163 ***Cette table est absente de la Muqaddima* où figure ce même chapitre**. Il s'agit de l'une des différences les plus notables entre les deux versions de ce chapitre,– outre l'incise avec le « nous » du locuteur que nous voyons comme un signe autographe ; en effet, elle est la réponse au pourquoi ? de la reprise de ce chapitre de la *Muqaddima* pour faire un nouveau livre qui critique l'usage de ce genre de table (*supra* et commentaire).

II – 1 – 4 : Théories du secret et pensée magique

Par la suite[158], les soufis extrémistes[159] qui s'étaient plongés dans ce genre de théories du dévoilement en tirèrent de nouvelles, basées sur la perfection « désunie »[160] dont ils voyaient l'émanation à travers les esprits des sphères célestes et des astres. [**D'après eux**][161], l'impulsion initiale de la noble essence rejaillit à travers les phases de la création qui en expriment les secrets, susceptibles d'être pénétrés par les natures et les secrets des lettres. Par-là prit naissance la « science des secrets des lettres », à l'objet inépuisable et aux innombrables questions. Quantité d'ouvrages ont été écrits à son sujet, d'AL-BÛNÎ à IBN 'ARABÎ, et beaucoup d'autres qui ont suivi leurs traces. Ce qu'ils disent, dans les grandes lignes, est que les âmes des hommes, créées par la noble essence, sont capables d'exercer sur le monde de la nature également créé par elle un pouvoir surnaturel par l'intermédiaire des « plus beaux noms »[162] de Dieu et des paroles divines, à partir du moment où ont été percés à jour les secrets des lettres qui expriment les mystères propres aux univers. Puis, ces auteurs se sont divisés en cherchant l'explication des secrets des lettres, ainsi que leur origine.

Les uns ont attribué le secret du pouvoir surnaturel des lettres à un tempérament qui leur serait propre. Ils ont divisé les lettres, en fonction de leur nature, en quatre groupes, ainsi que sont divisés les éléments. Chaque groupe de lettres aurait ainsi le pouvoir d'agir sur la nature de l'élément avec laquelle elle a été mise en correspondance, de façon active ou passive.

C'est ainsi que, selon la règle technique dite du « fractionnement », les lettres ont été classées, comme les éléments, en lettres de feu, d'air, d'eau et de terre[163].

[26b]

II – 1 – 4. 1

نار	هواء	ماء	تراب
ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ي	ك	ل
م	ن	ص	ع
ف	ض	ق	ر
س	ت	ث	خ
ذ	ظ	غ	ش

فالألف للنار والباء للهوا والجيم للماء والدال للتراب ثم كذالك على التوالي الحروف والعناصر فتعين لعنصر النار سبعة[164] يجمعها قولك " أهطم فسذ"[165] وتعين لعنصر الهواء سبعة أيضا يجمعها قولك "بوين ضتظ" وتعين لعنصر الماء سبعة أيضا يجمعها قولك "جزكص قثغ" وتعين لعنصر التراب سبعة أيضا يجمعها قولك "دحلع رخش"

وهذه صفة وضعها على حروف أبجد[166] فالحروف النارية لدفع الأمراض الباردة والمضاعفة قوة الحرارة حيث تطلب مضاعفتها إما جسما أو حكما كما في تضعيف قوى المريح في الحروب والقتل والفتك والحروف المائية لدفع الأمراض الحارة من حميات وغيرها وتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها جسما أو حكما كتضعيف قوة الغمر وأمثال ذالك.

---

[164] L'alphabet arabe comprend 28 lettres divisées ici en 4 groupes de 7 lettres : 4 (éléments) ×7 (lettres) = 28 lettres. Les lettres sont citées selon une forme de procédé mnémotechnique (du genre « ornicar » en français) procédé qui n'est pas employé dans les manuscrits de la *Muqaddima* !

[165] *ahṭm fasdh* : procédé mnémotechnique pour retenir les lettres, **différence avec les manuscrits de la *Muqaddima* , où les lettres sont énumérées une par une**; idem pour l'air, l'eau et la terre.

[166] **Phrase absente du même chapitre dans la *Muqaddima*** (cf. annexes et commentaire).

[26b]

II – 1 – 4. 1 : La table

FEU	EAU	AIR	TERRE
ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ي	ك	ل
م	ن	ص	ع
ف	ض	ق	ر
س	ت	ث	خ
ذ	ظ	غ	ش

Ainsi, le « a » a été mis en correspondance avec le feu, le « b » avec l'air, le « j » avec l'eau, le « d » avec la terre, et ainsi de suite pour toutes les lettres et tous les éléments.

Les sept lettres[164] mises en relation avec l'élément igné[165] sont : a (*alif*), h (*hâ*), ṭ (*ṭâ* emphatique), m (*mîm*), f (*fâ*), s (*sîn*) et dh (*dhâl*) ; avec l'air, les sept autres sont : b (*bâ*), w (*waw*), y (*yâ*), n (*nûn*), ḍ (*ḍâd* emphatique), t (*tâ*) et ẓ (*zâ* emphatique) ; avec l'élément aqueux, les sept autres sont : j (*jîm*), z (*zây*), k (*kâf*), ṣ (*sâd* emphatique), q (*qâf*), th (*thâ*) et gh (*ghayn*) ; et avec la terre, les sept autres sont : d (*dâl*, ḥ (*hâ* « dur »), l (*lâm*), ‘*ayn*, r (*râ*), kh (*khâ*) et sh (*shîn*).

Les caractéristiques de cette correspondance couvent ainsi toutes les lettres de l'alphabet[166]. Les lettres ignées sont utilisées pour éloigner les maladies froides et augmenter la chaleur là où cela est requis au sens physique ou astrologique, par exemple pour accroître les forces de la planète Mars dans les guerres, pour aider à tuer les ennemis, ou quand l'usage de la violence est requis. Les lettres aqueuses servent à chasser les

II – 1 – 4. 2

ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحرف للنسبة العددية. فإن حروف أبجد دالة على أعدادها المتعارفة وضعا وطبعا فبينها من أجل تناسب الأعداد تناسب في نفسها أيضا[167] كما بين الباء والكاف والراء لدلالتها كلها على الاثنين في مرتبته فالباء تدل على اثنين في مرتبة الآحاد والكاف على اثنين في مرتبة العشرات والراء على اثنين في مرتبة المئين وكذالك بين الدال والميم والتاء لدلالتها على الأربعة وبين الأربعة والاثنين نسبة الضعف وخرج للأسماء أوفاق[168] كما للأعداد يختصر على كل صنف من الحروف بصف من الأوفاق الذي يناسبه[169] من حيث عدد الشكل أو عدد الحروف وامتزج التصرف من السر الحرفي والسر العددي لأجل التناسب الذي بينهما. فأما سر هذا التناسب الذي بين الحروف وأمزجة الطبايع أو بين الحروف والأعداد فأمر عسير على الفهم إذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وإنما مستندهم[170] عندهم الذوق والكشف على البوني:" ولا تظنن أن سر [ص72] الحروف مما يتوصل إليه بالقياس العقلي وإنما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهي"

[167] Il ressort de la comparaison des deux *Livres* que le *Livre de la Guérison* est ici plus précis, comme si le manuscrit de la *Muqaddima* avait un « trou » à cet endroit (mis en italiques) qui rend la phrase moins compréhensible : « Les lettres de l'alphabet indiquent des valeurs numériques qui leur sont reconnues par nature et par convention. *En raison des rapports qui existent entre leurs valeurs numériques*, on constate également des rapports entre les lettres h, k, et r, du fait qu'elles désignent le chiffre 2 dans ses différentes positions : h désigne 2 dans la position des unités ; k dans la position des dizaines (20) ; et r dans la position des centaines (200). » *Muqaddima*, *Pléiade*., p. 984 La phrase en italiques n'est pas claire. On comprend plus clairement, à la lecture du *Livre de la Guérison*, qu'il s'agit de correspondances *entre les lettres elles-mêmes*.

[168] *awfâq* : « carrés magiques » : cf. l'alphabet philosophique d'Avicenne et les valeurs numériques des lettres

[169] Différence de forme verbale dans le texte du même passage dans la *Muqaddima* (cf. annexe et commentaire)

[170] Différence de pronom dans le texte du même passage dans la *Muqaddima* (cf. annexes du commentaire)

maladies inflammatoires, comme les fièvres ou les symptômes de ce genre, et à augmenter les forces froides là où cela est requis, au sens physique ou astrologique, par exemple pour accroître la force de la Lune, ou pour d'autres emplois similaires.

II – 1 – 4. 2 : Le secret des lettres

D'autres auteurs attribuent le secret du pouvoir surnaturel des lettres à leur valeur numérique. Les lettres de l'alphabet ont des valeurs numériques admises par nature et par convention. À partir de la valeur numérique de chaque lettre, il est possible d'établir des correspondances *entre les lettres elles-mêmes*[167]. Par exemple, il existe une correspondance entre les lettres h, k, et r, dont les valeurs numériques sont respectivement 2, 20 et 200, puisque ces trois lettres signifient, chacune dans sa position, le chiffre 2 : h pour les unités ; k les dizaines ; et r les centaines. De même, il existe une correspondance entre ces trois lettres et les lettres d, m, et t, qui indiquent le chiffre 4 dans la position des unités, des dizaines et des centaines, étant donné qu'entre 2 et 4, il existe un rapport du simple au double. Ainsi, on obtient des carrés magiques[168] pour les mots, comme il en existe pour les nombres. Chaque groupe de lettres entretient[169] un rapport particulier avec une série de carrés magiques, selon la valeur numérique des nombres de la série des carrés et la valeur des lettres, provoquant un effet multiplicateur du pouvoir surnaturel, où les pouvoirs se combinent dans le secret des lettres et le secret des nombres, en raison des correspondances qui existent entre les lettres et les nombres.

Quant au secret de la correspondance entre les lettres et les éléments naturels, ou entre les lettres et les nombres, il n'est pas aisé à comprendre. La difficulté tient au fait que ce secret n'est pas susceptible d'être percé par les sciences, ni par les syllogismes du raisonnement rationnel. Il relève davantage, chez eux[170], du goût spirituel et de la vision mystique, ainsi que l'a dit AL-BÛNÎ : « N'allez pas imaginer que le secret **[72]** du pouvoir des lettres appartient aux choses relevant du raisonnement rationnel. On ne peut l'atteindre que par le biais de la vision

وأما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والأسماء المركبة فيها وتأثر الأكوان عن ذالك فأمر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم تواترا.

II – 1 – 4. 3

وقد يظن أن تصرف هؤلاء وتصرف أصحاب الطلسمات واحد وليس كذالك فإن حقيقة الطلسم وتأثيره على ما حققه أهله أنه قوى روحانية من جوهر القهر يفعل فيما له ركب فعل غلبة وقهر بأسرار فلكية ونسب عددية وبخورات جالبات لروحانية ذالك الطلسم مشدودة فيه الهمة فائدتها ربط الطبايع العلوية بالطبايع السفلية وهو عندهم كالخميرة المركبة من أرضية وهوائية ومائية ونارية حاصلة في جملتها تجبل وتصرف ما حصلت فيه إلى ذاتها وتقلبه إلى صورتها وكذالك الاكسير للأجسام المعدنية خميرة تقلب المعدن الذي تسري فيه إلى نفسها بالإحالة ولذالك يقولون موضوع الكيميا جسد في جسد لأن الاكسير جسداني والمعدن الذي يسري فيه كذالك[171] ويقولون موضوع الطلسم روح في جسد لأنه ربط الطبايع العلوية بالطبايع السفلية والطبايع السفلية جسدانية[172] والطبايع العلوية روحانية.

[171] Portion de phrase rédigée un peu différemment dans la *Muqaddima* (cf. annexe du commentaire)

[172] Forme nominale différente dans la *Muqaddima* (cf. annexe du commentaire) Voir aussi la *Muqaddima*,: « Les actions des hommes ont subjugué le monde des êtres créés et tout ce qu'il renferme. Ce monde lui est entièrement soumis et est à sa discrétion. C'est la signification du vicariat dont il est question dans le Coran quand Dieu dit : 'Je vais placer sur la terre un vicaire'. » *Pléiade*, p. 835. Dans le *Livre de la Guérison*, l'exercice du vicariat de Dieu est expliqué par le pacte originel de l*'amâna*, décliné au quotidien dans les actes du comportement de l'homme soucieux de sa vertu et l'accord (*ittifâq*) entre le geste et l'intention. Le devoir moral du bon comportement de l'homme ne concerne pas que sa propre personne ni ses relations avec autrui : il emporte le monde à sa suite, dont il doit prendre soin et se servir de façon responsable dans le cadre de l'exercice de ce devoir moral. L'âme humaine, par essence, est capable de circonscrire la nature dans toute son ampleur et d'agir sur elle : c'est la faculté au figuré d'appliquer sa réflexion à qch, d'embrasser de sa science : cf. *Coran* (**2**, 255). L'homme possède en lui une prédisposition naturelle envers l'univers et ses lois, qui lui permet de les identifier, de les comprendre et de s'en servir à son gré. Le pouvoir de l'homme sur le monde avec la capacité d'en décoder les lois, lui est donné afin d'exercer son vicariat, ce que l'auteur exprime dans ses deux ouvrages.

mystique et le recours à la grâce divine. » Quant au pouvoir surnaturel sur le monde de la nature, exercé par les lettres et les noms qu'elles composent, ainsi que leur influence sur les êtres de la création, il s'agit d'un fait avéré, corroboré par tous ceux qui en perpétuent la pratique ancestrale, depuis la nuit des temps.

II – 1 – 4. 3 : L'usage des talismans

On pourrait peut-être penser que le pouvoir surnaturel de ceux qui utilisent le secret des lettres est identique au pouvoir des utilisateurs de talismans, mais ce n'est pas le cas. Les utilisateurs de talismans sont clairement d'avis de dire que la réalité fondamentale d'un talisman, ainsi que son efficacité, résident dans les forces spirituelles inhérentes à son pouvoir contraignant. Sur l'objet sur lequel le talisman est appliqué, les forces spirituelles exercent une action de domination et de contrainte grâce aux secrets des sphères célestes, aux correspondances entre les nombres et aux émanations de l'encens que le praticien fait brûler pour attiser la spiritualité du talisman. Concentrées dans le talisman sous l'action de l'énergie psychique, ces forces spirituelles ont pour effet de lier les natures du monde supérieur aux natures du monde inférieur. D'après ces utilisateurs, le talisman agit comme un levain composé d'éléments d'air, de terre, d'eau et de feu, et résultant de leur conjonction. Ce levain transmue tout ce à quoi il est appliqué, et le transforme en sa propre essence et sa propre forme. C'est de cette façon qu'agit l'élixir sur la pierre philosophale et sur les corps minéraux, comme un levain également, par transmutation, en transformant le minéral dans lequel elle pénètre pour le rendre semblable à elle-même. C'est pourquoi, il est dit que l'action de l'alchimie est une relation « de corps à corps », car la pierre philosophale est un objet corporel, de même que le minéral qu'elle transmue[171]. En revanche, l'action du talisman est une relation « d'esprit à corps », parce qu'elle consiste à lier les natures du monde supérieur aux natures du monde inférieur, les natures du monde supérieur étant spirituelles, et les autres corporelles[172].

وتحقيق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات وأهل الأسماء بعد أن تعلم أن التصرف فيه في عالم الطبيعة كله إنما هو للنفس الإنسانية والهمم البشرية لأن النفس الإنسانية محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات إلا أن تصرف أهل الطلسمات إنما هو في استنزال روحانية الأفلاك وربطها بالصور أو بالنسبة العددية حتى يحصل من ذالك نوع مزاج يفعل الإحالة والقلب بطبيعته كفعل الخميرة فيما حصلت فيه.

وتصرف أصحاب[173] الأسماء إنما هو مما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الالهي والإمداد الرباني فيسخر الطبيعة لذالك طايعة غير مستعصية ولا يحتاج إلى مد من القوى الفلكية ولا غيرها لأن مدده الأعلى منها.

[27b]

ويحتاج أهل الطلسمات إلى قليل من الرياضة تفيد النفس قوة على استنزال روحانية الأفلاك وأهون بها وجهة ورياضة بخلاف أهل الأسماء[174] فإن رياضتهم هي الرياضة الكبرى وليست بقصد[175] التصرف في الأكوان إذ هو حجاب[176] **وإنما** التصرف حاصل لهم بالعرض كرامة من كرامات[177] الله بهم.

II – 1 – 4.4

فإن خلا صاحب[178] الأسماء عن معرفة أسرار الله وحقائق الملكوت الذي هو

---

[173] Le texte de la *Muqaddima* emploie un synonyme (cf. annexe du commentaire)

[174] Elle compte parmi les plus intenses qui soient dans les très rares cas où elle a bien lieu ! En effet, il est important de bien comprendre que l'auteur met en doute la possibilité de mener cette ascèse, vu sa rareté (de même que la rareté des vrais maitres soufis) cf. *supra*.

[175] Différence de préposition dans le texte de la *Muqaddima* (cf. annexe du commentaire)

[176] *ḥijâb* : il s'agit du voile métaphysique de la gnose soufie qui permet la vision mystique

[177] *karâmât* : nous soulignons l'argument qui rejoint l'avis des compagnons qui refusaient de parler de ce qui était pour eux « des obstacles et des épreuves » les détournant de leur véritable objectif : le combat dans l'âme! Les *karâmât* sont les trésors de l'âme ; l'homme soucieux de sa vertu conforme à la loi divine (*mukallaf*) ne doit pas se comporter en chercheur de trésor car cela n'est pas la bonne façon de gagner sa vie ici-bas et *a fortiori* dans l'au-delà selon la loi divine.

[178] Mot au pluriel dans la *Muqaddima* (cf. annexe du commentaire)

Pour apprécier la différence du pouvoir des utilisateurs des talismans, par rapport au pouvoir que détiennent les utilisateurs du secret des lettres, il convient, au préalable, de savoir que l'ensemble de leur pouvoir sur le monde de la nature provient des facultés de l'âme humaine et de la force psychique de l'homme. En effet, par nature, l'homme peut connaître les lois de l'univers et s'en servir pour le mettre à son service. C'est de cette faculté dont se réclament les utilisateurs de talismans quand ils disent faire descendre la puissance spirituelle des sphères célestes pour la lier aux formes ou aux rapports numériques, afin qu'il en résulte une sorte de combinaison qui opère, par sa nature propre, une transmutation et un changement d'état, comme le levain agit par fermentation en faisant lever la pâte. Quant aux gens[173] qui utilisent le pouvoir des lettres, ils se servent de la lumière et du secours divins qu'ils ont pu obtenir par l'ascèse spirituelle et la vision mystique. C'est par ce biais qu'ils disent parvenir à soumettre la nature à leurs fins, pour qu'elle leur obéisse et ne leur oppose plus de résistance. Ils n'ont pas besoin de l'assistance des sphères célestes, ni de rien d'autre, car ils bénéficient d'une aide bien supérieure.

[27b]

Pourtant les utilisateurs de talismans ont quand même besoin d'un minimum de pratique ascétique, pour donner à leur âme la force de faire descendre la spiritualité des sphères, même si cette pratique et ces exercices restent bien faibles, en comparaison de la grande ascèse suivie par les utilisateurs de lettres[174]. Ces derniers, dans la pratique de leur grande ascèse et s'ils sont sincères, n'ont pas pour but d'acquérir de façon intentionnelle un pouvoir surnaturel sur[175] les êtres de la création : un tel pouvoir s'obtient sous l'emprise d'un voile métaphysique[176]. Ces soufis n'acquièrent ce pouvoir que par accident : ils le reçoivent comme le don que Dieu accorde lors des expériences religieuses intenses (*karamât*)[177]

II – 1 – 4. 4 : Condamnation de la magie

Dans le cas où l'utilisateur[178] du pouvoir des lettres n'a pas réussi à connaître les secrets de Dieu ni les réalités du monde invisible, parce qu'il

نتيجة المشاهدة والكشف واقتصر[179] على مناسبات الأسماء وطبائع الحروف والكلمات وتصرف بها من هذه الحيثية وهؤلاء هم أهل السيميا في الشهور[180] فإذا[181] لا فرق بينه وبين صاحب الطلسمات بل صاحب الطلسمات أوثق منه لأنه يرجع إلى أصوال طبيعية علمية وقوانين مرتبة[182]. وأما صاحب[183] أسرار الأسماء إذا فاته الكشف الذي يطلع به على حقائق الكلمات وأثار[184] المناسبات[185] وليس له في العلوم الاصطلاحية قانون برهاني يعول عليه فيكون حاله أضعف رتبة وقد يمزج صاحب الأسماء قوى الكلمات والأسماء بقوى الكواكب فيعين لذكر الأسماء الحسنى وما[186] يرسم من أوفاقها بل ولسائر الأسماء أوقاتا تكون من حظوظ الكوكب الذي يناسب ذالك الاسم كما فعله البوني في[187] *الأنماط. وهذه المناسبة عندهم* [هي من لدن الحضرة المائية[188] وهي برزخية الكمال الاسمائى[189] وانما تنزل تفصيلها في الحقائق[190] على ما هي عليه من المناسبة واثبات *هذه المناسبة عندهم*][191] بحكم المشاهدة **التي نقدّم الكلام فيها**[192] فإذا خلا صاحب الأسماء

---

[179] [de façon magique] est sous-entendu : l'ascèse mystique du soufisme est aussi condamnable que ces pratiques assimilées à de la magie quand la vision sous emprise n'a pas lieu

[180] La rareté des vrais maîtres soufis est comme la rareté des vrais cas de grâce divine (*karâmât*).

[181] Petite différence de rédaction dans le texte du *Livre des Exemples*.

[182] Différence d'orthographe du dernier mot de la phrase dans le texte du *Livre des Exemples*.

[183] Phrase à rallonge de R. Pérez, sujet absent dans la suivante (p. 190, *La Voie et la Loi*)

[184] *Litt*. « les traces ».

[185] Phrase en sus (بفوات الخلوص في الوجهة) dans la *Muqaddima* qui confirme notre traduction.

[186] Différence de conjonction dans le *Livre des Exemples* (cf. annexe du commentaire)

[187] [son livre] Cet ajout qui s'impose en bon français figure dans le texte de la *Muqaddima*.

[188] Nous retrouvons le terme que certains traduisent « présence nébuleuse » que ces soufis mettent en lien avec la notion islamique du monde intermédiaire (*barzakh*) cf. *infra*

[189] Nous retrouvons notre différence de traduction sur la racine *ism* cf. *infra* et note suiv.

[190] Le lieu de dispersion, monde des signifiés, ou la présence en forme de nuées est aussi désigné par : principe muḥammadien (*infra*) selon la théorie des soufis s'inspirant de la *falsafa*, ce qui confirme selon nous l'amalgame entre la perfection désunie qui descend se disperser et qui devient attachée aux noms pour justifier leurs théories sur les secrets des lettres

[191] Phrase absente de Pr, présente chez BT et les autres sources, et dans la *Muqaddima*. Il s'agit sûrement d'une faute d'inattention « d'un saut de ligne » entre mots identiques (mis en italiques) : cf. [32b] [39b] Mot de liaison différent dans le *Livre des Exemples* (cf. annexe du commentaire).

[192] ***allatî nuqaddimu al-kalâm fîha*** **(التي نقدّم الكلام فيها) Nous soulignons cette incise avec le « nous » du locuteur, qui ne figure pas dans le texte du *Livre des Exemples*,** en raison de

aura échoué dans l'ascèse du dévoilement et de la contemplation – dans ce cas, il se contentera d'utiliser de façon magique[179] les correspondances entre les noms et les natures des lettres et des mots, et il ne les exercera que dans ce seul usage. Ceux-là sont, le plus souvent, ceux qui pratiquent la magie (*sîmiyâ)*[180]. Alors[181], dans ce cas, il n'y a aucune différence avec l'utilisateur de talismans. Bien plus, ce dernier sera plus proche d'être sincère, car il se réfère à des principes scientifiques sur les lois la nature, dont les règles sont bien élaborées[182]. En effet[183], l'utilisateur du pouvoir des lettres qui, faute de sincérité, serait privé de la vision mystique qui permet de connaitre le sens profond des expressions et les dispositions[184] de leurs correspondances, parce qu'il ne serait pas arrivé à l'obtenir[185], et qui plus est, ne trouverait pas matière à s'appuyer sur quelque règle argumentative, issue des sciences conventionnelles – celui-là s'en trouverait rendu plus bas que terre.

L'utilisateur du pouvoir des lettres peut décider de combiner les pouvoirs des mots et des noms aux pouvoirs des astres. Pour cela, il peut décréter que, selon les phases d'un astre donné, pour profiter au mieux de ses affinités avec les noms, certains moments sont plus favorables à l'invocation des beaux noms divins, ou[186] à l'utilisation des carrés magiques composés à partir de ces noms, ou de tout autre nom. C'est ce qu'a fait AL-BÛNÎ dans [son livre intitulé][187] *Les Modes (al-Anmâṭ)*.

De telles affinités peuvent être établies, selon eux, [entre les noms et les astres, parce qu'elles proviennent de la « présence sous forme de nuées »[188] qui est le monde intermédiaire de la perfection « désunie »[189], qui se particularise en se dispersant dans les réalités[190] conformément aux rapports qu'il y a entre elles.

De telles affinités peuvent être établies, selon eux,][191] uniquement si elles sont l'objet de la vision de la levée du voile **que « nous » mettons en avant dans « nos » propos**[192]. Faute d'une telle vision, l'utilisateur du pouvoir des lettres n'approche ces affinités que par une voie d'usages préétablis, et son activité devient alors du même ordre que celle de

عن تلك المشاهدة وتلقي تلك المناسبة تقليدا **كان عمله بمثابة صاحب الطلسم بل هو أوثق منه**[193] كما قدمنا وكذالك أيضا قد يمزج أيضا[194] صاحب الطلسمات عمله وقوى كواكبه بقوى الدعوات المؤلفة من الكلمات المخصوصة لمناسبة بين الكلمات والكواكب إلا أن مناسبة الكلمات عندهم ليس كما هي عند أصحاب الأسماء من أهل المشاهدة[195] وإنما يرجع إلى ما اقتضته أصول طريقتهم السحرية من اقتسام الكواكب لجميع ما في [ص73] عالم **المكونات**[196] من جواهر وأعراض وذوات ومعان والحروف والأسماء من جملة ما فيه فلكل واحد من الكواكب قسم منها يخصه ويبنون على ذالك مباني غريبة منكرة من تقسيم سور القرآن وآيه على هذا النحو كما فعله مسلمة المخريطي في[197] غايته والظاهر من حال البونى في أنماطه أنه اعتبر طريقهم[198] فإن تلك الأنماط إذا تصفحتها وتنفحت الدعوات التي تضمنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب[199] السبعة ثم وقفت على الغاية وتصفحت قيامات الكواكب التي فيها[200] شهد لك ذالك إما بأنه من مادتها أو بأن التناسب الذي كان في أصل الإبداع وبرزخ العلم قضى بذالك كله "وما أوتيتم من

---

l'insertion différente de ce chapitre par l'auteur dans ses deux *Livres*. Elle confirme que le rédacteur des deux *Livres* est bien le même, argument sur la paternité mis en évidence dans nos travaux et selon nous irréfutable, que nous voyons comme un signe autographe. Un auteur aussi scrupuleux qui, depuis le début, cite ses sources, ne pourrait avoir ainsi recopié un chapitre entier d'un autre auteur, sans le citer, allant même jusqu'à parler à sa place : (cf. commentaire)

193 Cette attitude est signe de paresse et d'impuissance (cf. *ḥadith* implicite page suivante), un manque de sincérité d'abord envers soi-même et par rapport au devoir moral du bon comportement, car il s'agit de la mauvaise façon d'agir et de gagner sa vie ici-bas aussi bien que dans l'au-delà.

194 La répétition de ce mot ne figure que dans le *Livre de la Guérison*

195 Dans la *Muqaddima* : « d'une illumination issue d'un état de vision mystique » ; dans *le Livre de la Guérison* : « ceux gratifiés de la vision mystique » cf. annexe du commentaire.

196 *makûnât* : synonyme de *mawjûdât* dans le lexique de l'auteur (voir aussi *mafqûdât* en [16b])

197 [son livre de] ajout qui s'impose en bon français, présent dans le *Livre des Exemples*

198 Ibn Khaldûn en arrive à la conclusion de son argumentaire : comparer la pratique des soufis non gratifiés de la vision mystique, à de la magie et les déclarer aussi blâmables l'une que l'autre !

199 À l'époque de l'auteur, seuls sept astres étaient connus

200 Rédaction de cette phrase un peu différente dans le *Livre des Exemples* (cf. annexe).

l'utilisateur de talismans, hormis que dernier sera plus proche d'être sincère[193], comme nous l'avons vu.

L'utilisateur du pouvoir des talismans peut, de la même façon[194], décider de mêler son activité aux forces des astres qui l'influencent, en usant du pouvoir des invocations composées avec certaines paroles choisies en raison d'une certaine affinité entre ces mots et les astres. Néanmoins, l'affinité entre les mots et les astres, chez les utilisateurs de talismans, ne provient pas d'une illumination[195], comme c'est le cas chez les utilisateurs du pouvoir des lettres gratifiés de la vision mystique. Cette affinité est seulement basée sur un principe fondamental de la magie, qui consiste à classer les astres selon la façon qui leur est attribuée de participer à tout ce qui existe dans **[73]** le monde des choses créées[196] : substances, accidents, essences, idées – et, en particulier, lettres et noms. Ainsi, à chaque astre est assignée en propre une partie de ces choses. Sur cette base, les magiciens élaborent des constructions aussi saugrenues que religieusement condamnables, qui consistent à classer les sourates et les versets du *Coran* suivant ce principe, comme l'a fait MASLAMA AL-MAJRÎTÎ dans [son *Livre de*][197] *la Ghâya*.

De toute évidence, AL-BÛNÎ s'est inspiré de ce même principe dans son livre *Les Modes* (*al-Anmâṭ*).[198]

En effet, en examinant ses *Anmâṭ* et les invocations qu'ils renferment, réparties tout au long des heures des sept astres[199], et en examinant en parallèle la *Ghâya* et les prières qu'elle contient, appelées *qiyâmât* parce qu'elles sont à réciter debout en s'adressant à chaque astre en particulier[200] – il ressort de cette étude comparée que les procédés se ressemblent. Ou bien, ils font partie intégrante de la substance de la magie des lettres [dans le cas des *Anmâṭ* et selon l'analyse d'AL-BÛNÎ] ; ou bien, ils ont été rendus nécessaires en raison d'affinités qui existaient à l'origine de la création, dans le monde intermédiaire de la connaissance [selon l'avis d'AL-MAJRÎTÎ dans la *Ghâya*, ce qui démontre bien la ressemblance entre les deux auteurs – *ndt*].

العلم إلا قليلا" [201] وليس كل ما حرم الشرع من العلوم بمنكر الثبوت فقد ثبت أن السحر حقّ مع حظره[202] لكن حسبنا من العلم ما علمناه.[203]

II – 1 – 5

ثم إن تواليف هؤلاء المتصوفة الخايضين في علوم المكاشفة تعددت وطال فيها الخوض وتعذر البيان وعكف كثير من أهل البطالة[204] على تصفحها ووقع فيهم[205]:

[57]**العجز والكسل** (الذي تعوذ منه النبي صلى الله عليه وسلم عندها)

يظنون أن السعادة معرفة **أسرار**[206] الملكوت في طي صفحاتها وهيهات لذالك وما أوقع في هذا **الخباط** كله إلا الخوض في علوم المكاشفة الذي حقه عند أئمة القوم لا يخاض فيه وإنه **سر الله** فلا يفشه عارف ولقد قتل الحسين بن منصور الحلاج[207] بفتوى أهل الشريعة وأهل الحقيقة[208] وقصارى اعتذار من بحسن الظن

---

[201] *Coran* (**17**, 85) : cette citation coranique se trouve aussi dans la *Muqaddima* . p. 987 en clôture de ce même chapitre. *Elle est placée différemment dans la phrase* (cf. annexe).

[202] L'auteur a des liens avec la magie par l'un de ses ancêtres, disciple de l'auteur du *Ghâyat al- Hakîm* « traité de sorcellerie » (Pé, *ibid*., note 140 p. 280). Nous pensons que ce copier-coller avec *Muqaddima* a pour but de mettre en évidence la mauvaise façon de gagner sa vie qu'ont les chasseurs de trésors, assimilés ici aux chasseurs de secrets et à ceux qui se laissent aller à la pensée magique ! C'est un signe de paresse : cf. *ḥadith* implicite (cf. notes suivantes)

[203] **Fin du chapitre en commun avec la *Muqaddima*, (p.982-987)** Mais d'autres correspondances entre les deux *Livres* se produisent : en témoigne, juste après, l'allusion à un même *ḥadith* dans une idée similaire (p. 770, cf. notes suiv.). Différence de rédaction avec le *Livre des Exemples* où figure Dieu (*Allah*) au lieu du pronom Il.

[204] Ceux qui sont inoccupés, qui n'ont à faire de leur vie, les désœuvrés, les paresseux… cf. note suiv.

[205] Allusion au *ḥadith* : « Mon Dieu, je cherche refuge auprès de Toi contre l'anxiété et la tristesse, **l'impuissance (*'ajza*) et la paresse (*kasal*)**, la lâcheté et l'avarice, le poids des dettes et l'asservissement des hommes » Bukharî (n°6369) qui précise que *kasal* équivaut à *kusâl Coran* (**4**, 142) ***kasal* (mal) retraduit « accablement » par Pe**, *ibid*. note 147, p. 281 ; *ḥadith* dit rapporté par 'Anas Ibn Mâlik dans l'édition en ligne de Damas (p. 119) ; nous l'avons relevé dans la *Muqaddima* (*Pléiade*, p. 770) voir notes suiv.

[206] Les soufis de la voie mystique sont comme des chercheurs de secrets et aussi blâmables qu'eux (*Muqaddima*, p. 768-770) .

[207] Référence à AL-HALLÂJ identique dans la *Muqaddima* (*Pléiade*., p. 935) cf. note suiv.

[208] (أهل الشريعة و**أهل الحقيقة**) : « les juristes **et les soufis éminents** (*Muqaddima*., p. 935) ; Cette précision qui ne figure que dans Pr est importante ; elle se retrouve à l'identique dans la *Muqaddima*. Il s'agit des « spécialistes de la loi divine et ceux de la 'réalité essentielle' » : (الشريعة \ الحقيقة) ; l'auteur se place du point de vue des soufis qui condamnent l'un des leurs ; en effet, selon les soufis dont IBN ARABI, expliqué par René Guénon : « On peut dire que la *shari'a*, la 'grande

Mais « il ne vous a été donné que peu de science »[201]. En outre, toutes les sciences que le Législateur a déclarées illicites n'en existent pas moins pour autant. En effet, il est établi que la magie existe, bien qu'elle soit interdite [par le Législateur][202]. Mais il faut se limiter, en matière de sciences, à celles qu'Il nous a apprises ![203]

II – 1 – 5 : Le soufisme qui n'en est plus

Par la suite, les soufis ont été de plus en plus nombreux à s'intéresser ardemment à la science de la levée du voile, en lui adjoignant sans cesse de nouvelles extensions de moins en moins compréhensibles. Ainsi, nombreux sont les désœuvrés qui perdent leur temps[204] dans l'obsession pour la littérature mystique, signe de[205] :

[57] « l'impuissance et la paresse » contre lesquelles le Prophète a cherché refuge auprès de Dieu.

Ils croient trouver, caché dans les pages de ces ouvrages, le secret[206] du bonheur de l'au-delà**,** sans se douter à quel point ils sont loin du compte ! La raison de leur égarement ne tient à rien d'autre que de croire en la possibilité de théoriser la levée du voile et de s'engager dans la voie des sciences qui en parlent. Or, selon l'avis des maîtres spirituels du soufisme, l'attitude saine à adopter consiste à ne pas s'engager dans ce genre de voie. Il en va du secret de Dieu qu'aucun gnostique n'a le droit de divulguer. Pour cette raison, AL-HUSAYN IBN MANSÛR AL-HALLÂJ[207] *a été mis à mort en vertu d'une décision rendue aussi bien par les juristes que par les soufis éminents*[208]. En effet, ses pairs n'ont pas pu s'opposer à son châtiment, devenu pour eux obligatoire à partir du moment où il ne disposait pas de la seule excuse qui, pour eux, est valable en pareil cas, à savoir que de telles paroles doivent être prononcées en état de transes mystiques, conduisant à révéler malgré soi le secret de Dieu. Sinon, il s'agit d'actes passibles de la condamnation d'impiété – ce qui a été le cas, la plupart du temps, à l'encontre d'AL-HALLÂJ [jusqu'à sa condamnation finale], ainsi que rapporte l'auteur de la *Ghâya*[209]. Il se serait ainsi livré à

به منهم أنه سكر فباح بالسر فوجبت عقوبته وإلا فالأغلب في حقه التسليم ولقد نقل عنه صاحب كتاب الغاية[209] عملا من الأعمال الغريبة \ السحرية[210] التي لا يتعمدها الجاهل\ مسلم[211] فكيف يتعمدها العرف\عرف[212]. فإذا الخوض في علم المكاشفة والكلف بموضوعاتها ومقالات أهلها ضرب من البطالة لأن الطالب لذالك إن كانت نفسه مرتقية بهمتها إلى المعرفة والعلم بأحوال الملكوت من الألفاظ والاصطلاحات ومسطرات الدواوين إذ لا دلالة للألفاظ عليها لعدم الوضع وعدم المناسبة للتجوز كما مر[213]

[28b]

وإن كانت نفسه متكاثرة عن ذالك منحطة إلى حضيض التقليد فما له وكلمات يؤذيه الخوض فيها إلى علم أشبه بعلوم الفلاسفة بل علوم الفلاسفة ترجع إلى تخييل برهان نظم وأقيسة وترتيب أدلة بخلاف أقوال هؤلاء بأن البرهان الصناعي مفقود والوجدان مخصوص فلم يبق إلا القبول لمجرد حسن الظن بهم لو بانت الألفاظ عن مقاصدهم وكيف بحسن الظن بهم وكثير من ظاهر أقوالهم[214] مخالف لظاهر الشريعة[215]ولا يحسن ظن لمن خالف الشريعة في قول ولا عمل ذكر لأبي

---

route' parcourue par tous le êtres, n'est pas autre chose que ce que la tradition extrême-orientale appelle 'le courant des formes', tandis que la *haqîqa*, la vérité une et immuable, réside dans l'invariable milieu'. Pour passer de l'une à l'autre, donc de la circonférence au centre, il faut suivre un des rayons : c'est la *tarîqa*, c'est-à-dire le 'sentier', la voie étroite qui n'est suivie que par un petit nombre'. René Guénon, *L'écorce et le noyau*, repris dans *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Paris, Gallimard, 1973, cité par Thierry Zarcone *ibid*.

[209] MASLAMA AL-MAJRÎTÎ cf. *infra*

[210] *al-gharîba;* phrase différente dans Pr : dans les autres sources : « magie »

[211] ***jahîl* (ignorant) dans Pr au lieu de *muslim* (musulman) dans toutes les autres sources** : Pr rend mieux le jeu de mots avec « connaissant », sens littéral de « gnostique » (cf. note suiv.)

[212] *Notons, dans la phrase remaniée de Pr, le jeu de mots de l'auteur* sur '*arif*, *litt*. « connaissant » pour gnostique, c'est donc le sens littéral qu'il faut traduire ici (cf. note préc.)

[213] Cf. les niveaux de compréhension du discours.

[214] *Litt*. « l'apparent de leurs propos », ce que l'on peut en juger de l'extérieur : on est dans la différence entre ce que l'auteur appelle « déclaration verbale » et « dispositions permanentes ».

[215] La notion d'extériorité et d'intériorité de la *charia*, rendue par le couple (*ẓâhir*, *bâṭin*), est le droit, le *fiqh* qui incarne l'extériorité de la loi, autrement dit ce qui concerne les formes extérieures et les gestes du comportement externe et l'intériorité de la *charia*, le caché des actes, l'intention : la loi morale, *fiqh al-bâṭin*. R. Pérez traduit ici par « sens obvie » (*La Voie et la Loi*, p. 193) commettant toujours un contresens dans sa traduction du couple (*ẓâhir*, *bâṭin*) !

des actes et des propos totalement incompréhensibles[210]*, dont même l'ignorant n'a rien à retirer*[211] et donc, à plus forte raison, *celui qui se prétend « Connaissant »*[212]. Ainsi, s'engager dans la voie de la science du dévoilement, tout comme se préoccuper de ce qu'en disent ses adeptes, n'est qu'une perte de temps manifeste. [Deux cas de figure se présentent, à celui qui voudrait malgré tout tenter l'expérience.]

[Premier cas de figure :] il désire ardemment élever son âme vers la connaissance mystique et il aspire à entrer dans l'intelligence des secrets du Royaume invisible dès ce monde ; il ne peut le faire à partir de mots, ni de termes techniques, ni de règles spécifiques, puisque les mots ne peuvent donner la signification de ces choses. En effet**,** les mots ont été établis par convention pour exprimer les notions courantes ; or, dans ce cas, aucune correspondance ne permet d'en élargir le sens par la métaphore, comme nous l'avons vu[213].

[28b]

[Second cas de figure :] il rechigne, par paresse, à soumettre son âme à une telle ascèse. Il s'enlise, tiré par le bas, dans les carences de l'imitation passive, ne pouvant tirer aucun profit de discours qui, au mieux, s'il les suit, ne feront que le conduire à une science du genre de celle des philosophes de la *falsafa*, tout en lui étant encore moins profitable. Car, une telle philosophie emploie des argumentaires, des syllogismes et des démonstrations, contrairement aux discours tenus par les adeptes du dévoilement ! Ils n'utilisent aucune règle construite, ni argumentation, car il s'agit d'une expérience intime, propre à chacun. Il ne nous resterait plus qu'à les croire sur parole, obligés d'accepter tout ce qu'ils disent, sur la foi d'un simple préjugé en leur faveur – à supposer que les mots qu'ils emploient soient assez clairs pour exprimer ce qu'ils veulent dire et nous permettent de les comprendre ! Mais comment pourrions-nous préjuger en leur faveur, quand la majorité de leurs déclarations verbales[214] sont manifestement contraires à l'extériorité de la *charia* autrement dit aux règles du droit (*fiqh*) ?[215]

يزيد رجل وصف له بالعرفان فطلب زيارته فلما أشرف عليه رآه في المسجد وهو ينتخم فرجع عن زيارته وقال: من لا يؤمن على أدب من آداب الشريعة كيف يؤمن على أسرار الله[216] فإذا كان الشرع ينهب هؤلاء عن الخوض في علوم المكاشفة وهم لا ينتهون فكيف يوثق بهم في أسرار الله وتتلقى منهم بحسن القبول هذا لو خلصت عباراتهم من الإبهام فكيف وهي ملتبسة ببدعة أو شيء لا يفهم فليس هذا الذي سموه تصوفا بتصوف ولا مشرع القصد[217] والله تعلى أعلم

II – 1 – 6

الكلام في اشتراط الشيخ في المجاهدة وفي أي المجاهدات يجب[218] وفي أيها يتأكد[219] وفي أيها لا يجب[220] ووجه ذالك[221]

---

[216] Voir le compilateur de *ḥadith* BUKHARY qui n'a pas hésité à parcourir une longue distance pour voir un rapporteur présumé ; avant d'arriver à lui, il le voit de loin en train de maltraiter son âne. Il rebrousse alors chemin, exactement comme le fait BISTÂMÎ, et pour les mêmes raisons : il n'a pas jugé cette personne assez fiable par ce qu'il en a vu de son comportement extérieur

[217] Cf. *Muqaddima*, manuscrits tardifs p. 936 (nous soulignons) : « Il est un fait notoire que les compagnons du Prophète et des personnalités éminentes parmi les premiers musulmans eurent de nombreux charismes. Quant aux doctrines soufies relatives au retrait du voile […] et à l'ordre d'émanation des choses créées, elles renferment, pour la plupart, une certaine ambiguïté, étant donné qu'elles relèvent d'une expérience intérieure. Ceux qui n'ont pas ce genre d'expérience ne sont pas à même de comprendre les goûts des soufis en ces matières. Aucune langue ne peut rendre la signification que ces choses ont pour eux, car les langues n'ont été instituées que pour exprimer les notions courantes […] Les anciens soufis mentionnés dans la *Risâla*, personnalités éminentes que nous avons évoquées ci-dessus, ne recherchaient ni le retrait du voile ni ce genre de perceptions. Leur seul souci était de suivre et d'imiter les pieux modèles autant qu'ils le pouvaient. S'il leur arrivait de vivre de telles expériences, ils s'en détournaient et ne leur prêtaient aucune attention. Bien au contraire, ils les fuyaient, les considéraient comme des obstacles et des épreuves et comme des perceptions [ordinaires] de l'âme, créées et produites dans le temps. Ils pensaient aussi que les choses existantes ne se réduisaient pas à ce que l'homme perçoit, que la science de Dieu était plus vaste, Sa création plus étendue, Sa loi plus propre à guider vers la bonne voie. Ils ne disaient rien de ce qu'ils percevaient, et défendaient même qu'on en parlât. À ceux d'entre les compagnons qui avaient été favorisés du retrait du voile, ils interdisaient d'en discuter et de s'y arrêter. Ils continuaient eux-mêmes à suivre et à imiter les pieux modèles comme ils le faisaient dans le monde des sens, avant le retrait du voile, et ordonnaient à leurs compagnons d'agir de même. »

[218] *yajib* (يجب) : renvoie à ce qui est « obligatoire » : *al-wujûb* ou *al-wâjib* (الوجوب أو الواجب)

[219] *yata'akkad* : ce qui est autorisé, « permis » : (المباح أو الإباحة) *al-mubâḥ* ou *al-'ibâḥa*

[220] *lâ yajib* (لا يجب) : renvoie à ce qui est non-obligatoire mais conseillé, bien aimé, de bon ton, « surérogatoire » = (المندوب أو المستحب) *al-mustaḥaba* ou *al-mandûb*.

[221] La portée de cette question qu'éditeurs et traducteurs n'ont pas vue permet à l'auteur d'amener les consultations finales basées sur le *fiqh al-bâṭin*, selon sa revalorisation du rôle des oulémas**.** En effet, cette question revêt une grande importance dans la façon d'appliquer la loi morale (*fiqh al-bâṭin*), par l'application morale des cinq critères de la *charia* (*al-aḥkâm al-khamsa al-shari'a*), qui sont méconnus des musulmans souvent bloqués sur la simple opposition binaire licite (*ḥalâl*)/ illicite

Il n'existe aucun préjugé qui tienne en faveur de gens qui contreviennent à la loi révélée en se contentant de tenir des discours non suivis d'actes, ainsi que l'illustre l'histoire arrivée à ABÛ YAZÎD [BISTÂMÎ]. Quand il apprit l'existence d'un certain homme soi-disant doué de sagesse mystique, il voulut aller le voir. Il entra dans la mosquée où se trouvait cet homme, et quand il arriva à sa hauteur, il l'entendit se râcler bruyamment la gorge. ABÛ YAZÎD renonça alors à le rencontrer, et revint sur ses pas, en disant : « L'homme à qui il est impossible de se fier concernant une règle de bienséance prescrite par la charia, comment lui faire confiance quand il s'agit des secrets de Dieu ? »[216]

De la même façon, pour les gens qui ne tiennent aucun compte de l'interdiction donnée par la loi révélée de s'engager dans la voie du dévoilement [dès ce monde], comment leur faire confiance quand il s'agit des secrets de Dieu ? Comment ne pas éprouver de la réticence envers ce qu'ils disent, d'autant qu'ils ne parviennent jamais à s'affranchir d'une certaine ambiguïté ? Et comment, qui plus est, quand ce discours ambigu s'accompagne de propos hétérodoxes ou devient carrément impossible à comprendre ?

En conclusion, **ce qui de nos jours se fait appeler « soufisme » n'est plus du soufisme car il n'est plus conforme aux intentions du Législateur**[217]. « Et Dieu est plus savant ! »

II – 1 – 6 : Les critères d'évaluation des actes

Discutons à présent de la nécessité, ou non, de recourir à un Cheikh, pour la conduite de l'ascèse. Et ce, afin de déterminer dans quels types d'effort sur soi le recours au Cheikh est « obligatoire »[218], alors que chez d'autres, il est « permis »[219]. Et chez d'autres enfin, il n'est pas considéré indispensable [autrement dit, il est « conseillé », « bien aimé », « surérogatoire » ou « facultatif » – *ndt*][220].

Dégageons la portée de cette question[221].

II – 1 – 6. 1

أعلم أنه تقرر من جميع ما قدمناه إن التصوف كله راجع إلى مجاهدة وسلوك يقضيان ببلوغ الغاية فيهما إلى كشف ومجاهدة يحصل فيها العلم بالله وصفاته وأفعاله وأسرار ملكه وسائر ما قدمناه وتقرر أن هذا العلم الحاصل من المشاهدة والكشف لا ينبغي أن يودع الكتب وقد بينا خطأ المتأخرين من المتصوفة في تسميته تصوفا وجعله علما مدونا واعتقادهم أنه يستفاد من الدفاتر والكتب وإنما هو نور يقذفه الله في القلب[222] المزكى بالمجاهدة المحاذي بشطر الحق فإذا اطلع [ص74] به على سر الهي أو حكمة ربانية واتضح لهم مبهم من مخاطبات الشرع ومتشابه الكتاب والسنة فلا يعتد به ويقف عنده أن الاعتداد به حجاب[223] قاطع بل يستمر على سيره إلى الله ولا يخلقه مع ذالك بالإفشاء فسر الله أحق بالصون. ثم إنا بينا اختلاف المجاهدات باختلاف البواعث وإن الباعث إن كان طلب النجاة

(*ḥarâm*). Or, l'auteur se réfère à la véritable hiérarchie de la *charia*, beaucoup plus fine, en cinq critères à savoir : 1) ce qu'elle autorise de façon générale (*al-mubâḥ, al-'ibâḥa*) ou **2)** ce qu'elle déconseille fortement (*al-makrûh, al-karâhat*), car cela est « détesté » de Dieu même si ce n'est pas interdit (par exemple le divorce est jugé détestable en islam même s'il n'est pas interdit) 3) ce qu'elle rend obligatoire (al-*wujûb, al-wâjib*), ou au contraire 4) ce qu'elle interdit (*al-muḥarama, al-harâm*), ou encore, 5) ce qu'elle admet à titre facultatif et surérogatoire (*al-mustaḥaba, al-mandûb, al-nâfila*). Les cinq critères de la *shari'a* (الأحكام الخمسة الشرعية) *al-aḥkâm al-khamsa al-shari'a* sont aussi dits (الأحكام التكليفية) *al-aḥkâm al-taklîfiya* ou (أحكام التكليف) *al-aḥkâm al-taklîf*. Ces cinq critères modulant l'interdit sont souvent utilisés sous l'angle du droit (*fiqh*) y compris pour apprécier ses finalités, (الضروريات الخمس) (*al-ḍurûriyât al- khams*). Il ne faut pas confondre avec la façon dont ces critères sont abordés sous l'angle du *fiqh al-bâṭin.* Ce point est l'un des plus mal compris ! Quand ils s'appliquent selon le droit (*fiqh*) ces critères évaluent les actes les uns par rapport aux autres. Mais ce n'est pas de cette façon que les emploie notre auteur, puisqu'il n'est pas question ici du droit (*fiqh*) mais de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*), du point de vue *subjectif de la conscience morale individuelle*. Chaque acte est alors évalué selon plusieurs critères à la fois, suivant le contexte et les nuances propres à chacun. Il en va du « trouble de l'âme » qu'aucune consultation juridique sur la base du *fiqh* ne pourra soigner (*ḥadith*) et du conseil : « *Laisse ce qui te trouble pour aller vers ce qui ne te trouble pas* » (*ḥadith*) Par exemple en cas de doute sur quelque chose qui nous « traquasse », ne pas fermer les yeux, mais, faire les démarches à notre portée sans y renoncer par paresse ou procrastination, afin de lever le doute qui nous troublait jusqu'à ce que plus rien ne subsiste de ce trouble dans la conscience, dans le cœur, dans l'esprit, ce trouble de « l'appareil de l'âme ». C'est la maîtrise de l'application de ces critères que doivent se réapproprier les oulémas, non seulement sous l'angle du droit, mais sous l'angle de la loi morale : et c'est là le vrai enjeu du *Shifâ'* ! Car si ces critères sont connus sous l'angle du droit, l'usage en était déjà perdu sous l'angle de la loi morale, à l'époque de notre auteur – que dire alors de la nôtre ?

[222] *Litt*. le cœur (*qalb*)

[223] Rappel de ce qui a été dit sur le voile métaphysique des soufis : *Muqaddima* ., p. 936 et *infra* (Partie I, à propos de Rabîa') qui apparaît lors des *karamât*.

II – 1 – 6. 1 : Résumé des acquis

Sache que l'ensemble de ce que nous venons de voir sous l'appellation « soufisme » est un cheminement à caractère mystique, ayant pour objectif de mener au dévoilement et à la contemplation, censé donner accès à la science de Dieu, à Ses attributs, à Ses actes, aux secrets de Sa souveraineté et aux secrets de tout ce nous avons passé en revue dans les chapitres précédents. L'accès à ce genre de connaissances, obtenues par la voie de la contemplation et du dévoilement, ne doit pas faire l'objet d'une mise par écrit dans des livres, ainsi que nous l'avons également évoqué.

Nous avons clairement montré l'erreur des soufis extrémistes, qui consiste à donner à leur ascèse le nom de « soufisme », et à l'élever au rang de science susceptible d'être mise par écrit.

Ils ont prétendu possible d'étudier cette science dans des ouvrages et des livres, alors qu'en fait, il s'agit d'une lumière que Dieu insuffle à l'âme[222] purifiée par l'effort sur soi, qui la met en contact direct avec le Vrai. Lorsque, **[74]** de façon inopinée et furtive, ce genre de lumière survient à l'âme de l'ascète, celui-ci ne doit pas lui prêter une attention exagérée, ni même la prendre en considération. Il ne faut pas s'arrêter à ce genre d'information obtenue de façon surnaturelle, révélant un secret divin ou un aspect de la sagesse de Dieu, éclairant un point obscur de la loi révélée, livrant une interprétation du *Coran* ou de la Tradition. En effet, si l'ascète s'arrête dessus, cela risque de devenir pour lui comme un voile métaphysique[223] faisant obstacle à la poursuite de son effort. Il doit plutôt continuer sa route et sa quête vers Dieu, sans en parler à personne. Ébruiter ce genre d'information reviendrait à trahir le secret sur d'éminentes vérités au sujet de Dieu, qui, au contraire, doivent être soigneusement conservées et protégées. Par ailleurs, nous avons mis en évidence les différents types d'effort sur soi, qui varient selon la nature de l'intention qui les motive. Si la motivation se contente de rechercher le salut de l'âme, il s'agit de l'effort sur soi de la piété à mener sous l'égide de la conscience morale.

فقط فهي مجاهدة التقوى والورع [وإن كان طلب الفوز[224] بالسعادة والدرجات العلى في الدار الآخرة[225] فهي مجاهدة الاستقامة][226] وإن كان الباعث طلب المعرفة برفع الحجاب والمشاهدة في الحياة الدنيا[227] فهي مجاهدة الكشف وذكرنا أن التصوف يطلق على المجاهدات الثلاث إلا أنه غلب في الآخرين[228] استعماله واختص بهما علمه عند شيوخ الرسالة[229] للقشيري[230] ومن اقتفى أثرهم وإن علم التصوف هو العلم بشروط هاتين المجاهدتين وأحكامهما وآدابهما ومصطلحات أهلها وقد أشار الأستاذ أبو القاسم القشيري إلى المغايرة بين مجاهدة الكشف ومجاهدة الاستقامة بمغايرة البواعث. قال: فالمريد الذي له إيمان بهم إن كان من أهل السلوك والتدرج إلى مقاصدهم فهو يتاهمهم فيما خصوا به من مكاشفات الغيب ولا يحتاج إلى التطفل على من هو خارج من هذه الطائفة فإنهم أولى به من غيرهم وإن كان مريد طريقة الاتباع وليس بمستقل بحاله ويريد أن يمرح في أقطاب التقليد إلى أن يصل إلى التحقيق فليقلد سلفه وليبحر على طريقة هذه الطائفة فإنهم أولى به من غيرهم انتهى كلامه.[231] ثم اعلم أن افتقار هذه المجاهدات إلى

---

[224] *fawûz* : succès, réussite, employé au sens coranique désignant le « *plus grand succès* » qui dans certaines exégèses désigne non seulement l'entrée au paradis mais « l'obtention de la satisfaction de Dieu » et « et davantage encore » (*ziyâdha*) *Coran* (**10**, 26) ou ce « surcroît » de grâce divine *Coran* (**4**, 173) (**24**, 38) (**35**, 30).

[225] *Litt*. « la dernière Demeure », le paradis (cf. « l'Hôte avant la Demeure » en Partie I)

[226] **Phrase absente de Pr et de BT** ; Puisqu'il n'avait pas connaissance de Pr, Pérez émet l'hypothèse que la phrase ait été « sautée à l'impression » (*ibid*., p.281 note 152). Cette phrase figure dans l'édition en ligne de Damas qui édite R2 (avec fautes et omissions).

[227] *Litt*. « la vie présente ». La question n'est pas que les soufis de la voie mystique recherchent la vision de la Face de Dieu, mais qu'ils la recherchent dès ce monde !

[228] Donc les « derniers » soufis ou « soufis extrémistes » (*infra*) sont ceux qui entendent le soufisme au sens dernier du terme comme nous l'avons traduit (cf. *infra*).

[229] *Shuyûkh al-Risâla*

[230] ***QUSHAYRÎ n'est cité que dans Pr.*** Il jouit d'une position à part, entre « les grands maîtres » et ceux qui marchèrent sur leurs traces. Il appartient aux soufis de la levée du voile, qui entendent le soufisme au sens extrême, ceux qui sont « dans l'erreur » d'après l'auteur. Ce point n'a pas été compris, par le copiste de Pr dans son introduction.

[231] « Fin de citation » Le nom de l'auteur et la fin de la citation de son discours sont clairs. Comment imaginer qu'il n'en ait pas été de même pour la citation d'un extrait du texte de la *Muqaddima* d'Ibn Khaldûn, si ce n'était pas lui le rédacteur de ce Traité ? D'où notre argument en faveur de sa paternité (cf. commentaire).

[Si la motivation réside dans la quête de la « plus grande réussite »[224] du bonheur, dans ses degrés les plus élevés, au paradis[225], il s'agit de l'effort sur soi de la droiture][226]. Et si la motivation est la recherche de la connaissance par la voie de la contemplation et la levée du voile sur les lumières divines dès ce monde[227], il s'agit de l'ascèse mystique du dévoilement.

Nous avons montré comment le mot « soufisme » avait été appliqué à ces trois types d'effort sur soi, mais qu'à l'usage, il s'était mis à désigner les deux derniers[228]. C'est ce sens du soufisme qui est maintenant d'usage, et sur lequel porte « la science du soufisme » chez les grands maîtres soufis[229], *comme chez ABÛ AL-QÂSIM QUSHAYRÎ*[230] et ceux qui marchèrent sur leurs traces. Nous avons vu que la science du soufisme a pour objet les conditions à respecter pour mener les deux dernières ascèses, leurs caractéristiques, leurs règles, et le lexique des termes techniques en usage chez les adeptes. La mise en évidence, par le maître soufi ABÛ AL-QÂSIM QUSHAYRÎ, de la différence entre l'ascèse de la levée du voile et l'ascèse de la droiture tient à la nature de l'intention qui les motive. Voici ce qu'il le dit : « Le disciple qui place sa confiance entre les mains [des maitres spirituels du soufisme, se trouve dans l'un de ces deux cas]. S'il est de ceux qui sont motivés par les épreuves du cheminement, prêts à appliquer graduellement leurs efforts vers les objectifs que ces maitres leur proposent : dans ce cas, le disciple partagera avec eux le privilège du dévoilement de l'Inconnaissable sans avoir besoin de rien d'autre ; il serait pour eux inopportun d'aller chercher autre chose chez d'autres personnes non initiées à cette famille spirituelle. S'il se trouve qu'il manque de motivation propre et préfère imiter passivement ses devanciers, eh bien qu'il les suive en s'élevant graduellement jusqu'à ce qu'il parvienne à la réalisation et qu'il suive sa route selon la voie des gens cette famille ! Ce sont eux, en effet, qui lui conviennent, plus que tout autre. » Fin de citation[231].

Sache que le rôle à jouer par le Cheikh ne répond pas aux mêmes besoins selon le type d'effort sur soi, par rapport à sa mission d'enseignement et de conseil. Nous allons voir que, dans un cas, le recours

الشيخ المعلم والمربي الناصح ليس على سبيل واحدة بل هو في بعضها أكمل وأولى وفي بعضها أحق وأكد وفي بعضها أوجب[232] حتى إنه لا يمكن بدونه فلنفصل ذالك ونبينه.

II – 1 – 6. 2

أما مجاهدة التقوى التي هي بالورع[233] فلا يضطر فيها إلى الشيخ إنما يكفي فيها معرفة أحكام الله وحدوده وسواء أخذت من كتاب أو لقنت من معلم أو تدورست من أستاذ ؛

[29b]

وذالك لما بينا أن هذه المجاهدة فرض عين على المكلف[234] فكيف يضيع فرض عين الواجب[235] على الفور ويهمل حق التكليف[236] لانتظار الشيخ الذي لا مزيد عنده على ما أودعه العلماء بطون كتبهم وصفحات تواليفهم ناقلين ذالك عن الكتاب والسنة[237] معلنين بالمأخذ والأصول نعم يكون لصاحب المجاهدة كمال بالاقتداء[238] بشيخ معلم يبين له الحق في صور الأفعال لقنا بالعيان وهو من شروط الكمال في كل تعليم لأن مستنده الحس ؛ فإن العلم بأحكام الله وحدودة علم بكيفية عمل والعلم بكيفية العمل تارة يستند إلى النقل والخبر وتارة يستند إلى

---

[232] Cf. la grille des cinq critères cf. *infra*, *supra* et Commentaire

[233] (الورع) *wara'* qui préside au combat de la piété et à la station de la foi cf. Commentaire

[234] (المكلف) *mukallaf* : l'homme préoccupé par sa vertu selon la loi divine, la *charia*. Celle-ci comprend deux « moitiés » de valeur inégale, dont « la plus importante » pour celui qui se préoccupe du soin à apporter à sa vertu selon ce qui plait à Dieu est appelée *fiqh al-bâṭin*, que nous traduisons loi morale et sa jurisprudence. Dans ce lexique le *mukallaf* est l'homme moral, c'est lui le « héros » de ce Traité et non pas l'adepte du soufisme de la voie mystique.

[235] *farḍ al-'ayn* : expression propre à l'arable récurrente dans le *Livre de la Guérison* et qui signifie un devoir ou une responsabilité qui est attaché à l'individu, propre à lui Cf. *infra*

[236] *Litt*. *taklîf* : responsabilité envers la loi divine et envers sa « moitié » qui a « la plus grande importance », au sens coranique de « tu n'es responsable que de toi-même » *Coran* (**4**, 89) cf. *supra*

[237] *Litt*. Le Livre et la *Sunna*

[238] *bi-l-'iqtidâ'*

au Cheikh relève seulement du plus parfait et du plus convenable ; dans un autre, il est plus souhaitable et plus sûr ; dans un autre enfin, il est obligatoire[232] d'avoir recours à lui, au point que l'ascèse serait impossible à mener sans lui. Détaillons tout cela.

II – 1 – 6. 2 : Le facultatif

En ce qui concerne le combat de la piété, sous l'égide de la conscience morale[233], le recours au Cheikh est facultatif. Il faut, pour le mener, avoir connaissance des règles de Dieu et de Ses limites, et cela peut se faire par l'étude d'un livre, ou en suivant l'enseignement dispensé par un éducateur, ou en consultant un maître compétent.

[29b]

En effet et ainsi que nous l'avons dit, le combat de la piété est l'effort sur soi qui s'impose à tout homme vertueux[234] au titre du devoir moral qui lui incombe en propre[235]. Comment penser négliger ce devoir, alors qu'il relève expressément de la responsabilité individuelle[236] ? [Tel serait le cas, pourtant, de celui qui mettrait ce devoir entre parenthèses] dans l'attente de trouver un Cheikh lequel, qui plus est, ne pourra rien lui apporter de plus que ce qu'il peut d'ores-et-déjà trouver dans les pages des nombreux livres écrits sur le sujet, par des savants qui ont bien pris soin de vérifier les sources des références qu'ils donnent, au *Coran* et à la Tradition[237]. Tout ce que peut apporter un Cheikh à celui qui entreprend l'effort sur soi de la piété, est un enseignement par l'exemple, en présentiel[238], qui montre les gestes à suivre afin de lui permettre de perfectionner sa pratique – étant donné que ce genre d'exemple concret, impliquant les sens, est un facteur de perfectionnement pour tout enseignement destiné à être mis en pratique. En effet, la science de la loi de Dieu a pour but de modifier les actes du comportement – et en conséquence, ses préceptes théoriques sont voués à être mis en action. Une telle science, portant sur les modalités de l'agir, se compose d'un volet théorique, par la transmission orale et écrite de la tradition et des textes sacrés, et d'un volet pratique, basé sur l'observation et la mise en jeu des

الحس والمعاينة وإسناده إلى الحس أكمل. ولهذا ثبت في الصحيح في تلقين النبي صلى الله عليه وسلم كيفية الصلاة:

[58] أن جبريل نزل فصلى فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صلى فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صلى فصلى ثم صلى فصلى...

خمسا[239] ؛

فلقنها عيانا استيعابا لرتب الكمال حيث تعينت.

وقد كان صلى الله عليه وسلم إذا وفد العرب وطلبوا تعليم الشرائع لم يقتصر بهم في الأكثر على الأخبار بل كان يبعث كبار الصحابة لمباشرة تعليمهم بمعاينة صور الأفعال ليقتفي مثالها. وإن وجد الاقتصار بهم على الأخبار كما في حديث وفد ربيعة:

[59] أمركم بأربع وأنهاكم عن أربع [إلا أنه قال آخرا] احفظوهن وبلغوهن من ورائكم

إلا أنه قليل وبعث الصحابة للتعليم كان أكثر. وكذالك تعليم فرائض العين لأبناء المسلمين الصلاة والوضوء بمعاينة الفعل أبلغ من تعليمها بالإبانة[240] والقول حتى أن مناسك الحج ينتصب [لتعليمها] في الموسم أيام أداء الفريضة خلق كثير ممن مرن على تعليمها وتعلمها؛ فتجد الفقيه المستبحر في حفظ[241] كتب فروع كتاب

[239] Cette précision est importante car les cinq prières ne sont pas identiques ; L'Ange Gabriel ne s'est pas contenté de faire la prière une seule fois, en expliquant les quatre autres, avec leurs différences, mais il a les accomplies toutes les cinq en intégralité.

[240] Ce passage est mal tourné dans *La Voie et La Loi* , « l'exemple des actes visibles, est plus efficace qu'un enseignement qui ne serait qu'explications et paroles. »(Pé), *ibid.* Voir *Muqaddima* : « les habitus formés par le contact personnel sont plus fermement ancrés et mieux établis. Plus on a fréquenté de maîtres, plus les habitus acquis sont enracinés ». (*Pléiade*., p. 1080), ou encore : le voyage est « indispensable à l'acquisition de la science et au perfectionnement au contact des grands maîtres et des personnalités éminentes ».

[241] Mémoriser, apprendre par cœur : on retrouve la différence entre la déclaration verbale (ici assimilée au « par cœur ») et la disposition permanente induisant une modification en profondeur du comportement (illustrée ici par la mise en pratique, le passage à l'acte) cf. commentaire

sens. Or, l'apport sensoriel est un facteur de perfectionnement. Cela est démontré dans le *Saḥiḥ* [de BUKHÂRY] dans la façon dont [l'Ange Gabriel] est venu inculquer par l'exemple, au Prophète, comment accomplir la prière :

[58] « Gabriel descendit et pria, et l'Envoyé de Dieu pria ; puis il pria encore, et l'Envoyé de Dieu pria ; puis il pria encore, et l'Envoyé de Dieu pria ; puis il pria encore… »

[La prière fut accomplie, par tous les deux,] à cinq reprises[239]. Ainsi, Gabriel initia concrètement la pratique de la prière jusqu'à son degré de perfection le plus abouti. Le Prophète faisait de même, quand les tribus d'Arabie venaient le rencontrer en délégation, pour lui demander de leur enseigner les règles de la loi divine. Il ne se contentait pas de leur prodiguer une information orale. La plupart du temps, il leur envoyait des Compagnons déjà bien aguerris à la pratique, qu'il chargeait de leur montrer l'exemple, pour que les bédouins voient de leurs propres yeux quelle forme leurs gestes devaient revêtir. Et ce, à de rares exceptions près, où il n'a délivré qu'une simple information orale, comme dans le *ḥadith* sur la délégation des RABÎA‘ :

[59]« Je vous ordonne quatre choses, et je vous en interdis quatre autres …[jusqu'à]… Observez ces paroles et transmettez-les à ceux qui viendront après vous »

Pour autant, l'envoi des Compagnons à des fins d'enseignement pratique restait la règle générale. Il en va de même dans l'enseignement de la pratique religieuse aux enfants des musulmans : pour qu'ils comprennent bien les gestes de la prière, ou des ablutions, il est plus efficace de leur montrer comme faire plutôt que de se contenter de leur expliquer oralement[240]. Cela se confirme aussi avec les rites du pèlerinage. Lors du rassemblement annuel, aux jours fixés pour accomplir ce devoir religieux, des personnes sont choisies parmi celles qui l'ont déjà expérimenté [pour montrer aux novices comment faire]. Il est fréquent qu'un homme de loi, véritable puits de science, ayant appris par cœur[241] et

الحج[242] يسكن إليهم في تعلم إذا فرضه أكثر من سكونه إلى محفوظه فيأتم بهم ويأخذ أعيان المناسك عنهم. وما ذالك كله إلا أن\لأن وثوق النفس بالحس أبلغ من وثوقها بالخبر[243] فهو شرط كمال[244] لا شرط صحة ووجوب

II – 1 – 6. 3

وأما مجاهدة الاستقامة التي هي [ص75] التخلق بالقرآن وبخلق **الأنبياء**[245] فمحتاجة **بعض الشيء**[246] إلى الشيخ العلم لعسر الاطلاع على خلق النفس وخفاء تلوثات القلب وصعوبة علاجها ومعاناتها مع أنها **ليست بفرض عين في حق المكلفين**[247]. فإذن تأكد[طلب] الشيخ في حق صاحب [هذه] المجاهدة والاقتداء فيها بسالكها المطلع على عللها ولا ينتهي في ذالك إلى حد الوجوب والاضطرار إذ مأخذها **كلها من الكتاب والسنة** والاصطلاحات المتعارفة والخفي منها في مجاري التعلم والسلوك وإن كان كثيرا إلا أنه غير خارج عن الاختيار والمعارف الكسبية

---

242 *Le Pèlerinage* (*hajj*) titre de l'une des sourates (ou chapitres) du *Coran* (numéro 22 sur 114).

243 Sentence à portée générale **:** la confiance de l'âme est plus grande en ce qu'elle expérimente au plus proche d'elle ; cf. Partie I sur les « deux versants de l'âme » et dans la *Muqaddima* : « Il n'y a aucun doute que la joie et le plaisir qu'éprouve l'âme dans la perception qu'elle a par elle-même, sans intermédiaire, sont plus forts et lui procurent plus de plaisir » (*Pléiade*. p. 1039)

244 Être un facteur de perfectionnement sans pour autant être obligatoire ni même conseillé est la définition de ce critère d'application, plus souvent connu comme « surérogatoire ». Par exemple, pour la *ṣalât*, il existe les cinq prières quotidiennes obligatoires mais il existe aussi des prières supplémentaires, dites surérogatoires et qui sont un facteur de perfectionnement dans la pratique de la prière. En effet, selon, la Tradition musulmane ces prières surérogatoires pourraient venir suppléer aux manquements, défauts ou oublis, qui pourraient exister dans la pratique obligatoire, ou bien assurer un degré plus important de félicité au paradis.

245 Noter le pluriel, récurrent chez Ibn Khaldûn. Nous soulignons.

246 Pr confirme la leçon des autres manuscrits, hormis BT

247 parce qu'il n'est pas d'obligation personnelle pour lui, comme cela été vu dans la Partie I (cf. *infra*) ; nous soulignons une fois de plus ce « tout » : le devoir moral s'adresse à tous ! La loi morale s'adresse à tous – contrairement à l'élitisme du soufisme. On peut même avancer, en se basant sur le pluriel récurrent « les prophètes » et sur l'analyse que nous donnons en commentaire du message du monothéisme sur le port du « fardeau » assimilable à la « charge morale » que la loi morale s'adresse à tout homme moral de la science du Livre.

dans les moindres détails le texte du chapitre du *Pèlerinage*[242], place sa confiance en ces personnes, qu'il juge plus dignes de foi que tout ce qu'il aura pu mémoriser, pour accomplir le mieux possible son devoir religieux. Il les prend pour guide, afin d'adopter la bonne pratique des rites, de façon concrète. L'explication de ce qui précède tient au fait que l'homme place une confiance plus grande dans ce qu'il expérimente concrètement par les sens, plutôt que dans ce dont il a été informé [par un autre biais, écrit ou oral][243]. Ainsi, [dans ce genre d'effort sur soi], le Cheikh n'est pas une condition obligatoire de validité, même s'il peut être un facteur de perfectionnement.[244]

II – 1 – 6. 3 : Ce qui est conseillé

Venons-en à l'effort sur soi de la droiture.

La droiture **[75]** consiste à calquer l'ensemble de son comportement sur le *Coran* et sur les mœurs des prophètes[245]. Ce combat ascétique, *dans une certaine mesure*[246], nécessite d'avoir recours à un Cheikh, dont le besoin peut se faire sentir pour mieux traiter et améliorer les dispositions du for interne et les plis cachés de l'âme, en raison des difficultés qu'ils ont à être connus. Cependant, ce deuxième type d'ascèse n'entre pas dans le devoir moral qui incombe **à tout homme vertueux**[247]. C'est pourquoi il est fortement recommandé d'avoir recours au Cheikh, à celui qui se lancerait seul et sans préparation dans ce genre de cheminement en étant bien informé des risques de défaillances, même si le recours au maître n'ira jamais jusqu'à lui devenir obligatoire, ni nécessaire. En effet, dans ce genre d'effort sur soi [comme dans le précédent,] l'ensemble des références indispensables pour le mener à terme sont issues du *Coran* et de la Tradition musulmane. Les termes employés sont d'usage courant. Ce qui resterait obscur à celui qui l'entreprend, dans ce genre d'apprentissage et de cheminement, à supposer même que cela en représente une grande partie, ne sortira jamais du champ de son libre-arbitre ni du registre des connaissances qu'il est

فهو[248] مع الاعتصام بالسنة مأمون [من] مخاوفها ، مستدرك في كل وقت فائتها مميز بالتخاطب والتفاوض وتصفح أقوال **العلماء**[249] أعيانها وأحكامها.

II – 1 – 6. 4

وأما مجاهدة الكشف والمشاهدة التي مطلوبها رفع الحجاب والاطلاع على العالم الروحاني وملكوت السماوات والأرض فإنها مفتقرة إلى المعلم والمربي وهو الذي يعبر عنه بالشيخ افتقار وجوب واضطرار لا يسع غيره ولا يمكن في الغالب حصولها دونه لوجوه الوجه.

II – 1 – 6. 4. 1

الأول: إن هذه المجاهدة وإن كان أصلها من الكتاب والسنة[250] إلا أنها من التفاريع المحدثة والرهبانية[251] المبتدعة كما قدمناه وكان طريق الشريعة طريق عام للمكلفين في حصول النجاة والسعادة بعد الموت وهذه المجاهدة طريق خاص لأهل الهمم في تحصيل بذر السعادة الكبرى قبل الموت بنوع من الكشف الحاصل بموت النفس[252] عن حظوظها وتمكنها من حقوقها[253] فكأنها بمنزلة شريعة خاصة لها

---

248 *Litt* « il ». Dans le texte arabe très concis, comme souvent, ne figure qu'un pronom qu'il faut bien évidement expliciter dans la traduction française.

249 '*ulamâ'* oulémas : savants, sachants ; « Parmi Ses serviteurs, seuls les savants ('*ulamâ'*) craignent Dieu » *Coran* (**35**, 28) ; « savants » se dit aussi « sachants » pour : « Telles sont les paraboles que Nous citons aux gens; cependant, seuls les savants ('*âlimûn*) les comprennent » *Coran* (**29**, 43) ; désigne aussi les officiers du culte dont Ibn Khaldûn, grand cadi malikite du Caire. Il fait ici la distinction entre les oulémas et le maître spirituel soufi. Pérez l'interprète en contresens : selon lui, Ibn Khaldûn voudrait que les officiers du culte musulmans (oulémas) qu'il appelle des « juristes » (en reprenant le qualificatif de Ghazâlî que notre auteur pourtant critique sur ce point) s'adjoignent les services du Cheikh soufi pour « la partie qui échapperait à leur fonction » ! Or, l'homme moral n'a pas obligation de recourir au Cheikh soufi ! cf. *infra* et *supra*

250 *Litt*. Le Livre et la Sunna

251 cf. *infra* la critique du monachisme (Partie I)

252 Litt. *nafs* sous-entendu en français dans « le trépas » où c'est l'individu qui meure.

253 Différence de notre manuscrit Pr qui comporte ici une portion de phrase qui ne figure pas chez BT où (بموت النفس عن حظوظها وتمكنها من حقوقها) est simplement rendu par (بالموت)

susceptible d'acquérir [par l'usage de ses facultés d'intellection.] Si l'homme vertueux[248] s'attache fermement et sans faillir à la Tradition musulmane, il saura alors éviter les dangers qui le guettent, et se trouvera en mesure de remédier à tout moment à ce qui aura pu lui échapper. Il sera armé du discernement nécessaire, aussi bien sur les aspects pratiques et concrets, que sur les règles théoriques propres à cette démarche, et ce, grâce à ses lectures des ouvrages des savants (oulémas)[249], et aux échanges qu'il aura pu avoir avec eux.

II – 1 – 6. 4 : L'obligatoire

Quant à l'ascèse de la contemplation et du dévoilement, son objectif est d'atteindre dès ce monde la levée du voile sur les lumières divines et le royaume céleste s'étendant des cieux à la terre. La conduite d'une telle ascèse fait ressortir, chez celui qui décide de s'engager dans cette voie, le besoin impérieux et nécessaire de s'adjoindre, à titre personnel, les services d'un maître spirituel, désigné sous le nom de Cheikh, sans lequel son effort a toutes les chances d'être voué à l'échec – et ce, pour plusieurs raisons.

II – 1 – 6. 4.1 : UNE AUTRE LOI DIVINE ?

La première [est la suivante]. Ainsi que nous l'avons souligné plus haut, il s'agit d'un type d'ascèse qui, même s'il serait possible de lui trouver des origines dans les textes sacrés et dans la Tradition musulmane[250], n'en présente pas moins des caractéristiques nouvelles qui sont le fruit d'innovations assimilables à un genre de monachisme[251]. En effet**,** la voie de la loi divine, la *charia*, est la voie commune à l'ensemble des hommes vertueux qui recherchent le salut de l'âme et le bonheur après la mort. En revanche, la levée du voile est une voie à part qui est réservée à ceux qui sont animés par l'envie d'obtenir les prémisses du bonheur suprême dès avant la mort, par la levée du voile qui n'est pourtant censée ne survenir qu'au moment du trépas[252] *selon ses possibilités et ses chances de succès*[253]. Cette ascèse se créée en quelque sorte sa propre loi, avec ses

آداب وأحكام ولا يقلد فيها غير من سنها[254] وشرع طريقها وكلهم مطبقون على اشراط الشيخ[255] في هذا الطريق محذرون من الاستقلال بسلوكه والتفرد في بيدائه

[30b]

فأوجبوا على السالك إلقاء زمامه بيد شيخ قد سلك الطريق وأفضى به [الى] المقصود من\في المشاهدة وعرف غوائل السلوك ومكامن العلل ومواضع الأخطار وقواطع الأعداء برا في\ براي العيان لا بشاهد الخبر ؛ فيكون المريد الصادق بين يدي شيخه[256] كالميت بين يدي الغاسل[257] والأعمى المار على شاطئ البحر[258] خلف [يد] قائده[259]. فكيف نعدل عن شرط القوم في طريق ـلم نتلقه إلا منهم ولا عرفنا مشروعية إلا عنهم.[260]

II – 1 – 6. 4. 2

الوجه الثاني: أن صاحب هذه المجاهدة هو متعرض بطلبه كما قدمنا الحصول صفتين[261] : إحداهما من كسبه واختياره وهو التصفية عن الخلق الذميم والتزكية

---

[254] Cette tradition nouvelle vient chez ses adeptes se substituer et non pas « s'ajouter »(Pé) à la tradition musulmane. Les jugements rendus en fin de Partie II reprendront l'aspect blasphématoire d'une telle démarche et iront jusqu'à parler d'une sorte de « deuxième *charia* » : cf. *supra*

[255] Dans la tradition musulmane sunnite, le recours aux officiers du culte, imams, juges, etc. n'est pas obligatoire. Le soufisme de la voie mystique, se rapproche de l'islam chiite et en partie de la mystique chrétienne. En islam sunnite orthodoxe, comme se plait à le rappeler l'auteur, il n'y a pas de clergé, pas de recours obligatoire aux officiers du culte ni pas de tradition de monachisme.

[256] Différence Pr / BT

[257] Et pas « de celui qui le lave » (Pé) mal tourné jusqu'à la fin du paragraphe (cf. notes suiv.)

[258] « en bord de mer » ou « sur le rivage » et non « sur le bord de la mer » (Pé) mal tourné

[259] « tenu par la main de celui qui le conduit »(Pé, *La Voie et la Loi* , *ibid*., p. 201) mal tourné

[260] Allusion à l'application des 5 critères.

[261]Duel de *ṣifat* : « attributs », qui englobe des qualités de l'âme, et des états extatiques qui ne sont pas des qualités de l'âme, mélange hétérogène « d'attributs » dénoncé par l'auteur comme la « perversion » du soufisme de la levée du voile. L'ascète qui recherche la « pureté » procède à un mélange impur de qualités et d'états ! Le but de l'auteur ici est de montrer qu'en ce qui concerne les qualités, l'homme moral peut (et doit) se débrouiller tout seul : il n'a pas le choix, c'est de son propre effort qu'il s'agit et personne ne peut le faire à sa place – et personne d'autre que lui ne sera jugé sur ce qu'il aura « acquis » ou non sur terre ; tel est son « fardeau », ce « fardeau de l'âme » qui revient à de nombreuses reprises dans le *Coran*, interprété par la « charge » morale de l'*amâna*. En revanche, pour les états, il ne peut pas (et ne doit pas, sous peine d'y laisser la vie) se débrouiller tout seul : il lui faut un maître spirituel à ses côtes pour le guider.

propres règles et son propre code de conduite, érigés au rang de « Tradition » [autrement dit, une sorte de deuxième *charia*, comme cela sera dit plus loin – *ndt*][254]. La loi propre à cette voie pose en condition préalable à l'ensemble de ses dispositions, le recours au Cheikh soufi[255]. Ses adeptes, de façon unanime, mettent en garde contre le danger de la mener sans lui, car la mener seul fait courir de grands risques à l'ascète, comme à quelqu'un qui s'aventurerait [seul et sans guide] dans un désert réputé dangereux.

[30b]

Ainsi, l'ascète se trouve dans l'obligation de placer sa vie entre les mains d'un Cheikh qui a déjà réalisé avant lui ce parcours mystique, en étant allé jusqu'à son terme, autrement dit jusqu'à la contemplation. Celui-ci devra avoir appris à identifier les différents obstacles du parcours, les risques de défaillances, les points dangereux, les pièges susceptibles de le faire abandonner, et ce, à partir de sa propre expérience et non pas sur la base de ce qui aura pu lui en être rapporté. Le *véritable*[256] ascète recherchant la levée du voile est donc celui qui se remet entre les mains de son maître spirituel comme le cadavre entre les mains du laveur de morts[257], ou comme l'aveugle en bord de mer[258] se place entre les mains de son guide[259].

Comment donc envisager de suivre une telle ascèse, autrement qu'en se conformant à ce qu'en disent les milieux soufis sans lesquels elle n'existerait même pas et dont sans eux, personne n'aurait jamais entendu parler ? Eux seuls sont à même d'en préciser les modalités, par rapport à ce que prévoient le *Coran* et la *charia*[260].

II – 1 – 6. 4. 2 : LA BONNE TEINTURE DU TISSU DE L'ÂME

La deuxième raison tient au fait que l'ascète engagé dans ce genre d'effort sur soi, comme nous l'avons dit, expose son âme à l'acquisition de deux sortes d'attributs[261] [qui dépendent, ou non, du libre-arbitre]. Les attributs de l'âme qui dépendent du libre-arbitre entrent dans le cadre de ce qu'elle est susceptible d'acquérir sur terre : ce sont les qualités morales de

بالخلق الحميد ؛ والأخرى خارجة عن قدرته واختياره[262] وليست من كسبه وهي مايعرض للسالك من الأحوال قبل الكشف ومعه وبعده. قال الأستاذ أبو القاسم[263]:" إن الذي خص به العبد أفعال وأخلاق وأحوال[264] فالأفعال تصرفاته باختياره والأخلاق جبلة فيه ولاكن تتغير بمعالجتها على مستمر العادة[265] والأحوال ترد على وجه الابتداء وصفاؤها[266] بقدر زكاء[267] الأعمال" انتهى كلامه[268]. ثم إن الأحوال الخارجة عن الاختيار هي ثمرات الصفات المكتسبة التي هي الأعمال وناشئة عنها وبعضها هي مترتبة على بعض حتى تنتهي إلى المشاهدة. ثم إنها خفية وغير متناهية وبقدر ما يتطرق لواحد منها من الفساد يتطرق لما بعده لأن كل حال منها شيء على ما قبلها من الأحوال. ومعنى الفساد في الأحوال حصول أضدادها وفي ذالك هلاك السالك أعاذنا الله من ذالك وليس مما يمكن تلافيه أو إصلاحه إذ هو خارج عن الاختيار؛ فإذا حصل وترتبت عليه الأحوال التي بعده فاسدة أيضا لفساده بعد أمد الفساد وتضاعف قدره واتسع نطاقه ولم يمكن في الاختيار إزالته إلا بسلوك \ إلا باستئناف سلوك آخر يراجع به الصفات التي من كسبه ويتعرض بها لرحمة الله في محو ما عقد في القلب من فاسد الأحوال الناشئة وقد يتعذر استئناف السلوك بفواتي المحل الذي هو القلب بما عساه يكون [ص76] عقد فيه من الأحوال الفاسدة الموجبة للزندقة والإباحة ورفض الشريعة وما ينشأ على ذالك من الفتور والكسل فيفقد الداعي والباعث فتتعذر المداواة ويفوت التلافي ويقول:

---

[262] Les qualités de l'âme sont ce qu'elle acquiert par ses actes La racine *kasaba* est coranique : *Coran* (**17**, 15) (**17**, 13) (**2**, 225) (**6**, 158) etc.

[263] Il s'agit de Qushayrî selon le copiste de Pr qui recopie cette citation dans son introduction

[264] *ḥal* : issus d'expériences religieuses intenses, fruits des fruits des actes. À certains de ces « états » appartiennent ceux qui sont appelés les « *karamât* »

[265] '*âda* : terme important du lexique ; sur les bienfaits de la répétition, voir aussi *Muqaddima* où la répétition est « source du savoir utile dans l'au-delà » cf. Commentaire

[266] *ṣafâ'* : pureté, limpidité, sans trouble ; sérénité ; sincérité, honnêteté : ce terme et le suivant ont tous les deux l'idée de pureté et d'absence de trouble : la guérison est la guérison de ce qui trouble l'âme

[267] *zakâ'* : pur, sans tache (l'âme, l'homme) ; être d'une probité, d'une intégrité sans tache (K)

[268] « Fin de citation » : Ibn Khaldûn marque nettement et de façon systématique la fin des textes qu'il emprunte à d'autres auteurs : d'où la marque de paternité du chapitre repris de lui-même dans la *Muqaddima* et que dans ce cas, il n'identifie pas (il ne se cite pas lui-même) cf. *infra* et *supra*.

l'âme[262] acquises en purifiant les mauvais penchants par les bons. Les attributs de l'âme qui sortent du cadre du libre-arbitre et de la volonté ne relèvent plus de ce que l'âme peut acquérir sur terre. Ce sont les états extatiques mystiques (*ḥal*) qui surviennent chez l'ascète avant, pendant et après la levée du voile, ainsi que l'a dit le maître ABÛ L-QÂSIM[263] :

« Ce qui caractérise en propre le serviteur de Dieu, sont ses actes, ses qualités morales et ses états[264]. Ses actes sont les divers comportements procédant de son libre-arbitre. Ses qualités morales ressortent des dispositions de sa constitution native et peuvent être modifiées, grâce au traitement qu'il peut leur apporter de façon constante et répétée[265]. Quant à ses états, ils surviennent à l'improviste, et leur sincérité[266] dépend de l'intégrité[267] des actes. » Fin de citation[268].

Les états qui échappent au libre-arbitre sont les fruits des qualités acquises, c'est-à-dire des œuvres ; ils dépendent les uns des autres, jusqu'à aboutir à la contemplation ; et parce que chacun dépend du précédent, ils forment une chaine ininterrompue où, lorsque que l'un se trouve vicié de quelque façon, les autres venant après lui se trouvent affectés par ce vice, dans les mêmes proportions. Ce qu'il faut entendre par vice, à propos des états, est la survenue de l'état contraire à celui recherché, réduisant à néant l'effort de l'ascète – que Dieu nous en préserve – de façon irréparable et irréversible, puisque cela se produit quand il n'a plus le contrôle de son libre-arbitre. Si l'état survient sur un terrain vicié, la réaction en chaine se met en route, où tous les états suivants se trouvent eux aussi affectés, augmentant le vice, qui s'amplifie en grandes proportions. Il n'est alors plus possible à l'ascète de s'en débarrasser de son propre chef, n'ayant plus l'usage de son libre-arbitre. Parfois, l'ascète parvient à retenter l'expérience, à grand frais ; il essaye de rectifier par lui-même ce qui s'était mal passé, en comptant sur la miséricorde divine pour effacer les traces des états viciés formés en lui et qu'il n'a pas pu arriver à stopper à l'état naissant, avant qu'il ne soit trop tard. Mais il s'avère le plus souvent difficile de recommencer ce genre d'expérience mystique, à cause de la détérioration du terrain – en l'occurrence, de l'âme. **[76]** Le mal étant déjà

"يا ليتنا نرد [ولا نكذب بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِين "][269] وقد فات الليت[270].
وإذا كان السالك نصب عين الشيخ وبمراء منه وتمحيص لأعماله وسلوكه والشيخ قد سلك وعلم فاسد الأحوال من صالحها وعما ينشا صالحها وفاسدها وكيف ينشا وما يكون منها واصلا و[ما] يكون قاطعا وكيف تترتب الأحوال غير المقدورة[271] على الأعمال المقرورة ومقدار الزكاء في الأعمال الذي يكون عنه صفاء الأحوال ما هو وقد خبر ذالك كله بالابتلاء والتجربة والميزان ولم يقلد فيه الكتب والأخبار استقام السلوك وأمنت المخاوف وذهب العذر .ومثال السالك في محاولة سلوكه ذلك مثل الصباغ يحاول صبغة من حمرة أو صفرة أو خضرة[272]؛ فليس تنزيل الصبغة من قدرته ولا اختياره[273] وإنما الذي في كسبه غمس الثوب في الماء الممزوج بأصباغ مخصوصة أو معدني أو نبات على نسبة ومقادير مقررة فيستعد الثوب بذالك لحلول الصبغة التي يقترحها ؛ فلا بد من المعلم العارف[274] لمقادير \ بمقادير الأجزاء وكمية بعضها من بعض ومدة المزاج بالطبخ والتخمير وكيفية الغمس وزمنه ويرى ذالك عيانا لمتعلمه وإلا فربما أداه إلى حلول صبغة أخرى غير التي كانت في اقتراحه ويتمنع عليه استئناف صبغ آخر لفوات المحل باستحكام الصبغة الأولى المانعة من ذلك.

---

269 *Coran* (**6**, 27) verset n'est pas cité en entier dans les manuscrits (et encore en moindre partie dans Pr) la suite de ce verset est : « nous ne traiterions plus de mensonges les versets de notre Seigneur et nous serions du nombre des croyants » (Ham.)

270 Cf. Partie I où l'auteur illustre cette idée par la métaphore de l'épi.

271 (*ghayr al-maqdûra*) (cf. Pé, *ibid*. note 161 p. 282) Il existe des différences entre les manuscrits sur cette phrase, nous notons la plus probable. C'est noté l'inverse chez BT et dans PR (la négation ne figure pas)

272 Nous soulignons la métaphore du teinturier qui file celle des couleurs de l'âme. Les quatre arguments contre la levée du voile passés ici en revue (nous en sommes au deuxième), s'opposent à ceux en faveur du combat dans l'âme orthodoxe à la loi morale.

273 *Litt*. : il n'est pas du pouvoir de son libre-arbitre

274 L'auteur a séjourné à Fès, connue pour ses teintureries ce qui n'est peut-être pas étranger au choix de la métaphore : il semble avoir une bonne connaissance du processus.

fait, il n'est plus possible de revenir en arrière, et c'est alors la porte ouverte à l'incroyance et à la débauche, au rejet de la loi divine et au non-respect de ses règles, avec les relâchements et le laisser-aller que cela implique. La motivation et le courage se perdent, ce qui rend encore plus difficile l'envie de se reprendre : il devient impossible de redresser la situation. L'ascète devient [comme ceux qui se lamentent en disant] : « *Las ! Si nous pouvions être renvoyés (sur la terre)…* »[269]. Mais l'heure ne sera plus aux lamentations[270]. En revanche, si l'ascète s'en remet à son maître, afin qu'il ne le quitte pas des yeux, alors son parcours mystique et les exercices qu'il requiert auront de meilleures chances de succès. Il faut vérifier si le Cheikh a de l'expérience, s'il a appris à discerner les états sains de ceux qui sont viciés et s'il sait d'où et comment leur vient ce qu'ils ont de bon et de mauvais, ainsi que ce qui, en eux, favorise les progrès ou, au contraire, les interrompt. [Il faut aussi s'assurer] qu'il sache quels actes entrant dans cadre de la puissance humaine[271] conditionnent ceux qui n'y entrent pas, et quel doit être leur degré d'intégrité afin de pouvoir obtenir la pureté de leurs dispositions intérieures. Si le maître spirituel démontre son expertise, par l'expérience et la pratique – et non pas en se contentant de suivre passivement ce qu'en disent les livres et la tradition – alors, l'ascèse mystique peut s'opérer avec droiture et les dangers ne sont plus à craindre, puisque les risques auront été prévenus.

L'ascète est comparable au teinturier qui réalise une teinture avec plusieurs pigments[272], par exemple du rouge, du jaune ou du vert. Il n'est pas responsable[273] de la façon dont le tissu réagit à la pénétration des couleurs, mais il peut agir pour la contrôler afin d'obtenir l'effet de teinture recherché, par la quantité des produits utilisés, l'art de les mélanger et de trouver le bon dosage entre l'eau, les teintes, les additifs et les réactifs, de nature minérale ou végétale. Pour cela, le savoir-faire d'un maitre-artisan teinturier est indispensable[274], qui maîtrise les dosages appropriés entre les composants de la teinture, leur quantité respective, la façon de les mélanger avec les temps de cuisson et de fermentation adaptés, les mouvements à faire pour le trempage et la durée nécessaire.

فكذالك السالك إذ هو يدوم تلون القلب[275] بصبغة خاصة من المعرفة المؤذنة بالسعادة فإن استحكمت صبغة أخرى فات المحل عن استدراك الإصلاح والشيخ المربي[276] هو الذي يريه كيفية استنزال تلك الصبغة وأجزائها ومقاديرها ونسبتها وزمنها فلا بد منه ولا يتصور دونه؛ **إذ لا يتصور حلول الصبغة جزافا[277] ولا يقدم عليها بالقياس؛** و اذا روعي ذالك في الثوب الرفيع ضنّاً به على الخطر فكيف في القلب مع خطر الشقاء السرمدي أعادنا الله منه.

II – 1 – 6. 4. 3

[31b]

الوجه الثالث: أن حقيقة هذا السلوك أنه **موت صناعي**[278] لأنه **كما قدمنا** إخماد القوى البشرية كلها حتى يكون السالك **ميت النفس \ البدن**[279] **حي الروح** فكان السالك يحاول تحصيل موت صناعي يماثل الموت الطبيعي[280] ليحصل له المطلع الذي يحصل بالموت الطبيعي أو أقرب الحالات منه وأشبهها به إن لم يكن يعينه حرصاً على حصول المطلع قبل فوات البدن كما قيل[281] .: [كمل حقيقتك التي لم تكمل .: والجسم دعه في الحضيض الأسفل أتكمل الفاني وتترك باقيا .: هملا وأنت بأمره لم تحفل_ف]الجسم للنفس النفيسة آلة .: ما لم تحصله بها لم يحصل[يفنى ويبقى دائما في غبطة .: أو

---

275 *Litt*. « cœur »

276 « le maître-éducateur (*al-shaykh al-murabbî*) »(Pé)

277 (جزافا) *juzāfanan* : au hasard, arbitrairement ; « grosso modo » (Pe) est familier : nous retraduisons par « de façon approximative ».

278 *mawt sinâ'î*

279 Autrement dit : faire mourir en lui le naturel pour ne vivre que par le surnaturel. Différence entre Pr / BT sur (النفس) : *Litt*. *al-badan* (corps) ou *nafs* (unicité de l'être)

280 Pour atteindre son prolongement surnaturel. Muhasîbî en donne l'interprétation morale. Il ne s'agit plus, comme ici, de la voie mystique du soufisme, qui cherche l'anéantissement de soi et des facultés humaines. La voie morale renforce la vigilance sur soi et sur la nature de ses intentions. Nos actes doivent se conformer à la disposition morale de se sentir habité par la certitude de devoir mourir un jour et de se retrouver dans l'au-delà confronté au jugement de nos actes, ne pas se croire éternel ici-bas et croire en l'au-delà et au Jugement Dernier. Ne pas se croire immortel incarne un comportement, une certaine façon de voir la mort et la vie, être « *en ce monde comme étranger ou de passage* », ne pas reporter ses obligations morales, concentré sur le présent sans se laisser distraire, concentré sur ce qui permet à l'âme d'atteindre le salut : cf. *infra* et *supra*

281 S'ensuit la citation non traduite par Pérez et non éditée par Ben Tawit, puisqu'elle ne figure dans aucune source connue. Cela montre que Pr est d'une autre filiation.

L'artisan montre tout cela *de visu* à son apprenti, par la pratique, faute de quoi le résultat final risquerait d'être différent de l'effet recherché, sans qu'il ne soit plus possible d'y remédier : la mauvaise teinture aura pénétré le tissu de façon indélébile, et il ne servirait à rien de reprendre l'opération avec de nouvelles teintures. Le terrain sera irrémédiablement détérioré par l'imprégnation tenace de la première teinture, rendant vaine toute nouvelle tentative. Il en va de même pour l'ascète qui désire ardemment teinter son âme[275] de la coloration de la connaissance mystique, gage de la félicité. Si une autre teinture l'a déjà fortement imprégnée, son terrain ne sera plus apte à recevoir la correction qui s'impose. Le maître spirituel[276] évite ce genre de déconvenues en montrant comment appliquer correctement la teinture de l'âme, avec les bons ingrédients en termes d'exercices spirituels, ainsi que les quantités, les dosages et les durées de pratique adaptés. Il apparaît ainsi impossible de se passer de lui. En effet, il est impensable de réaliser toutes les choses qu'exige l'ascèse mystique sans le maître spirituel, car il est inimaginable que la teinture du tissu de l'âme se fasse n'importe comment[277], ou en procédant de façon approximative. Si les teinturiers consacrent tant d'efforts à éviter les risques d'erreur, pour teindre comme il se doit un tissu précieux sans le gâcher, qu'en est-il des précautions à prendre envers le tissu de l'âme, quand les risques encourus relèvent des tourments éternels ? Que Dieu nous en préserve !

[31b]

II – 1 – 6. 4. 3 : MOURIR AVANT DE MOURIR

La troisième raison tient à compréhension de l'essence de l'ascèse mystique, qui consiste à essayer d'atteindre une mort artificielle[278]. En effet, ainsi que nous l'avons dit, elle consiste en l'extinction de toutes les puissances humaines, afin de se sentir mort dans son être et vivant dans l'Esprit[279], s'efforçant d'atteindre une sorte de mort artificielle semblable en tous points à la mort naturelle[280]. L'ascète aspire à la gratification de la vision surnaturelle qui survient après la mort naturelle, ou tout au moins, son ardent désir est d'obtenir ce qui s'en approche le plus, ce qui lui ressemble le plus, et ce, dès avant la mort physique, *ainsi qu'il est dit*[281] :

شقوة وندامة لا يبحل] أعطيت جسمك خادما فخدمته .: أتملك المفضول رق الأفضل شرك كثيف أنت في أحباله .: ما دام يمكنك الخلاص فعجل_[من يستطع بلوغ أعلى منزل .: ما باله يرضى بأدنى منزل][282] وفي تحصيل هذا الموت تقع الرياضة وقد ذكرنا مستندهم في هذه الرياضة وهو قوله صلى الله عليه وسلم :

[60]موتوا قبل أن تموتوا

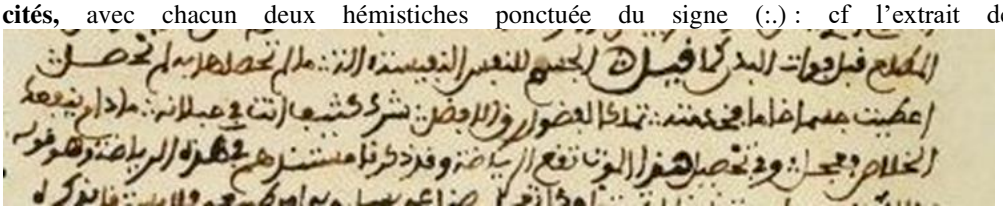
وكل تعليم صناعي يساوق به أمر طبيعي فلا يستقل بذكره إنسان ولا بد في تعليمه من المعلم المرشد إلى خفيات أسبابه لخفاء أسباب الطبيعة وتعذر الاطلاع عليها في الأكثر ؛ فإذا كان معلم قد حذق في هذا التعليم حصلت الإفادة وانتجب \ وانتجت الرياضة وإلا فلا هذا شأن الصنائع كلها[283].

II – 1 – 6. 4. 4

الوجه الرابع: وهو أبين دلالة في هذا الغرض[284] أن المعرفي التي يتناولها هذا السلوك ويقع فيها التفاهم نوعان:

---

[282] L'une de nos découvertes de Pr qui ne figure que chez lui : (cf. note préc) ; seuls trois vers sont **cités,** avec chacun deux hémistiches ponctuée du signe (:.) : cf l'extrait de Pr :



Nous citons également d'autres vers de ce poème, trouvé lors de nos recherches, d'auteur apparemment anonyme, même s'il a été repris par de nombreux auteurs .IBN KHALDÛN, n'en donne pas la source ; le *Livre des Exemples* montre sa connaissance des poèmes mystiques : AN-NAJM AL-ISRÂ'ILÎ, IBN AL-FÂRID et AL-HARAWÎ (*Ibid*., p. 929).

[283] L'auteur prolonge cette idée dans la deuxième sous-partie de cette Partie II, consacrée aux cas pratiques de la « guérison », en affirmant que ces maîtres véritablement compétents étant **si** rares, , cela signifie à ses yeux disqualifier cette ascèse. Mais, dans les rares cas où cela se produit, l'extatique n'est pas comparable aux idiots ou aux fous qui ont perdu la raison, même si de l'extérieur il en a l'apparence, par les propos délirants qu'il tient et son absence d'exercice des responsabilités qui incombent normalement aux gens sains d'esprit. Cela sera l'objet de la conclusion du *Shifâ'* où l'auteur révèle que cette question l'a hanté sa vie durant Cf. Commentaire**.**

[284] De nouveau revient la figure d'Ibn Khaldûn philologue, très présente dans ce Traité au point que ce thème est même déclaré « le plus probant pour notre sujet ». Cette réflexion est remarquable et mérite d'être relevée, venant s'ajouter aux autres strates de signification de ce Traité. Cf. Commentaire.

« [Parachève ta vérité comme elle doit être accomplie / en laissant ton corps au pont inférieur de la vie ;

Détache-toi de ton enveloppe mortelle et abandonne-la / sans plus t'en préoccuper ou tu ne réussiras pas ;

*Car**] le corps est à l'âme précieuse un outil entre ses mains, / qui sans elle ne peut aboutir à rien ;***

***Il a été donné à son service pour qu'elle s'en serve bien ! / Voilà la plus précieuse des aides que tu détiens**,*

Pour sortir du sombre piège qui t'est tendu ! / Hâte-toi donc au salut en te précipitant

[Vers la demeure la plus haute qui te satisfasse, / sans te contenter de la plus basse.] »[282]

Ainsi, l'essence même de l'ascèse mystique de la levée du voile se situe dans l'effort [déployé pour arriver à une sorte de mort artificielle avant la mort naturelle]. Selon les adeptes et comme nous l'avons déjà signalé, elle trouve sa justification dans cette parole du Prophète :

[60]**« Mourez avant de mourir ! »**

Or, saisir comment reproduire artificiellement une chose naturelle ne coule pas de source : il faut acquérir les modalités pratiques de mise en œuvre auprès d'un instructeur spécialisé en la matière, capable de montrer les subtilités à appliquer, pour coller au plus près des ressorts cachés de l'état de nature que l'on cherche à imiter, en raison de la grande difficulté que cela représente. Il s'avère donc tout bonnement impossible de se passer d'un guide spirituel, dans la recherche de la vision surnaturelle. S'il se trouve un maitre doué du savoir-faire compétent, que l'on n'hésite pas recourir à ses services ! Sinon, que l'on s'en abstienne absolument ![283]

II – 1 – 6. 4. 4 : CE QU'EXPRIMENT LES MOTS *VS* CERTAINS SIGNES

Venons-en à la quatrième raison, encore plus probante pour notre sujet[284], étant donné qu'elle concerne le type de connaissances sur lesquelles porte cette ascèse et qui sont de deux ordres.

II – 1 – 6. 4. 4. 1

نوع من قبيل المتعارف عند الأفكار من المدارك المحسوسة أو المعقولة فتضبطه القوانين ويستقل بإفادة الكتب والعبارات وهو صورة السلوك المحسوسة من قطع العلايق عن النفس والتزام الخلوة والذكر على الهيئة المخصوصة والاقتصار على الفروض والرواتب بعد تحصيل مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة؛

II – 1 – 6. 4. 4. 2

ونوع آخر ليس من قبيل [ص77] المتعارف عند الأذهان ولا في التصورات وليس من مدارك الحس والعقل والعلوم الكسبية بل هي أمور ذوقية وجدانية[285] يجدها الإنسان في نفسه[286] ولا يقدر أن يصورها لغيره إلا بضرب مثال أو تجوز بعيد فلا يمكن ضبطها بالقوانين العلمية ولا بالعبارات \بالعبارة الاصطلاحية ولا دخولها تحت الأبواب والفصول الصناعية وهي مما يعرض للسالك في سلوكه من طوارئ العلل والأحوال والواردات والإلقاءات والمواجيد \والمواجد وسائر ما يعتريه \يعتوره منها من ابتداء سلوكه لإسهابه \ الى انتهائه وخوضه بحر المعرفة والتوحيد.وهذا النوع هو نكتة[287] السلوك وسره وحقيقته التي لا يتم شيء من دونها فما لم يتصور السالك هذه المعاني ويميز بعضها عن بعض ويفرق بين ما يكون منها

---

[285] *wijdân* selon notre traduction de ce terme dans le lexique du *Shifâ'* (cf. *infra*) Nous abordons ici une série de plusieurs mots qui ont été mal lus par la typographe qui nous a aidée à mettre au propre le texte du manuscrit Pr et dont nous avons bien évidemment relu le travail ; cette personne était pourtant une spécialiste de la lecture des manuscrits anciens : preuve que ce travail est très délicat ! Elle n'a pas lu le *lâm* de (لغيره), un *lâm* a été mis à la place du *bâ* (بعيد) un *khâ* a été mis à la place du *ṣâd* (ضبطها) le double *mîm* a été omis (مما)

[286] Renvoie à ce qui a été dit plus haut sur l'unité unifiée qui « réunit l'apparent et le caché, à la façon de celui qui se parle à lui-même en lui-même » [24b] Ce sont les théories du soufisme de la levée du voile inspirées de philosophie grecque sur l'unité, tout en étant de qualité inférieure car « elles ne reposent sur aucun argument rationnel » (cf. *infra*). Elles ont ici, dans ce 4ème et dernier argument contre la levée du voile, confrontées implicitement à l'acceptation morale de la façon dont l'individu se tourne en lui-même pour se sentir en permanence sous l'œil de sa conscience morale, chargée de scruter la nature de l'intention et l'accord (*ittifâq*) formé avec le geste. C'est l'argument de l'unicité de l'être vicaire de Dieu, d'un côté, opposé, de l'autre, à la volonté d'unité de l'anéantissement de soi qui cherche à se fondre dans « la mer de l'unité divine ». Dans un cas comme dans l'autre, il en va de la façon dont l'âme individuelle perçoit l'essence de sa raison d'être, au plus profond d'elle ; c'est le poids de la charge morale dans la vie active *versus* l'ascèse mystique contemplative. cf. Commentaire

[287] (*nukta*) « point culminant » est en meilleur français que « point central »(Pé)

II – 1 – 6. 4. 4. 1 : Les données descriptives et l'objet du langage

Le premier genre de connaissances relatives à la levée du voile, relève de ce que l'esprit peut communément connaître par la perception des choses sensibles et par la raison, et qui peuvent être codifiées sous forme de lois dans des livres, exprimées de façon claire. Entre dans cette catégorie tout ce qui sert à décrire l'ascèse du dévoilement dans la façon dont l'âme rompt les attaches avec le monde, dans la pratique de la retraite solitaire en confréries, la méthode spécifique de récitation des litanies, selon les dispositions particulières et les restrictions apportées au niveau des devoirs à accomplir et des gratifications autorisées, une fois accomplies les étapes préalables des combats de la piété et de la droiture.

II – 1 – 6. 4. 4. 2 : Les perceptions extatiques et certains signes

Le deuxième genre de connaissances relatives à la levée du voile n'entre pas parmi **[77]** les choses communément appréhendées, ni par l'esprit, ni au travers des concepts. Elles n'appartiennent donc ni aux perceptions des sens, ni à celles de la raison ; elles ne relèvent pas des sciences acquises, mais plutôt du goût spirituel de la sensibilité mystique[285]. L'homme les découvre en lui, par lui-même[286], et il ne peut les représenter aux autres que par le biais d'exemples et par de lointaines approximations. Il n'est donc pas possible de les codifier, ni par des lois scientifiques, ni par des données techniques, ni par d'autres expressions du langage. Elles ne peuvent entrer dans aucune catégorie prédéfinie. Elles font partie de ces phénomènes survenant au cours de l'ascèse mystique, surgissant à l'improviste, comme des flashs, des états spirituels, des inspirations fulgurantes, des suggestions brusques, des émotions d'ordre extatique, et tout autre chose du même genre pouvant se présenter à lui, depuis le début de son ascèse jusqu'à la fin, marquée par son entrée dans la mer de la connaissance et de l'unité. Ce genre de connaissances constitue le point culminant[287] de l'ascèse, sa réalité profonde, sa vérité essentielle, sans laquelle rien ne saurait se réaliser. C'est pourquoi, aussi longtemps que l'ascète n'est pas en mesure de percevoir ce genre de connaissances, tant qu'il ne sait pas les discerner, et faire la différence

مشيعا نحو مطلوبة مما \وما يكون عايقا كان عمله مجانا ولم يتم له مطلوب لا ابتداء ولا انتهاء وليست الكتب مما تفيد ذلك بوجه ولا العبارة مما تحصله في الذهن فلا بد من الشيخ الذي ميز بذوقه أعيانها وفرق بين ضارها ونافعها، يشير إلى أعيانها إشارة الأبكم[288] إلى أعيان المحسوسات ولا يقدر على العبارة عنها ؛ وهذه الإشارة إلى الأعيان أبلغ من الإفادة بالعبارات ولهذا لا تجد هذه الأمور ملخصة في كتاب ولا مقررة في ديوان من بين معاني التصوف إلا ما يقع من ذالك إشارة أو في حكاية لا تكشف عبارتها عن وجه المقصود.[289]

قال الأستاذ أبو القاسم القشيري: " وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم بعضهم مع بعض والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها إذ ليست حقائقهم [مجموعة] بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف بل هي معاني أودعها الله في قلب قوم واستخلص بحقائقها أسرار قوم. " انتهى كلامه[290] رحمه الله تعلى ورضي عنه[291][...][292]

---

[288] *al-ʾabkamu* : muet. La métaphore qui s'appuie avant l'heure sur la science de la langue des signes est éloquente de l'ampleur de la figure de l'auteur philologue avant l'heure, de plus en plus tourné vers ce que seront les sciences humaines. La « science » de la « langue des signes » ne prendra vraiment naissance que plus d'un siècle plus tard, en Occident. Les signes dont la métaphore veut donner une idée ne sont pas ceux qui rendent les mots du langage en s'adressant à l'âme rationnelle, mais d'autres signes, qui parlent à l'autre versant de l'âme, par le biais de la sensibilité mystique.

[289] C'est donc sur l'aspect relatif à l'objet du langage et à ce qu'il qualifie de « filet des mots » dans la *Muqaddima*, que l'auteur conclue la partie théorique de l'application de la loi morale, qui fait office de protocole de guérison du *Livre de la Guérison*. En effet, la seconde moitié de cette Partie II débute juste après, et consiste dans l'établissement des bases de la jurisprudence de la loi morale de la *charia* (*fiqḥ al-bâṭin*). La métaphore du « filet des mots » convient bien ici pour montrer comment les mots attrapent dans leur filet certaines significations et pas d'autres. Ce qui touche aux choses de la mystique échappe au filet des mots. Il est vraiment dommage que ce point important touchant à la linguistique et à l'objet du langage, soit resté dans l'ombre.

[290] « Fin de citation » : nous relevons une fois de plus la façon dont l'auteur du *Shifâ'* cite ses sources !

[291] La fin de la phrase « et soit satisfait de lui » figure dans Pr et est absent des autres sources

[292] Nous formons l'hypothèse d'un retravail encore en cours par l'auteur qu'il n'a pas eu le temps d'achever avant sa mort, et ce, pour plusieurs raisons, dont la taille de cette sous-partie (qui a peu de pages, beaucoup moins que la précédente) et surtout, parce qu'elle ne détaille pas assez sur le plan conceptuel le recours moral aux cinq critères qui vont être utilisés par la suite dans les huit cas de jurisprudence de la loi morale, seconde moitié de la Partie II qui débutent juste après sans aucune transition – ce qui participe, selon nous, à l'origine des contresens sur ce Traité.

entre ce qui, en elles, le stimule en direction de ce qu'il recherche, ou représente un obstacle – tant qu'il ne maîtrise pas tout cela, ses efforts resteront vains, et l'objet de sa quête ne se réalisera, pour lui, ni en tout, ni en partie. Et ce ne seront pas les livres qui l'en informeront davantage, car il n'existe aucun moyen de le formuler clairement à l'esprit. Il ne saurait donc se passer d'un Cheikh, qui possède le savoir-faire pour discerner, par le goût spirituel, la réalité concrète de ces choses. Le maître spirituel sait faire la distinction, dans ce genre de connaissances, entre ce qui est nuisible ou bénéfique. Il sait comment désigner leurs réalités à la manière dont un muet[288] utilise le langage des signes pour désigner concrètement les objets sensibles, sans pouvoir les exprimer par la voix. Cette façon de désigner certaines réalités par signes est plus parlante, en ce qui concerne les choses relevant du goût spirituel, que les expressions formulées par le langage, et c'est pourquoi elles ne se trouveront jamais consignées dans un livre. Même les manuels spécifiquement consacrés au soufisme sont incapables de les circonscrire ; tout au plus peuvent-ils vaguement aller en leur sens, sous quelque forme allusive ou métaphorique, sans toutefois véritablement pouvoir en exprimer la teneur exacte[289]. Le maître ABÛ AL-QÂSIM QUSHAYRÎ a dit, à ce sujet :

« Les adeptes de ce genre de confréries soufies utilisent entre eux des termes spécifiques, dans le but de communiquer ensemble sur des notions qui leur sont propres, tout en les tenant cachées à ceux qui s'écartent d'eux par rapport à la voie qu'ils suivent, et ce, afin que les notions contenues dans leurs propos restent incompréhensibles à ceux qui leurs sont étrangers. Ils font cela à cause du grand soin qu'ils mettent à ce que leurs secrets ne soient pas divulgués à des gens qui n'y croiraient pas. En effet, les réalités qu'ils professent n'ont pas été glanées à la sueur de leur front au prix de durs efforts, ni échafaudées par d'habiles théories. Au contraire, ce sont des choses que Dieu a déposées dans le cœur de ces adeptes regroupés en communauté, des choses qu'Il a soigneusement purifiées, pour tenir leurs réalités cachées au plus profond de leurs confréries ». Fin de citation[290].

Que Dieu fasse miséricorde à l'auteur et soit satisfait de lui ![291] […][292]

II – 2

[32b]

الكلام في الفصل[293] بين المتناظرين وتعيين الحق من أقوالهما والصحيح من أدلتهما. وإذ فرغنا مما وجب تقديمه[294] يريد في الكلام على تلك المناظرة وحققنا طريق المتصوفة وأنواعها وبينا في أيها يفتقر إلى الشيخ فلنأتي الآن بما وعدنا به من الفصل بين المتناظرين فقد انكشف الغطاء عن الفصل بينهما بما قدمناه من هذه المقدمات ولتنقل كلامهما كلامهما نصا ثم نحيل على كل فصل من هذه الفصول المقدمة بين يدي الكلام[295].

II – 2 – 1

قال مشترط الشيخ[296] للذين نفوا اشتراطه[297] وادعوا التعويل على الكتب[298] وشيوخ الفتوى دون شيوخ التجريد:

---

[293] (**الكلام في** الفصل) c'est le « discours décisif » de l'auteur. Il en va de « trancher », distinguer entre les parties, les départager dans le vrai et le faux de leurs discours respectifs et ce, sur la base de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) et non du doit (*fiqh*), ce qui est la grande nouveauté ! Le juge ne se prononce pas ici d'après le *fiqh [al-ẓâhir]*, mais d'après le *fiqh al-bâṭin* ! D'où la « guérison », qui se veut à la fois celle de l'homme moral (*mukallaf*) et des oulémas. Nous avons revu intégralement le plan de l'éditeur Ben Tawit et des traducteurs qui voient ici la cinquième Partie (René Pérez) ou la sixième (Youma Adal). Enfin, les rappels systématiques que faits l'auteur à ce « qui a été dit plus haut », justifie notre ajout.

[294] « ce qu'il fallait traiter en introduction »(Pé). Tout ce qui précède n'est bien sûr pas à prendre au sens d'une « introduction » mais à la fois à titre de Prémisses (Partie I) et de la partie théorique (début de Partie II) ; l'auteur recréé les conditions d'un tribunal avec les arguments à charge et à décharge et le juge qui rend son verdict non pas à l'aide des règles du droit musulman (*fiqh*) tel qu'il est pratiqué dans les tribunaux, au regard de la vie présente, mais selon la loi morale, dont l'objectif est le salut dans l'au-delà. C'est la mise en pratique de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*). L'auteur applique à lui-même ses conseils et insuffle ainsi le mouvement de revalorisation de sa profession.

[295] La révision du plan de notre nouvelle traduction trouve ici sa justification. Cf. Commentaire.

[296] *mushtariṭ al-sheikh* : celui qui fait du Cheikh une condition obligatoire – qui est « pour ». Il est traduit « le défenseur de la thèse » dans *La Voie et la Loi*. Nous préférons « partie à décharge ». L'accusé ici est le maître spirituel, le guide soufi. Donc, la partie qui est en sa faveur est « la partie à décharge », en faveur de son caractère obligatoire : *ichtirâṭ* (exigence, obligation). Nous insistons car la traduction de *La Voie et la Loi* rend le texte difficile à comprendre ! Il ne faut pas se laisser troubler par la présentation inversée de ce premier débat, qui, contrairement aux autres, est ouvert par la défense, et ensuite l'accusation rétorque. Pour la clarté de lecture, l'expression « le défenseur de la thèse »(Pé) doit donc être écartée. Lue ainsi, en cours de texte, elle risque de faire perdre le fil au lecteur ! De quelle thèse s'agit-il ? La thèse est-elle de recourir au maitre ou au contraire, de ne pas y recourir ? Dans l'esprit d'un mystique, la thèse est de défendre le maître ; dans l'esprit de l'auteur, cela serait plutôt la thèse inverse mais, fair-play, dans sa présentation des débats, il « laisse la main » à la partie adverse qui ouvre les hostilités. La question reste ouverte de savoir s'il s'agit de vrais échanges ou d'une mise valeur fournissant une trame à la présentation de ses arguments.

II – 2 : Les bases de la jurisprudence de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*)

[32b]

Nous allons trancher, dans [huit] débats à charge et à décharge entre deux parties adverses, sur la base des arguments décisifs [de la loi divine][293] en déterminant la part de vérité contenue dans les deux positions, ainsi que la valeur de leurs arguments respectifs.

Nous en avons terminé avec ce qu'il fallait savoir, sur le plan théorique[294].

La controverse porte, comme annoncé, sur le rôle du maître spirituel tel que le conçoit la voie de l'ascèse mystique du soufisme, dont nous avons examiné avec soin les cas dans lesquels il s'avérait indispensable. Ce qui précède nous aidera à éclaircir les positions à charge et à décharge. Ainsi, nous livrerons les avis contradictoires. Puis, nous trancherons, point par point, en nous appuyant sur ce qui a été développé précédemment[295].

II – 2 – 1 : Débat 1

Ceux qui font du maître soufi une condition nécessaire [autrement dit « la partie à décharge » *en sa faveur*][296] <u>débattent</u> avec ceux qui réfutent cette obligation [autrement dit « la partie à charge » *en sa défaveur*][297] et qui prétendent ne s'appuyer *que sur les livres*[298] et sur les juges musulmans, en laissant de côté les Cheikhs partisans du dépouillement mystique.

II – 2 – 1. 1

" فقال لهم : لم اعتمدتم على الكتب[299] وترك الاعتماد على شيوخ الطريقة والقوم إنما اعتمدوا على الشيوخ وتركوا الكتب؟ وقالوا: أصل السلوك[300] إنما هو بالكتاب والسنة وما نشأ عنهما وها هي بأيدينا مسطورة وناقلوها منتصبون لتعليمها وشيوخ هذه الطريقة من جملتهم فما الذي يمنع من السلوك دونهم !" فقالوا لهم : "إن كان مجرد النقل كافيا في حصول هذا المقصود أو غيره فليستوفي جميع أنواع العلوم والصنائع من حفظ وصفها ولم يعانها مع من عاناها بالفعل ودخل فيه \فيها حالا واتصافا لاكن هذا لا يكون فما توهمتم أنه يحصل بمجرد النقل لا يكون."

II – 2 – 1. 2

قلت[301]:

---

[297] *nafaw* : ceux qui réfutent, qui sont « contre » ; c'est « la partie à charge », ceux qui sont « contre » l'obligation de recourir au maître et que Pérez traduit « les opposants ».

[298] '*alâ al-kutub* « sur les livres » : première occurrence (cf. notre suivante) le reste de la phrase est absent de Pr (erreur de copiste) et complété avec les autres sources

[299] '*alâ al-kutub* « sur les livres » : seconde occurrence (cf. notre préc.) La portion de texte entre les deux occurrences est « sautée » par le copiste Pr ; genre d'erreur qui s'est déjà produit cf. *infra*

[300] *sulûk* : noter que plus loin, quand il reprendra les termes de la partie à charge, l'auteur ne reprendra pas ce mot mais le terme « *tasawwûf* » « soufisme ». Cf. *supra* et commentaire

[301] *Litt*. : « je dis » (*qultu*) ; notre auteur s'exprime en grand cadi malikite du Caire qui rend ici son avis sur la base du *fiqh al-bâṭin* : ce n'est pas un jugement mais un avis consultatif puisqu'aucune sanction n'est prévue en ce monde sur cette partie du *fiqh*. Et ce, après avoir écouté les parties débattre à charge et à décharge. Ainsi, ce n'est pas une *fatwa*, contresens commis par René Pérez : Le *Livre de la Guérison* est beaucoup trop long pour être une *fatwa*, et surtout, il ne respecte pas les conditions protocolaires de la *fatwa*, où le juge doit être expressément saisi par les parties, ce qui n'est pas le cas. L'auteur dit s'être saisi lui-même de la question, sans indication de date, au point que nous pensons qu'il a ressorti après-coup, plusieurs années après, une polémique dont il avait eu vent lorsqu'il était à Fès ou peut-être à Grenade (il a séjourné dans les deux villes). Il y a méprise sur la polémique andalouse qui n'est que du « réchauffé » servant de prétexte à un débat beaucoup plus vaste. Mais, le contresens le plus important qui empêche de faire du *Shifâ'* une *fatwa* est qu'une *fatwa* porte sur une question de droit musulman (*fiqh*) alors que le *Shifâ'* porte sur le *fiqh al-bâṭin*, la partie perdue de vue de la *charia !* C'est sur la loi morale, le *fiqh al-bâṭin*, que le juge doit s'appuyer pour apporter réponse au *sâ'il* du titre original du *Livre de la Guérison*, celui qui se préoccupe de sa vertu et cherche à devenir meilleur, tout comme celui qu'il vient questionner. Le questionneur et le questionné, sont tour à tour le *sa'il*, comme dans le *ḥadith* de *Jibril* implicite dans tout le texte, où l'Ange Gabriel, qui a apporté la Révélation vient questionner celui qui l'a reçue (le Prophète).

II – 2 – 1. 1 : Les débats

[Dans ce premier débat, la partie à décharge, favorable au maître soufi, demande à la partie à charge, en sa défaveur :]

« Pourquoi ne vous appuyez-vous *que sur les livres*][299] et laissez-vous de côté les maîtres agréés de la voie du soufisme, négligeant en cela l'avis des cercles soufis qui, à l'inverse, ne se reposent que sur leurs Cheikhs et laissent de côté les livres ? »

La partie à charge répond :

« La base du cheminement de l'effort sur soi[300] repose sur le Livre (le *Coran*) et la *Sunna* (la Tradition), ainsi que sur tout ce qui en découle. Or, toutes ces choses sont couchées par écrit, mises à portée de mains grâce au travail des transmetteurs qui ont pour fonction de les enseigner [en se basant sur les textes] – transmetteurs parmi lesquels, entre autres, les Cheikhs de la voie du soufisme. Ainsi donc, rien n'empêche de la pratiquer sans eux ! »

À cela, la partie à décharge répond :

« Si la simple transmission écrite ou orale suffisait pour atteindre l'objectif de l'effort sur soi, comme pour atteindre tout objectif d'ordre scientifique ou technique, en négligeant la pratique et en se contentant d'apprendre par cœur les explications des manuels, alors celui qui ferait simplement du 'par-cœur' serait sur un pied d'égalité avec celui qui aurait passé à l'acte ce qu'il a appris, en s'appliquant à fournir les efforts nécessaires pour réussir. Or, ce n'est pas le cas. Aussi, vous êtes dans l'illusion quand vous prétendez possible de transmettre le savoir simplement par écrit ou par oral, alors que cela ne saurait être le cas. »

II – 2 – 1. 2 : L'avis selon la loi morale (*fiqh al-bâṭin*)

Voici notre avis[301].

قد تقدم بيان أنواع المجاهدات[302] وإن مجاهدة الكشف هي التي يشترط فيها الشيخ المربي لغرابتها وعظيم الخطر فيها وخروج أحوالها وثمراتها عن كسب السالك وقدرته واختياره وإنها طريق خاص مغاير لطريق الشرع العام وأنت تعلم أنها محدثة وأنها لم تكن على عهد السلف الأول[303] فلم يعلم منهم بيان لكيفية سلوكها من الخلوة والذكر[304] ولا إلمام بثمرتها من تجلي الأنوار وكشف الحجاب بل وبما يباين الكثير من كلماتها وأحكامها في الظاهر لمقتضى **[ص78]** الشرع[305] لولا حسن التأويل من **أهلها**[306] إنما هي طريق عثر عليها أولياء الله وخاصته في انفرادهم وقطع العلايق عن قلوبهم فبينوا كيفية سلوكها وأوضحوا معارجها[307] حرصا منهم على إيصال الخير والسعادة لمن رقته الهمة إليها والتمسوا مشروعيتها من الكتاب والسنة على مضايقة[308] من أهل الفتيا وحملة الشريعة في ذالك كما قدمناه وأما مجاهدة التقوى فهي جادة[309] الشريعة ومضمار[310] النجاة كما أن

[302] Les décisions que rend l'auteur dans les huit débats qui suivent, commencent par un rappel ; le rappel ici porte plus spécifiquement sur les types de combat.

[303] *Salaf* : terme qui renvoie dans le lexique du *Shifâ'* aux compagnons du Prophète et à leur pratique du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) tel qu'il a été décrit en Partie I ; ainsi, en ce sens, Ibn Khaldûn serait un salafiste aussi bien qu'un soufi au sens premier du terme, moral la connotation qu'a prise le soufisme de nos jours, il n'est pas possible de continuer à considérer que loi morale (*fiqḥ al-bâṭin*) et soufisme sont synonymes

[304] Renvoie à ce qui a été dit sur le monachisme et les litanies (cf. *infra*)

[305] Désigne souvent Dieu ou Son Prophète mais aussi la *charia*

[306] Il ne s'agit pas de « ce qu'on peut en juger par l'extérieur »(Pé)

[307] *ma'ârij* ; titre d'une Sourate du *Coran*, où le terme est appliqué au Prophète : cela renvoie à l'exagération soufie de vouloir outrepasser les privilèges des prophètes cf. *infra*.

[308] *muḍâyaqa* « tracasseries», (Pé., p. 211) style du traducteur trop familier par rapport à l'original !

[309] La notion de voie royale (*jâdda*) essentielle dans le lexique du *Shifâ'* permet de lever l'ambiguïté entre les « stations » (*imân* et *iḥsân*) et les « combats » de la piété et de la droiture.

[310] L'auteur file ici la métaphore hippique : l'âme suit un régime particulier à chaque station.

II – 2 – 1. 2. 1 : RAPPEL

Nous avons exposé les différentes natures des « combats » de l'effort sur soi[302]. Nous avons mis en évidence, en ce qui concerne le dévoilement, qu'un guide spirituel soufi au rôle de maître instructeur est une condition nécessaire, en raison du caractère hors-normes de cette démarche, du grave danger qu'elle fait courir à ses adeptes et de la particularité des états spirituels auxquels elle conduit, dont les fruits échappent à l'action de l'ascète, à sa volonté et à son libre-arbitre. Nous avons vu les spécificités de la voie du dévoilement, qui diffère de la voie générale du Législateur, une voie apparue récemment, qui n'existait pas au temps des pieux ancêtres (*salaf*)[303]. En effet, d'après ce qu'il est connu d'eux, ces derniers n'ont jamais formé l'intention de s'engager dans un tel cheminement. Ils n'ont pas recherché de méthode particulière pour le mener, ni par la retraite solitaire ni par la récitation de litanies[304]. Ils ignoraient les fruits censés survenir en matière de vision surnaturelle et de dévoilement. Au contraire, un grand nombre d'expressions du lexique des soufis et la majorité des règles de leur voie ascétique divergent de ce qui est requis par **[78]** le Législateur[305], selon la bonne interprétation qui doit en être faite[306]. Ainsi, la voie de la levée du voile du soufisme n'est rien d'autre qu'une voie découverte et suivie par ceux qui se sont appelés « amis de Dieu », une minorité de gens qui se sont distingués en menant une vie contemplative, retirée de la vie de ce monde, dont ils cherchent le plus possible à se détacher. Après l'avoir découverte, ils en ont exposé la méthode. Ils ont expliqué leurs voies d'ascension[307], tout en espérant les communiquer à ceux qui seraient fermement résolu à les suivre. Il s'agit, pour eux, du moyen d'atteindre le bonheur, selon l'idée qu'ils s'en font – et ce, au prix « d'arrangements » avec le *Coran* et la Tradition, où ils ont cherché des preuves pour justifier leur démarche, au mépris des vives attaques[308] des jurisconsultes et des transmetteurs de la *charia*, comme nous l'avons vu. Le combat de la piété est la voie royale (*jâdda*)[309] de la loi divine [dont l'objectif est le salut de l'âme.] Le combat de la piété est l'arène où le cavalier de l'âme entraine sa monture à la course[310] au salut.

مجاهدة الكشف جادة التصوف ومعراج المطلع الذي هو بذر[311] السعادة العظمى والدرجات العلى. وأما مجاهدة الاستقامة فهي جادة القرآن والنبوءة وكلا المجاهدتين واضحة المأخذ والبيان[312] من الشرع وناقلوها المنتصبون إليها كثير[313].

II – 2 – 1. 2. 2

فقول النافين أن مأخذ التصوف[314] ومنشأه من الكتاب والسنة وأنها مسطورة بأيدينا وناقلوها منتصبون لتعليمها وأن شيوخ الطريقة من جملتهم إن أرادوا به المجاهدتين اللتين هما جادتان للشريعة والقرآن وهي مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة فصحيح وليستا بمفتقرتين إلى الشيخ كما قدمنا ذلك قبل وإن أرادوا به مجاهدة الكشف التي هي **جادة التصوف** [315] فممنوع[316] وإن ادعا أن شيئا منها[317] مسطور فعلى سبيل الإجمال والخفاء لعدم الوضع فيها أو في شيء من معانيها ؛ إذ هي خارجة عن المتعارف المعهود وكل ما يدعيه أهلها من الأحوال والواردات فمن هذا القبيل ؛ ولابد \ فلابد من العيان المصرف للخبر الرافع الاحتمال الموهم عند تعذر الحقيقة اللفظية بتعذر\ لتعذر الوضع ولا يوضح ذلك كله ويميز المدركات

---

311 *badhr litt*. semailles, semis

312 *al-bayân* : « s'exprimer clairement » cf. *Coran* (**55**, 4)

313 Le *Shifâ'* recentre l'attention sur le cap à franchir pour tout homme vertueux (*mukallaf*) qui est de s'extraire de la station de l'*islam* ; d'où l'intérêt de regrouper les deux stations de *l'iman* et l'*iḥsân* (ici combats de la droiture et de la piété) l'une étant le perfectionnement de l'autre, contrairement au soufisme qui déplace la ligne de mire de l'ascèse plus loin et surtout à côté, dans une sorte de quatrième station hétérodoxe (la levée du voile). Le tort des soufis est de vouloir se hisser au niveau de Dieu, que personne ne peut atteindre : l'auteur isole les dimensions de l'homme et de Dieu, de façon radicale ; ce geste lui est possible aussi car en islam le Prophète n'est pas mi-homme mi-Dieu.

314 *taṣawwuf* : l'auteur ne reprend pas le terme « *sulûk* » (cf. *infra*) afin de préparer sa réponse qui différencie le sens mystique ou moral de l'ascèse suivant l'intention cf *supra*

315 *jâdda* : la « guérison » morale de l'âme consiste à ne pas se tromper de voie royale. Il faut savoir ce que l'on cherche, comprendre l'enjeu majeur qui nous attend ici-bas et dans l'au-delà.

316 La nature de l'intention peut pervertir l'ensemble de l'ascèse, à la façon dont un toit endommagé fait pourrir tout un édifice, du sol au plafond. En effet, la levée du voile a pour préalable les deux combats précédents. S'ils sont accomplis avec l'intention de s'arrêter à eux, comme le faisaient les Compagnons sans connaissance ni envie d'un autre combat, alors l'intention est acceptable. Mais si l'intention est de les poursuivre par la levée du voile, alors l'ensemble de l'ascèse est vicié.

317 *hâ* doit être explicité: *hiyya* désigne *jâdda al-taṣawwuf*, autrement dit : la voie royale du soufisme.

Comme la loi divine, le soufisme a sa voie royale, le combat de la levée du voile, dont l'objectif est de s'élever jusqu'à l'initiation suprême qui porte en germe[311] le plus grand bonheur, aux degrés les plus élevés du paradis. Enfin, la voie royale du *Coran* et de la Prophétie est le combat de la droiture [dont l'objectif est l'excellence du comportement]. Les combats de la piété et de la droiture ont été clairement établis et rendus explicites par le Législateur, qui s'exprime de façon intelligible à leur sujet[312] ; nombreux sont ceux habilités à les transmettre et à les commenter[313].

II – 2 – 1. 2. 2 : RÉPONSE À LA PARTIE À CHARGE

Reprenons l'argumentaire de la partie à charge contre le maître soufi. Selon ses dires, il serait possible de prendre le soufisme[314] et d'en établir la genèse à partir du Livre (le *Coran*) et de la Tradition musulmane, qui ont été consignés dans des écrits à portée de mains, enseignés par de nombreux transmetteurs parmi lesquels se trouvent, entre autres, les Cheiks soufis. Si par « soufisme », on entend la voie des « combats » de l'effort sur soi dont les enjeux sont conformes à la loi divine et au *Coran*, les combats de la piété et de la droiture, alors cela est exact : dans ce cas, nous l'avons vu, le maître n'est pas nécessaire. Mais s'il s'agit du dévoilement, voie royale[315] du soufisme, alors cela est inacceptable[316].

Comme le prétend la partie à charge, une partie de la voie royale du soufisme[317] a bel et bien été mise par écrit. Mais, ce qui été couché par écrit sur l'aspect mystique de l'ascèse, n'a pu l'être qu'en termes généraux ou imagés, compte tenu de l'absence de lexique conventionnel à son sujet – tout au moins, en ce qui concerne la majorité de ses notions, qui sortent du cadre familier commun au plus grand nombre, comme c'est le cas de tous les états spirituels et des flashs extatiques dont se prévalent les adeptes. C'est pourquoi, il leur faut un observateur extérieur pour leur donner la bonne information et les aider à départager entre la conjecture et des fantômes de leur imagination, quand les faits sont impossibles à exprimer par le langage, faute de mots. Et personne n'est plus apte à les éclairer, en sachant discerner les perceptions immédiates de leurs

العيانية فيه إلا السالك المجرب مع ما فيه من الغرر الذي لا يؤمن عند التفرد وتقليد الخبر كما قدمناه.

[33b]

وقول النافين: أن شيوخ الطريقة من جملتهم مردود بأن شيوخ الطريقة شيوخ تربية وارتياض ودلالة على أحوال معانيه خارجة عن الاختيار[318] وليست من قبيل[319] المحسوسات ولا العلوم المتعارفة وشيوخ الفتيا وحملة الشريعة شيوخ نقل وإبانة [و] أخبار عن كيفية عمل داخل تحت القدرة[320] وكثير بين المقامين اللهم[321] إلا أن يكون من حملتهم في وجوب الحق لهم وتعظيمهم واتباع هديهم فصحيح[322] وفي قصة عمر مع أويس[323] وشيبان الراعي مع الشافع والمحاسب مع ابن حنبل وأمثالها[324] أصل لذالك كبير[325].

II – 2 – 1. 2. 3

وأما استدلال المشترط للشيخ بأنه لو اكتفا السالك بالنقل دون العلم للزم التساوي في جميع العلوم والصنائع بين من حفظ وصفها ولم يعانها وبين من عاناها ودخل

---

318 Libre-arbitre : c'est bien à l'homme moral doué de libre-arbitre que s'adresse la loi morale !

319 indique une différence de dimension et non pas seulement de degré cf. page suivante où l'expression se répète. L'auteur distingue la dimension de Dieu de celle de l'homme, la dimension du Monde de l'ordre, et la dimension du monde sensible cf. Partie I et commentaire.

320 D'où leur côté facultatif et « interchangeable » qui fait qu'un homme moral s'adresse à plusieurs oulémas sur un même sujet ; l'aspirant soufi est lié à son maitre spirituel.

321 [dont ils font néanmoins un usage hétérodoxe].

322 L'auteur tranche entre le vrai et le faux, essence de son discours « décisif »

323 Il s'agit de *Uways al-Qadarî*, au sujet duquel sont rapportées plus d'une dizaine de récits qui font de lui une figure légendaire de l'islam. Originaire du Yémen à l'époque du Prophète, il n'a pas pu le rencontrer, mais on lui prête des échanges spirituels avec lui, à la base de confrérie soufie des *owaysi*, où deux personnes peuvent transmettre des connaissances spirituelles sans savoir besoin de contact physique. La rencontre avec 'Umar aurait bien eu lieu, ce qui fait de lui d'un des membres de la liste des *Tabi'un*, les « successeurs » du prophète qui ne l'ont jamais rencontré mais ont rencontré l'un de ses compagnons ; une autre allusion à Uways peut être vue plus loin [40b]

324 Deux des savants ayant fondé une école (*madhab*) du sunnisme : Ibn Hanbal (780-855) pour le hanbalisme, et Al-Shâfi'î (767-820) pour l'école shafiisme, les deux autres étant le malikisme de l'imam Mâlik (711-795) et le hanafisme de l'iman Abû Hanîfa (699-767).

325 Ces histoires sont en lien avec celles de 'Umar et Sâriya et d'Abû Bakr et Aïcha (cf. *infra*) « De nombreux faits analogues se sont produits tant en faveur des Compagnons que des hommes pieux et exemplaires qui sont venus après eux » (*Muqaddima*, *Pléiade*. p. 354) Ces trois exemples font partie de « ces faits analogues ».

expériences, que celui qui les a déjà expérimentées en ayant suivi la même ascèse – évitant à celui qui l'entreprend en solitaire de se bercer d'illusions, risque qui le guette en permanence, ainsi que nous l'avons dit.

[33b]

Enfin, la partie à charge affirme que les maîtres soufis comptent au nombre des transmetteurs du *Coran* et de la Tradition. À cela nous objectons [qu'il convient de distinguer deux types de transmetteurs.]

Les maîtres de la voie mystique instruisent leurs adeptes au sujet d'une perception intime qui échappe à leur libre-arbitre[318] et qui relève d'une autre dimension[319] que celle des choses sensibles et des sciences couramment enseignées, par des directives et des exercices pratiques qui appartiennent à cette ascèse de l'âme, d'ordre mystique. En revanche, les maîtres en consultations juridiques et les transmetteurs de la *charia* sont des maîtres chargés de perpétuer la tradition en enseignant les modalités d'un travail sur soi qui exige d'être en pleine possession de ses moyens[320]. Nombreux sont les Cheikhs soufis qui possèdent les deux compétences[321]. À moins qu'il ne faille entendre le fait « d'être de leur nombre » comme une invitation [non pas à les suivre mais] à leur accorder la considération qu'ils méritent, [eut égard à la faveur divine dont ils ont bénéficié]. Dans ce cas, c'est exact[322], nous trouvons à cet avis un fondement valable dans différents exemples tirés de la Tradition, dont l'histoire de 'UMAR avec UWAYS[323], SHÎBÂN le Berger avec AL-SHÂFI'Î MUHÂSIBÎ avec IBN HANBAL[324] et bien d'autres de cet ordre[325].

II – 2 – 1. 2. 3 : RÉPONSE À LA PARTIE À DÉCHARGE

Passons à l'argument de la partie à décharge. Il prétend que si l'ascète se contentait des connaissances acquises sans le concours du maître, en négligeant la pratique et en se contentant des explications des manuels, alors celui qui ferait simplement du 'par-cœur' serait sur un pied d'égalité avec celui qui aurait passé à l'acte ce qu'il a appris, en s'appliquant à fournir les efforts nécessaires pour réussir, ceci valant pour l'ensemble des disciplines scientifiques et techniques. La valeur de cet

فيها حالا واتصافا فضعيف ؛ إذ للنافين منع هذا اللزوم مع **التفاوت**[326] بين من عانا التعلم وبين من لم يعانه هو الحق ولا يلزم منه الافتقار إلى الشيخ بل يحصل لمن عانى التعلم من الشيخ رتبة من التعليم ويحصل لمن لم يعانه من الشيخ واكتفا في معاناته بالنقل رتبة دون الأولى. والحق أنه لابد للسالك من الشيخ ولا يقضي به النقل وحده إلى مطلوبه لا من أجل التفاوت بين التحصيلين كما ذكر بل من أجل أن مدارك هذه الطريقة ليست من قبيل المتعارف من العلوم الكسبية والصنائع وإنما هي مدارك وجدانية الهامية خارجة عن الاختيار في الغالب ناشئة عن الأعمال على هيئات مخصوصة ؛ فلا يدرك تمييزها بالمعارف الكسبية بل تحتاج إلى الشيخ الذي يميزها بالعيان والمشافهة \ والشفاه ويعلم هيئات الأعمال التي تنشأ عنها وخصوصيات أحوالها.

[326] inégalité, disparité, différence de degré et pas de dimension, trait de la pensée de l'auteur qui distingue la dimension de Dieu de la dimension humaine, et au sein de celle-ci, des degrés. cf. *infra*

argument est faible, car il peut facilement être contré par la partie à charge. En effet, la nature d'un enseignement est la même, qu'il soit délivré en théorie ou en pratique : il n'existe qu'une différente de degré[326]. Il n'en découle pas forcément l'obligation de recourir à un Cheikh. Mais, celui qui aura recours à lui, grâce à l'aspect pratique qu'il lui apportera, bénéficiera d'un degré d'enseignement supérieur à celui qui n'y aura pas recours, et qui se sera contenté d'un savoir livresque théorique.

La vérité est que l'ascète ne saurait se passer d'un maître spirituel, non pas en raison de la différence de degré entre les deux modes, théorique ou pratique, de délivrance d'un enseignement de même nature, comme nous venons de le voir, mais en raison de la différence de nature du dévoilement. Ces perceptions ne relèvent pas de la dimension des sciences acquises, ni des techniques couramment expérimentées. Ce sont des perceptions d'ordre intime qui dépendent de la sensibilité mystique, d'inspiration divine et qui, la plupart du temps, échappent au libre-arbitre. Elles se déclenchent à partir de certaines actions en vertu d'une disposition constitutive spécifique à la nature humaine. C'est pourquoi, il est impossible d'y avoir accès selon la méthode applicable aux connaissances des sciences acquises. Il faut recourir à un maître spirituel qui sache les discerner en observant et en écoutant l'ascète pour lui enseigner la façon de les déclencher selon les états d'âme dont elles procèdent.

II – 2 – 2

II – 2 – 2. 1

وقالوا : طريقة التصوف إنما أعمدتها العمل والتجرد للخدمة فهي مفتقرة الى تصويره فإذا تصورت كيفيته من شيخ أو كتاب أو ناقل عن كتاب فقد حصل المراد.

وقال لهم : كلا ! بل هي تشتمل على جزئين[327] : أصغر هما تصوير كيفية العمل وهذا قد يكفي فيه مجرد الوصف [و] النقل على المسامحة والتسليم **[ص 79]** جدلا[328].

وأما الجزء الثاني الأكبر ، بل هو كلية الطريقة[329] فهو معرفة العلل الطارئة على السالك في نفسه أو قلبه أو حاله ومعرفة معاناته أو معرفة الإلقاءات القلبية : من كونها نفسية أو شيطانية أو ملكية أو ربانية ومعرفة الأحوال والواردات والمواجد الداخلة عليها ومباديها ولواحقها وتمييز حقها من باطلها والخبرة التامة بمواقع العلل بأهل السلوك نعم والعام بجميع المكلفين[330] والمواطن التي يتحرز فيها السالك - إذا دخلها -أن يخرج من الإيمان إلى الكفر ومن السنة إلى البدعة و من الحرية إلى استعباد الأغيار وإلى الوقوف مع الحال أو تتبع الكرامة أو المكاشفة

---

[327] On retrouve les « deux voies » du soufisme, l'une morale et l'autre mystique

[328] Le « *mukallaf* » est implicitement visé dans la phrase car il est explicitement cité plus loin (cf. *supra*) On voit bien ici la différence entre le soufi et l'homme moral, pour lequel cette partie dite ici « la moins importante » pour le soufi se trouve être au contraire « la plus importante » pour ce dernier.

[329] *Litt*. C'est le « tout » du soufisme . Est clairement exprimée l'idée que le soufisme, c'est la levée du voile et rien d'autre !

[330] « *mukallaf* » (ici au pluriel) que nous traduisons dans l'esprit de ce livre par « homme moral ». Dans ce passage, l'auteur montre à la fois la déformation subie par la loi morale de la part du soufisme, et le devoir de s'engager dans l'ascèse orthodoxe de la loi morale non déformée. Dans cette optique, la note de Pérez est selon nous en total contresens (*ibid*., note 169 p. 282)

II – 2 – 2 : Débat 2

II – 2 – 2. 1 : Les débats

La partie à charge poursuit :

« L'ascèse du soufisme repose sur les fondements essentiels de la pratique vertueuse [pour purifier l'âme] et du retrait [en confrérie] voué aux exercices de pratique mystique. Pour ce faire, il est nécessaire de se représenter les choses. À partir du moment où il est possible de se représenter les choses du soufisme, alors le but est atteint – peu importe que cela soit au moyen d'un livre, d'un transmetteur ou d'un maître. »

À cela, la partie à décharge, en faveur du maître soufi, répond :

« Absolument pas ! Certes, l'ascèse du soufisme comporte deux volets[327], dont le premier est le moins important. Il correspond à la pratique d'une activité vertueuse dont les modalités, admettons-le pour l'instant, peuvent être représentées par écrit dans les livres ou par simple description [orale][328]. **[79]** Le second volet est le plus important – voire, n'ayons pas peur de le dire : le soufisme ne serait rien sans lui[329]. Il consiste à identifier de façon concrète chez l'ascète, au cours de ses expériences contemplatives, les défaillances dans ses états d'âme ou dans son cœur et discerner entre les suggestions d'origine psychique, diabolique ou angélique ou divine. Il s'agit de connaitre l'ensemble des états et des inspirations liés aux phénomènes extatiques, leurs modalités, leurs conséquences, et ce qui en eux est vrai ou faux. Il faut donc posséder le savoir-faire consommé et l'expérience des points précis où ces faiblesses risquent d'affecter les gens – et cela est totalement différent de l'activité vertueuse de l'homme soucieux de parfaire sa moralité[330]. Il faut savoir identifier ce qui peut porter atteinte à l'intégrité physique et mentale de l'ascète et si par malheur, il succombe, faire en sorte qu'il ne passe pas de la foi à l'incroyance, du respect de la tradition à l'innovation blâmable, de l'usage du libre-arbitre à diverses formes de dépendance ; l'empêcher de s'arrêter sur un état spirituel afin de poursuivre jusqu'au dévoilement et à

أو الرؤيا الصالحة وأخذ الأهبة لهذه الأمور ابتداء واستصحاب[331] إلى غير ذالك من الجزئيات التي لا يحصرها ضبط ولا تستقل بالتعريف بها الكتب.

II – 2 – 2. 2

قلت :

هذا الكلام أجرى على السداد من الذي قبله[332] وليس المراد من معرفة هذه الأمور غير المنحصرة معرفتها على طريقة العلم الكسبي بل على طريقة الوجدان الذي ينفرد به الشيخ حتى يميزها للمتعلم واحدة واحدة تميز العيان. وأما قوله : ولا تستقل به الكتب فليس المراد أن استقلال الكتب بها أو ضبطها بالحصر العلمي كاف في معرفتها بل ولو استقلت بها الكتب وضبطها الحصر فإنما أصارها ذالك من قبيل العلوم الكسبية وخرجت عن بابها ؛ ولا يردها إلى بابها إلا تمييز الشيخ المعلم ودلالة المتعلم السائل[333] على أعيانها.

---

[331] Du début à la fin : on retrouve la mention de l'introduction qui sous-entend la poursuite de l'enjeu majeur de la levée du voile d'ordre mystique, lequel « pervertit » l'enjeu moral initial, à la façon d'un mélange impur de deux matériaux hétérogènes – ce qui nous fait penser au mélange dont parle Kant qu'il comparé à un sidéroxylon : le soufisme est comparable à un sidéroxylon, car sa fin et son début ne sont pas compatibles.

[332] D'emblée, Ibn Khaldûn manifeste clairement sa préférence pour les arguments en faveur du maître soufi, non pas parce qu'il les partage, mais parce que c'est eux, justement, qu'il veut examiner afin de départager le vrai du faux et faire valoir l'erreur de la voie mystique du soufisme ; cette préférence reviendra, notamment au débat suivant, où les arguments de la partie adverse tiennent en demi-page, alors que ceux de la partie à décharge en faveur du maître soufi prennent plusieurs pages… signe selon nous de l'aspect fictif de ces débats qui ne sont que prétexte à la présentation des arguments de l'auteur sous une forme de jugement évoquant une « jurisprudence » morale. Et vers la fin, une expression propre à l'auteur « sache que… » est mise dans la bouche de la partie à décharge, élément également en faveur du caractère fictif de ces échanges cf. *supra*. De même au dernier débat, qui témoigne du même déséquilibre entre les parties : un seul argument contrer cinq produits par la partie à décharge ! Ibn Khaldûn pousse très loin ce qui chez d'autres auteurs est un simple prétexte introductif : ce Traité offre un bel exemple, selon nous inégalé, de ce genre de pratiques.

[333] *al-muta'alim al-sâ'il* : le *sâ'il* du *Shifâ' al-sâ'il* est aussi l'aspirant soufi, qui doit bien réfléchir avant de se lancer dans une ascèse à l'issue incertaine et dangereuse

la vision onirique authentique dont il cherche à être gratifié. Voilà quelles sont les dispositions à prendre, du début à la fin de l'ascèse[331], sans compter d'innombrables autres détails. Toutes ces choses se trouvent impossibles à consigner avec autant de précision [nulle part ailleurs qu'auprès du maître spirituel] et les livres à eux seuls s'avèrent bien insuffisants à les faire connaître. »

II – 2 – 2. 2 : L'avis selon la loi morale

Voici notre avis, uniquement sur l'argumentation de la partie à décharge en faveur du maître spirituel, la plus pertinente des deux[332].

Lorsque celle-ci parle de la connaissance de « toutes ces choses impossibles à consigner », il faut comprendre par-là qu'il s'agit d'une forme de connaissance des choses du soufisme obtenue non pas par les sciences acquises, mais uniquement auprès d'un maître spirituel, le seul à détenir ce genre de données intimes et à pouvoir les partager [sur le mode de la sensibilité mystique] avec un disciple, au cas par cas, en usant de son expérience et de ses dons. Quant à dire que « les livres à eux seuls s'avèrent bien insuffisants à les faire connaître », cela ne sous-entend pas que les livres pourraient être capables de les faire connaître, ni de les cerner avec précision. En outre, supposer cela possible reviendrait à les ramener au rang des sciences acquises, et les ferait alors sortir de leur dimension propre. Or, le seul à pouvoir appréhender ces choses dans la dimension qui leur est propre est le maître spirituel instructeur qui sait discerner leurs réalités concrètes, pouvant ainsi aider le disciple qui demande[333] à le suivre, en réussissant à communiquer avec lui [en accordant leur sensibilité mystique et leur « goût spirituel » - *ndt*].

II – 2 – 3

II – 2 – 3. 1

فقالوا : هذا كله مسطور في الكتب ويكفيك من ذالك كتب أبي حامد رضي الله عنه فأنه بسط القول في ذلك بسطا شافيا وزاد على مقدار الكفاية وهو شيخ الطريقة باتفاق من أهلها وغيرهم من أهل العلم والاتصاف ؛ فكيف لا يقتدى بكلامه ويهتدى بإعلامه ؛ وكذالك كتب غيره من [أيمة] الأعلام والربانيين.

فقال لهم : إنكم قد استدعيتم الكلام في ثلاث مقامات[334].

[34b]

أحدها أن يقال : من المعلوم[335] أولا أن الشيخ في طريق الله سبحانه كالدليل في الطريق المحسوس على تقريب المثال[336] ولو وصف لك دليل مثلا غنيمة دون إدراكها مهامه ومفازا سكانها أعداء يقطعون السبيل ، وقل ما يسلم من سار فيها فصور لك الطريق إليها وما فيه من المخاوف والمتالف وإشراك العد المنصوبة وكيف التحرز فيها فأردت أن تعتمد على مجرد وصفه لتسير عليه ولم تكن عرفته قبل ذلك ولم يغنك الوصف البتة لاختلاف المسالك وتشعبها واشتباهها وانتشار القواطع فيها وشدة الخوف من غرة العدو فالوصف تقريبي لا يأتي على الحقيقة ولا سيما أن متعلقه خفيا وبعيدا عن نيله بالخيالات والاوهام اللهم إلا أن يصاحبك

---

334 « *maqâmât* » terme à sens multiples qu'il convient de préciser, surtout ici précédé de « trois » puisque c'est ainsi également que l'on désigne les « trois stations » de la loi morale ; il s'agit des niveaux de compréhension du discours, arguments développés par l'une des deux parties du débat qu'Ibn Khaldûn va reformuler en *mafhûmât* (cf. *supra*).

335 *Litt*. c'est bien connu : ce niveau de compréhension est le plus simple et le plus facile à comprendre car il vient en premier à l'esprit

336 Ce procédé sera qualifié de comparaison par métonymie par l'auteur cf. *supra*

II – 2 – 3 : Débat 3

II – 2 – 3. 1 : Les débats

La partie à charge ajoute : « Toutes les choses du soufisme sont bel et bien consignées dans les livres – il suffit pour s'en convaincre de consulter les livres écrits par ABÛ HÂMID [GHAZÂLÎ] qui s'étend là-dessus de façon amplement satisfaisante ! Qui plus est, ce dernier est considéré comme un grand maître du soufisme de l'avis unanime aussi bien de ses adeptes que de ceux qui, sans être ses adeptes, sont néanmoins des gens doués de science sachant faire preuve d'impartialité. Dès lors, comment ne pas le croire, et ne pas se laisser guider par les points de repère qu'il donne, tout en le prenant comme exemple ? Et il est possible d'en dire autant de livres et de guides spirituels de renom, hommes de Dieu. » Ce à quoi la partie à décharge, en faveur du guide répond : « Vos propos sont à prendre selon trois niveaux [de compréhension du discours][334].

[34b]

Le premier niveau de compréhension du discours est bien connu[335]. Le guide sur le chemin qui mène à Dieu peut se comparer à un guide sur un chemin au sens matériel, par rapprochement[336]. Par exemple, si nous faisons appel un guide pour trouver un trésor enfoui en plein désert, il nous décrirait ce qu'il sait des obstacles sur les vastes portions de route en apparence vides, mais où des brigands se tiennent en embuscades, dont peu réchappent. Il nous indiquerait l'itinéraire jusqu'au trésor, les dangers à affronter, les pièges mortels dressés par nos adversaires et la façon de les surmonter. Mais, si nous décidions de prendre la route sans connaissance du terrain, ces éléments descriptifs ne nous seraient d'aucune utilité, face aux embranchements de pistes en apparence identiques, impossibles à distinguer. Des obstacles sembleraient se dresser de toutes parts, jusqu'à ce que la crainte d'une attaque subite devienne obsessionnelle. Tout cela, parce que les éléments descriptifs ne restent qu'approximatifs, sans aller au fond des choses, surtout quand l'objet visé est caché, impossible à imaginer ou à concevoir, loin de tout ce qui est susceptible d'entrer dans

الدليل ويحملك على الجادة[337] وينكب بك عن مظان الخوف أو يعد لها عدتها[338] التي تليق بها. فإن ظهر لك العدو وألقى إليك من القوة والحيلة ما يليق بك وبه في ذلك الموضع حتى تصل إلى غنيمتك فتظفر بها ثم تخرج بها إلى أرض العدو كذالك محوطا محفوظا وإلا أسرت واستوصلت. فكذالك الطريق إلى التحقيق بمعرفة الله فإن دون الوصول إليها مسافتين: المسافة الأولى[339] **الدنيا** والقائم فيها من الأعداء الشيطان[340] والمسافة الثانية النفس[341] والمستولي عليها الهوى ؛ ومكايد العدو فيهما لا تتاهي ولا تسعها الكتب بل لا توفي وصفها لبعد مرماها وخفاء اغراضها ودقة تصورها إذ ليست من قبيل ما يعهد فلا يكفي فيها مجرد الوصف دون نظر من نور الله بصيرته بنور الحكمة. فكيف هذا الطريق [بغير] دليل ؟ هذا متعذر في العادة الجارية. والمقام الثاني[342]**:** أن الكتب المشار إليها محشوة بالحكايات عن أرباب الأحوال الذين ملكتهم احوالهم وأرباب الأحوال الذين ملكوا أحوالهم وأكثر ما تحتوي الكتب على القسم الأول الذين ملكتهم الأحوال وهؤلاء[343] المملوكون للأحوال [لا][344] يقتدى بهم ما داموا كذالك ومن اقتدى بهم خرج عن الطريقة المثلى وخيف عليه **[ص80]** الانقطاع وهو الغالب فيمن اتبعهم [اذ هنالك] صار

---

[337] Le maitre spirituel est celui qui met sur la bonne route menant à la levée du voile ; de même, la bonne direction indiquée par la loi divine pour conduire droit au salut de l'âme consiste à mettre tous ses efforts dans le suivi de l'ascèse de la station de la foi ; quant à la bonne route à suivre en vue de se conformer en tous points au *Coran* et à la tradition prophétique, elle tient à l'ascèse de la station de l'excellence.

[338] (عدة) *al-'udda* ne figure pas dans le manuscrit privé édité par Ben Tawit (que nous désignons Cp1) mais il figure dans les autre manuscrits, dont Pr. Selon Pérez, ce terme appartient, au vocabulaire du soufisme depuis un traité de JUNAYD, repris dans le titre d'un traité de ZARRÛQ '*Uddat al-murid*

[339] Mention présente dans Pr et non chez BT ; Pr marque bien la découpe

[340] *Litt*. Satan. L'individu se trouve exposé d'une part aux tentations de la vie matérielle (*litt*. *dunyâ* : vie présente) que l'auteur attribue aux *waswâs*, (cf. *supra*), autrement dit aux influences de Satan qui a juré à Dieu, dans le Coran, d'égarer Ses serviteurs par ce genre d'incitations, (comme celle qui a poussé Adam et Eve à goûter au fruit défendu), et d'autre part au tumulte interne de ses propres passions contradictoires, tenant à la constitution native de l'être humain

[341] *nafs* : présent dans Pr, absent de BT ; sur notre choix de traduction de *nafs* par « unicité de l'être », voir Commentaire. C'est ici l'un des sens courants de ce terme au sens d'individu qui s'impose à la suite de la lutte interne et externe qui lui est propre (cf. note préc.)

[342] Il se situe au niveau du charisme du guide et du ressenti de ses disciples

[343] Pr comporte ici une portion de phrase qui ne figure pas dans les autres sources.

[344] BT comporte dans cette phrase un *lam* qui ne figure pas dans Pr, Nous prenons la leçon de Pr

une quelconque construction de l'esprit… à moins que le guide ne se décide à nous accompagner ! Il nous mettra alors sur la voie royale (*jâdda*)[337] qui évite les endroits néfastes, et prépare à les affronter, en nous équipant de la panoplie nécessaire[338]. Si l'adversaire nous attaque, le guide nous aura fourni l'équipement et la manière d'agir pour déjouer son stratagème, en lieu et place qu'il convient, et aussi souvent qu'il le faut, jusqu'à parvenir jusqu'au trésor convoité, nous en emparer, et parcourir de la même façon le chemin du retour, afin de revenir sains et saufs. Dans le cas contraire, nous serions faits prisonniers ou exterminés. Il en va de même pour le chemin de la vraie connaissance de Dieu. Avant de l'atteindre, deux vastes portions de route s'interposent. La première portion de route à franchir[339] est la vie matérielle, où l'adversaire est la tentation des attraits de ce monde, sous l'effet du mal et des incitations sataniques[340]. La seconde portion de route est la vie intérieure de l'individu[341], où l'adversaire est la tentation des passions internes. Les pièges à déjouer, dans ces deux routes, sont innombrables, et les livres ne sauraient en faire le tour, impuissants à en décrire de façon adéquate les tenants et les aboutissants, trop ardus à saisir. L'opacité des détours les plus secrets et la subtilité de leur composition échappent aux choses courantes. De simples éléments descriptifs ne peuvent rendre ce que ressent celui dont Dieu a illuminé le regard intérieur de la lumière de Sa sagesse. Comment parvenir à franchir ce chemin sans guide ? Il semble difficile d'en rester aux choses conventionnelles admises.

Venons-en au deuxième niveau du discours[342]. Les livres sur le soufisme regorgent d'histoires édifiantes à propos d'hommes dotés de pouvoirs spirituels hors normes, que certains arrivent à dominer et d'autres pas. Or, la plupart des livres ne se rapportent pas à la première catégorie de ceux qui savent maîtriser leurs états spirituels, *mais ils traitent de la dernière catégorie de*[343] ceux qui ne les maîtrisent pas, qui se laissent dominer et ne sauraient être pris pour modèle, tant qu'ils n'arrivent pas à sortir de cette situation[344]. En effet, celui qui les imiterait se verrait exclu d'office de l'exemplarité de l'ascèse et aurait toutes les chances **[80]** de

الناس حين اتبعوهم فرقا[345]. فمنهم من اختل جسمه حتى تلف[ومنهم من تاف][346] عقله أو كاد ومنهم من شاذَ الدين[347] بما لم يأذن الله به فغلبهم[348] ومنهم من يئس من روح الله في السلوك أو كاد ومنهم من كان على طريقه خير من علم أو عمل فانقطع عنه لعارض رياء أو عجب أو حب الدنيا أو جاه ولم يتحقق صحيح ذالك العارض أم وسواس[349] فترك العمل أو العلم ظانا أنه يتركه لله وقد نال الشيطان منه ما قصد. ومنهم من أساء ظنه بالطريقة وأهلها وكذب بها إلى غير ذالك من الأمور العارضة التي لا يزيلها النقل عن كتب التصوف بل يثيرها وهذه الأمور لا يدرك كنهها إلا أربابها. ولم تر فيمن تقدم أو تأخر أو ثبت تحت نظر \ ايالة شيخ سني[350] محقق[351] اتفق له شيء من هذا وأما المالكون للأحوال فهم المقتدى بهم لأنهم لما ملكوا أنفسهم وقهروا أحوالهم كانوا مقيدي الحركات والأحوال بالاقتداء بخلاف من تقدم فإن أحوالهم لا يقدرون على تغييرها فلذالك يصدر عنهم كثيرا مما يظهر من الشريعة خلافه وهم فيه معذورون ومحقون وقد لا يكونون كذالك. والفرق بين الفريقين عسير لا يدرك من الكتب المذكورة وعلى الفرق ينبني الاقتداء وعدمه فإذا كنا لانفرق بينهما فكيف نطمئن إلى الاقتداء.

---

345 Pérez maladroit, met ici une liste à puces.

346 Absent de Pr, reconstitué grâce à BT

347 *Litt*. « faire violence » selon le terme de la tradition en intertextualité ici (cf. note suiv.)

348 Différence entre Pr / BT « La religion est chose facile et personne ne tentera de faire violence à cette religion qu'elle ne l'emporte sur lui (partie implicite ici, reste cité en (21b) parole [52]) » (إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، **وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلاَّ غَلَبَهُ**، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا، BUKHARY, *Saḥiḥ*, *Livre de la foi*, 39)

349 (*waswâs*): allusion à la dernière Sourate du *Coran* {مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ}(**114**, 4)

350 « sunnite » Dans l'islam sunnite, la notion de clergé est hétérodoxe, et celle de guide spirituel, selon l'auteur. Mais, comme il le reconnaît par ailleurs, cela n'empêche pas que ce genre de guide existe ; ils sont si rares que le jeu n'en vaut pas la chandelle, vu le risque de tomber sur un imposteur

351 (*muhaqqiq*) chez Dozy: « le Soufi qui est arrivé à la connaissance des grandes vérités » notons que Pérez ne prend pas le mot du texte mais *muhiqq* tout en se référant dans ses notes à Dozy ! Il disposait d'une édition similaire à la nôtre, à la pagination identique : Tome I, p. 307 ; en revanche, son commentaire de Dozy ne nous satisfait pas : le *muḥiqq* se caractériserait « avant tout par la vénération qu'il inspire » et le Cheikh par « le rôle de guide qu'il remplit par son simple rayonnement. » Or, Dozy dit l'inverse : « le *muḥiqq* est celui dont, au plus profond de toi, tu attestes de de la supériorité, et à qui tu adresses en secret tout ton respect, en le couvrant [intimement] de louanges (وسرك بالاحترام والتعظيم) » c'est donc celui qui force le respect, et dont la valeur va droit au cœur, en impose d'elle-même sans qu'il soit besoin d'en parler pour savoir pourquoi ni comment une forme de charisme ; Le Cheikh a un rôle de guide « externe » et le *muḥiqq* de guide intérieur.

voir sa quête interrompue. La majorité se trouve dans ce cas. Voici les diverses situations qui les attendent[345]. Certains connaissent un délabrement physique au point d'en mourir, ou peu s'en faut ; d'autres[346] voient leur raison chavirer, ou presque ; d'autres, par des choses que Dieu interdit, font des entorses à la religion[347], et c'est elle « qui l'emporte sur eux »[348] ; d'autres encore sombrent dans le désespoir, perdent foi en l'esprit divin ou manquent de le perdre. Il y a aussi ceux qui s'engagent dans la voie du bien, par la science ou les bonnes œuvres ; surgit alors une pensée inopinée, due à l'hypocrisie, à la vanité, à l'amour exagéré des choses de ce monde, ou à l'attrait illusoire de la gloire ; elle les égare parce qu'ils ne prennent pas la peine de vérifier si elle est fondée ou s'il s'agit d'une suggestion du Malin (*waswâs*)[349]. De ce fait, ils délaissent la science et les bonnes œuvres en croyant que cela fait partie de ce que Dieu attend d'eux, alors qu'ils sont, en réalité, devenus les jouets de Satan. Il y a encore ceux qui en viennent à prendre en suspicion cette ascèse et ses adeptes, allant jusqu'à les traiter d'imposteurs, et d'autres mésaventures de ce genre, qu'il serait trop long d'énumérer.

Les livres du soufisme sur ce genre de mésaventures, bien loin de les éradiquer, ne font que contribuer à susciter la vocation à leur égard. Seuls les experts sont aptes à aller au fond des choses. En effet, nous n'avons pas connaissance qu'une mésaventure de ce genre soit arrivée à qui que ce soit, parmi les anciens ou les modernes qui se sont placés sous la gouvernance d'un maître sunnite[350] soufi, arrivé à la connaissance de grandes vérités[351]. Ainsi, ce sont ceux qui dominent leurs états spirituels qu'il convient de prendre pour modèle, étant donné qu'ils se sont déjà dominés eux-mêmes, en maîtrisant leurs états. Après avoir eux-mêmes imité [les bons modèles], ils sont devenus capables de s'imposer une discipline dans leurs actes, aussi bien dans les formes extérieures que dans l'intériorité, contrairement aux guides suscités, incapables d'une telle retenue. Bon nombre de comportements semblent aller à l'encontre de la loi, alors qu'ils partent d'une bonne intention, non suivie d'effets. Les livres suscités ne permettent pas de faire la différence entre les deux types

ومن هنا نقول[352] : قد يترك المقتدي بالكتب الاقتداء بمن ينبغي الاقتداء به ويقتدي بالآخر أو يقتدي بهما جميعا وأحوالهما لا تتلاقى في كثير من الأمور فيعمل في أمر \ بأمر كالمتنافي وقد يكون الرجل الواحد مملوكا لبعض الأحوال مالكا لبعض فيصبح الاقتداء به في الثاني دون الأول ولا يقدر على الفرق **بينهما**[353] إلا الشيخ.

وأيضا فالذين تظهر عليهم الأحوال أنواع : فمنهم من هو عار منه في الحقيقة ومنهم من هو محق فيه

[35b]

و منهم من هو صاحب حال أصله من مرض النفس فتجي عليه عادة من غيبة عن الحس أو ضعف أو بكاء أو صياح أو غير ذلك من الأحوال؛ وهو في الحقيقة مبطل فيه كما أنه قد يكون صاحب كرامة في الظاهر وإنما هو يد الشيطان[354]. ومنهم من هو محق في هذه الأشياء[355]

ومنهم من كان صاحب حال ففتر عن العمل المثير له ففتر الحال فيظن أنه مالك

لحاله فيتشبه بمن هو كذالك حقيقة وهو قاصر فيه[356] وذالك باب فتنة[وهوى].

وأيضا فالأحوال المواجد منها ما هو صحيح بإطلاق ومنها ما هو غير صحيح بإطلاق ومنها ما يتبعض إلى النوعين ومنها ما يكون صحيحا من وجه دون وجه ومنها ما هو محتمل؛ وجميعها محتاج إلى نظر الشيخ ولا يشرحه غيره . وعلى النظر في ذالك كله والتفرقة بين الجميع تتبنى مسايل فقهية وسلوكية واعتقادية فإذا من

---

[352] Pérez ne va pas à la ligne ni avant ni après cette phrase qu'il poursuit à rallonge dans une énumération interminable ! Ce paragraphe impose d'aller à la ligne.

[353] Mot présent dans Pr mais pas chez BT

[354] « la main de Satan » : la maladie dont il est fait état est une maladie mentale ; à cette époque, les malades mentaux étaient considérés comme possédés par Satan.

[355] Absent de Pr, se trouve chez BT

[356] (فيظن أنه مالك لحاله فيتشبه بمن هو كذالك حقيقة وهو قاصر فيه) : *portion de phrase dans Pr absente de BT différence ici entre les manuscrits, signe de plus de la filiation de Pr.*

de maîtres. Or, seul le critère [du charisme] permet de départager ceux qu'il convient de prendre pour modèle, ou non. S'il est impossible de faire la distinction, comment choisir à qui faire confiance pour l'imiter ? À partir de là, voici[352] quelles peuvent être les conséquences de s'en remettre aux livres, chez celui qui les suit à la lettre. Ou bien, il se trompe, croyant prendre pour modèle le guide qui lui convient, tout en choisissant un autre qui ne lui convient pas. Ou bien, il se met à imiter deux guides à la fois, alors que leurs instructions ne concordent pas sur la façon d'arriver à un état spirituel donné, avec pour conséquences qu'il agisse, sur ce point, comme un homme en contradiction avec lui-même. Ou alors, le guide ne maîtrise que partiellement l'ascèse, en dominant certains états et en étant dominés par d'autres, auquel cas il pourra être suivi pour certains et pas pour d'autres. Or, personne n'est en mesure de faire la distinction *entre tout cela*[353], car elle est peut seulement se percevoir par la fréquentation du guide. Les disciples, au moment où apparaissent leurs états spirituels, se rangent en plusieurs catégories. Il y a les affabulateurs qui prétendent percevoir des états spirituels, alors que cela est totalement dépourvu de réalité. D'autres, au contraire, sont sincères et dignes de foi à ce sujet.

[35b]

Il y a les simulateurs, dont les pleurs, les cris, les défaillances, les évanouissements et les autres états proviennent d'une maladie dont ce sont les symptômes. À en juger de l'extérieur, ils semblent touchés par la grâce, alors qu'ils sont sous l'effet de la main de Satan[354]. [Inversement, d'autres sont dignes de foi][355]. Il y a ceux qui, après avoir atteint un certain niveau, ont relâché leur activité vertueuse ; leur état spirituel en pâtit, *et se croyant maîtres de leur état, en réalité, ils ne font plus que donner le change*, ouvrant la porte à la dérive des sentiments et aux ravages de la passion[356]. En outre, parmi les états et les manifestations mystiques, les uns sont tout à fait authentiques et les autres absolument pas. D'autres appartiennent aux deux catégories ; ou alors, d'un certain point de vue seulement et d'un autre pas ; ou enfin, ils peuvent être entièrement sujets à caution. Ces différents états ont besoin d'être passés au crible par un guide

رام أن يتصوف دون شيخ قد رباه شيخ آخر بسند سلوكي[357] إلى المعلم الأول والمرشد الحق صلى الله عليه وسلم فقد رام أمرا صعبا ورمى مرما بعيدا.

والمقام الثالث[358]: أن الطرق إلى الله تعلى عدد أنفاس الخلائق [أجمعين] وإن كان واحدا في نفسه فكل سالك يليق به من التربية ما لا يليق بغيره والأحوال والمواجد والواردات والمواهب والعلوم والإلقاءات والعوارض في السلوك كل ذالك يختلف \تختلف بحسب الأشخاص والأحوال والبداية والنهاية\ والبدايات \والنهايات[359] والقوة والضعف. وسبيل سلوكهم غير متفق فقد يكون للرجلان على وزن واحد في العلم والعمل وترتيب الرياضة ويعرض لهما عارضان مختلفان فيحتاجان إلى دواء مختلف إن جعل واحدا لم يصلح أو متحد إن جعل مختلفا لم يصلح ويعرض لهما العارض المتحد فيصلح لأحدهما من العلاج ما لا يصلح للآخر ؛ وترد على كل واحد منهما الأحوال والمواجد والإلقاءات متفقة ومختلفة فيفرق الشيخ بين مؤتلفها ويجمع بين مختلفها بحسب ما أراه الله هذا في ما\فيما يعرض له في التخلق والتحقق معا والتحقق بالتوحيد أشد وأحرى ان لا يكتسب الدخول **[ص81]** فيه هن كتاب [بل تحت] نظر شيخ خاض بحر التوحيد ثم وقف على ساحله يدعو

[357] *bi-sanad sulûki* : cette chaine de transmission calquée sur le principe de transmission des *ḥadiths*, porte sur un enseignement visant à obtenir la levée du voile, dont l'auteur conteste non seulement l'orthodoxie mais aussi l'origine ; les Compagnons n'ont jamais recherché à provoquer ce genre d'états spirituels et quand ils leur arrivaient à l'improviste, ils faisaient tout pour ne pas les encourager, craignant qu'ils ne les fassent sombrer au lieu de les élever cf. *infra*

[358] De même que pour les niveaux précédents, la présentation est séduisante mais porteuse d'une ambiguïté entre ce qui relève de la dimension morale, de la sensibilité mystique ou de l'unicité divine.

[359] *Du début à la fin : expression au singulier dans Pr, au pluriel dans les autres sources*.

soufi car personne d'autre n'est en mesure de les déchiffrer. Sur la base d'un tel examen, toutes les choses du soufisme sont triées dans la masse, d'où émerge un certain nombre de questions relevant du droit musulman, de la pratique et du respect du dogme. Ainsi donc, pratiquer l'ascèse du soufisme sans l'aide d'un guide déjà formé par un autre, selon une chaîne de transmission initiatique[357] remontant au premier guide et au maître le plus authentique – le Prophète –, revient à désirer une chose presque impossible à atteindre, et à se fixer un objectif très éloigné de la réalité !

Nous voici arrivés au troisième niveau de compréhension du discours[358]. Il correspond à l'adage selon lequel « les voies qui mènent à Dieu sont aussi nombreuses que les souffles de toutes les créatures réunies même si, en définitive, elles se résument à une seule ». En voici la signification. Chaque ascète doit recevoir la formation qui lui convient et qui ne convient pas forcément à d'autres. En effet, chaque personne réagit différemment au cours de ses exercices spirituels, en termes d'états, de phénomènes mystiques, de visions, d'expression de ses transes, de ce qu'elle reçoit comme messages venus d'en haut ; elle ne se trouve pas confrontée aux mêmes obstacles. Les expériences vécues, *du début à la fin*[359], les forces, les faiblesses, ou l'assiduité à la pratique : tout cela varie selon les gens. Ainsi, deux individus dont les connaissances, les actes et l'ordre dans lequel ils réalisent leurs exercices ascétiques sont identiques, auront besoin d'une aide différente pour remédier à leurs problèmes. En effet, en cas de problèmes différents, soit le remède à appliquer sera différent lui aussi, car le même remède ne pourra pas convenir aux deux individus – soit il pourra leur convenir et au contraire, appliquer deux remèdes différents ne conviendra pas. Ou alors, ils connaîtront le même problème dont le remède sera efficace pour l'un, mais pas pour l'autre. Ainsi, l'ensemble des aspects de l'ascèse se produira pour chacun d'eux de façon soit différente, soit identique, et ce sera au maître soufi de décider quels seront les remèdes à appliquer à l'identique ou non, selon ce que Dieu voudra. Tout ceci vaut pour ce qui, au cours du cheminement, concerne les progrès accomplis par l'ascète en matière de réalisation

إليه[360] وشأن هذا السلوك أعظم والتحرز فيه أتم والعوارض الطارئة على سالكه أقوى وأدهى وأمر وأكثر إذ الهلاك فيه أقرب إلى سالكه من شراك نعله. واعلم أن[361] أكثر الباطنية[362] والحلولية[363] والزنادقة[364] والإباحية[365] والتناسخية[366] والجبرية[367] والقدرية[368] وساير ما يذكر من الفروع بما أصل هلاكهم وبناء ضلالهم سوء السلوك وفساد الاعتقاد فيه لعدم الشيخ المحقق العارف أو الخروج عن نظره ورأيه ومخالفته في سلوكه شيخه إن قدرنا وجوده فاحتياج إذا للشيخ في السلوك واتباعه أكد من كل شيء على المريد بل احتياجه إليه فيه[369]كاحتياج الجسد إلى الغذاء[370].

II – 2 – 3. 2

قلت : في هذه المناظرة طول [و] ربما يقضي فهم [الهعنى على] من يرومه فلنورده ملخصا بعد تقرير المناظرة الأولى \اولا فعليها مبناه .

II – 2 – 3. 2. 1

وذلك أن النافين للاشتراط الشيخ زعموا -كما تقرر أولا- أن الطريقة إنما تحتاج إلى بيان كيفية السلوك وحصول صورته في الذهن ليقع العمل على وفقها فإذا حصلت

---

[360] La métaphore récurrente : « Je veux te faire entrer dans les chemins où je suis entré avant toi, te faire nager dans la mer que j'ai déjà traversée, afin que tu arrives là où je suis moi-même arrivé […] Je te conduirai par le chemin le plus droit, le plus libre d'accidents et d'obstacles ». Abubacer.p. 20

[361] *Mention dans Pr uniquement* ; semble indiquer que la présentation de ces débats est fictive

[362] Branche iranienne ismaélienne du soufisme qui va jusqu'à abolir en 1164 la « loi apparente » de l'islam, la *charia*, en faveur de son ésotérisme (source Zarcone)

[363] Branche kurde du soufisme

[364] Pluriel de *zindiq*, sobriquet de ceux déclarés « mal-pensants » comme al-Hallâj

[365] Secte des soufis antinomistes qui abandonnent l'aspect extérieur de la *charia*.

[366] Branche kurde du soufisme

[367] Secte soufie qui base sa doctrine sur sa conception du libre-arbitre.

[368] Différence Pr / BT : l'ajout marque le retravail de Pr ; secte soufie du nom du cheikh Abd al-Qadir al-Djilani (m. 1166) qui connait une diffusion exceptionnelle qui en fait l'ordre soufi le plus répandu dans le monde musulman et en Europe (Zarcone, *ibid*.)

[369] *Ce passage a été remanié dans Pr par rapport aux autres sources*.

[370] La métaphore des nourritures de l'âme comparée au besoin de nourriture du corps est récurrente : sur l'âme, bienfait divin, qui en a autant besoin que le corps ; sur la faculté des prophètes de sa passer de nourriture pendant la Révélation – en temps normal, les prophètes « circulent dans les marchés » à la recherche de biens et de nourriture, dont ils ont autant besoin que les autres hommes.

personnelle. Mais pour atteindre la station de l'Unité, il s'agit là d'une expérience encore plus forte qu'il est préférable de ne pas entreprendre en se fiant **[81]** à un livre. Pour l'expérimenter, il faut se placer sous la conduite d'un guide soufi, qui s'est lancé auparavant dans la mer de l'unité et qui, après l'avoir franchie, se tient sur le rivage, d'où il appelle à lui son disciple.[360] L'enjeu de cette ascèse comporte les risques les plus graves [pour la santé physique et mentale]. Ainsi, le disciple doit être plus prudent et plus rigoureux face à des mésaventures plus rudes, plus funestes, plus amères – et aussi plus nombreuses, car sur cette voie, la perdition est plus proche de l'itinérant que le lacet de sa sandale. *Sache que*[361] la base de l'égarement des adeptes des sectes BÂTINIYYA[362], HULÛLIYYA[363], ZANÂDIQA[364], IBÂHIYYA[365], TANÂSUKHIYYA[366], JABRIYYA[367], QADARIYYA[368], ou toute autre secte qu'il soit possible d'énumérer, repose sur le fait d'entreprendre l'ascèse sans maître soufi véridique, doué des connaissances spirituelles nécessaires, ou alors de n'avoir suivi ni ses conseils ni son point de vue, *ou d'avoir enfreint ses instructions : en effet, le sort tout entier de l'itinérant dépend du maître soufi et de la façon dont il respecte point par point ses instructions, sans aucun manquement*[369]. Ainsi, dans son entreprise, l'itinérant mystique a autant besoin du maître soufi que le corps a besoin de nourriture[370]. »

II – 2 – 3. 2 : L'avis selon la loi morale

Voici notre avis. Les arguments, tels qu'ils viennent d'être débattus, s'avèrent longs et quelque peu difficiles à comprendre. Donnons-en un résumé au lecteur désireux de bien les cerner, en nous appuyant sur la question précédente, qui les fonde. Voici ce qu'il en est.

II – 2 – 3. 2. 1 : RAPPEL ET RÉSUMÉ DES DÉBATS

Comme nous l'avons noté [lors de la question précédente], la partie à charge a soutenu suffisant, pour mener l'ascèse du soufisme, de s'en représenter clairement les modalités. De cette représentation suivrait le comportement requis – peu importe qu'elle soit obtenue d'un maître ou

عن شيخ أو من نقل عن شيخ أو من تصفح كتب القوم أخذ السالك في العمل على وفق ما حصل عنده واكتفى به وأجاب المناظر بمنع انحصار الحاجة في هذه الطريقة إلى كيفية السلوك فقط بل غرنا أمران وهما كيفية السلوك أولا ثم ما يعرض أثناه من العلل والأحوال والواردات والمواجد وتنوعها واختلافها واختلاف ما ينبني عليها إلى غير نهاية فإن كفى الوصف في كيفية السلوك فلا يكفي في هذه بل لابد من الشيخ البصير بها مجملة ومفصلة[371]. فادعى النافون[372] بعد ذلك : أن هذه الأمور الأخرى كلها مسطورة في الكتب بالكفاية والزايد عليها كالأحياء وغيره فقال المناظر[373]: هنا ثلاثة مفهومات[374] يحتاج فيها إلى تعليم الشيخ:

[36b]

أولها : طريق[375] السلوك ومثلها على التقريب[376] الطريق المحسوس وفرض فيها من المخاوف والمهالك والأعداء والغرر كثيرا[377] وأن مثل هذا في العادة لا يكفي فيه الوصف بل لابد من مصاحبة الدليل البصير بذالك كله وحين إذن \وحينئذ يطمع في السلامة فكذا في طريق السلوك. وثانيها: أن كل ما سطر في الكتب من شأن

---

371 Il en va de la différence de dimension qui existe entre deux choses : celles qui peuvent s'exprimer par le langage et celles qui se vivent au cours de l'expérience mystique.

372 *al-nawfû* ; « les opposants » « contre » l'obligation du recours au maître, « partie à charge »

373 *al-munâẓir* : controversiste, partie aux débats que nous appelons « partie à décharge », « pour » le Cheikh et qui dans *La Voie et la Loi* est nommée : « le défenseur de la thèse » (Pé, *ibid*. p. 222) ce que nous trouvons mal dit et source de confusion

374 *mafhûmât* : Nous soulignons. L'auteur ne reprend pas le terme employé par la partie à décharge, sur lequel il va revenir plus loin : *maqâmât*, « stations » ; on peut en donner plusieurs interprétations, dont la volonté de ne pas se laisser enfermer dans une terminologie, souci déjà perceptible dans la *Muqaddima*, qui invite à « considérer la science indépendamment des terminologies » (*Pléiade*., p. 1080). On peut aussi penser qu'il souhaite se démarquer du lexique de la mystique qui emploie le terme *maqâm*, comme il le fait envers le lexique de la *falsafa* qui emploie *mafhûmât* au sens de concept, qui n'est pas son sens ici (comme il le fait envers « principe » *mabda* dont il donne pour synonyme la « source » *maṣdar* des actes, ou encore *mawjudât* qui chez lui n'est pas à traduire par les *étants*, mais par les existants, *makûnât* ou ce que l'on cherche à connaitre *mafqûdât)*

375 *tarîq* : a les deux sens de chemin, « voie » ou de moyen, « méthode »(Pé., p. 222) ne convient pas !

376 (على التقريب) *'alâ al-taqrîb* : à rapprocher de, environ, «grosso modo » (Pé, p. 222) : mal dit ! Il s'agit ici de la notion de métonymie. Soulignons la place prise par les réflexions sur le langage, sur la faculté de parler et sur le « sens figuré du figuré de proximité » cf. *infra*

377 Nouvel exemple de retraduction moins familière plus travaillée que la précédente, à rapprocher de « où il suppose une foule de dangers, de lieux périlleux, d'ennemis, de risques. »(Pé, *ibid*).

d'un enseignement livresque, puisé dans la littérature sur le soufisme. Dans les deux cas, cela permettrait d'adopter le comportement conforme à ces modalités, ce qu'a ensuite nié la partie à décharge. Selon cette dernière, la connaissance des modalités de l'ascèse doit distinguer, d'une part, les modalités de l'ascèse proprement dites et d'autre part, ce à quoi l'ascète se trouve réellement exposé en matière de défaillances, d'état spirituel, d'inspirations et de toute autre expérimentation d'ordre mystique dont la variété et la diversité des ramifications se poursuivent à l'infini. Pour ces choses-là, une simple description théorique ne peut suffire, contrairement à ce qu'il en va des modalités *stricto sensu*. Les deux types de modalités doivent absolument être appréhendées, aussi bien en bloc qu'en détail, à l'aide d'un guide perspicace[371].

Cela étant rappelé, résumons l'objet de cette troisième question où la partie à charge[372] soutient que toutes les choses du soufisme se trouvent bel et bien mises par écrit, et amplement, dans des ouvrages de référence, comme *Revivification des sciences de la religion* et bien d'autres. À cela la partie à décharge[373] répond en invoquant **trois niveaux de compréhension du discours**[374] dans l'enseignement reçu du maître soufi.

[36b]

Le premier niveau de compréhension du discours se rapporte au cheminement dans la voie[375] mystique, en établissant une comparaison par métonymie, qui le rapproche[376], de façon concrète, au chemin entendu au sens matériel du terme – un chemin réputé très dangereux, avec des accidents de terrain, des menaces d'embuscades et de mauvaises rencontres, et une multitude d'autres risques en tous genres[377]. Habituellement, en ce genre de circonstances, pour espérer s'en sortir sain et sauf, une simple description du chemin ne suffit pas : il faut à tout prix se faire accompagner par un guide expérimenté. Il en va de même pour le cheminement dans la voie mystique du soufisme.

Le deuxième niveau de compréhension du discours se rapporte à l'effet des lectures des ouvrages des spécialistes, qui se contentent de décrire les expériences des mystiques, par les récits[378] de leurs

العلل والواردات والأحوال والمواجد إنما هو حكايات \ حكاية[378] عن السالكين وهم مختلفون في غلبتهم لأحوالهم أو غلبتها لهم وفي صحة الأحوال وفسادها وفي حقيقة الحال أو توهمه\ وتوهمها أو بنائها على ما يخالف الطريقة وينشأ عنه غير المطلوب ولا يستقل بتحقيق ذالك الكتاب بل لابد من المعلم البصير بالفروق الذي يراها عيانا. وثالثها : أن السلوك لم تتحد طريقه بل الطرق إلى الله عدد أنفاس الخلائق وكل سالك له طريق يناسبه وتربية تخصه؛ وكما اختلفت طرق السلوك تختلف \ فتختلف العلل والأحوال والواردات باختلافها ويختص كل طريق بمناسبة حقها\ منها ويخفى درك الفرق[379] على السالك إن لم يباشره المعلم البصير بذالك لا سيما في سلوك مقام التوحيد.

II – 2 – 3. 2. 2

هذا حاصل ما ذكره هذا المناظر وأنت ترى كلام هاذين المتناظرين كله عرى عن الدليل[380] وليس إلا دعوى النافين ومنع المشترط من غير إقامة دليل وإلا فكلامه في الأول من الأمور الثلاثة التي سماها مقامات بعد أن مثل بالمحسوس وفرض المخاوف غايته منع الاكتفاء بالنقل واستبعاد ذلك في العادة ؛ وكلامه في الثاني من تلك المقامات بعد أن قرر أحوال السالكين والأحوال واختلافها واختلافهم غايته

---

[378] *Au pluriel dans Pr, au singulier (le récit) dans les autres sources*.

[379] *Litt*. *farq* : différence. Tout est affaire de nuances dans ce que nous appelons l'esprit de finesse khaldounien, et qui distingue des degrés dans la foi et des niveaux dans la conduite de l'effort sur soi, qui dépendent de la dimension où l'on se place. Cette distinction entre niveaux, degrés, dimensions, apparaît déjà dans le *Livre des Exemples* cf. commentaire.

[380] Il ne peut y avoir de preuves au sujet de choses dont on ne peut même pas parler car elles n'entrent pas dans l'objet du langage ! Il en va de la notion de grâce divine dans la dimension hors de notre portée. Dieu se manifeste aux plus vertueux au cours de l'effort qu'ils fournissent pour parfaire leur vertu selon le degré de foi qu'ils placent en Lui et en la vie future. La façon dont Dieu se manifeste « parle » à l'âme, bienfait divin, au-delà des mots du langage. Cela dépasse toute notion de sens ésotérique des mots, étant donné qu'il n'y a même plus de mots pour le dire ! (cf. notes suivantes sur Abubacer qui développe la même idée dans ses *Secrets de la sagesse orientale*). La dimension que nous pourrions appeler dimension du sacré ou de l'unicité divine, se situe en dehors du langage et des facultés de perception humaine. D'où le lien étonnant qui sera fait entre libre-arbitre et langage : l'homme ne peut parler correctement que de ce dont il a conscience. Cela renvoie avant l'heure aux efforts des sciences humaines, de la psychanalyse, consacrés à faire remonter à la conscience des souvenirs enfouis dans l'inconscient afin de pouvoir en parler. Plus loin de nous, mais bien après notre auteur, Boileau dira que « ce qui se conçoit bien s'énonce clairement et les mots pour le dire arrive aisément ».

défaillances, leurs inspirations, ainsi que des états et des manifestations intérieures qu'ils ont connus. Or, tous les mystiques ne se ressemblent pas, selon s'ils arrivent à dominer leurs différents états, ou s'ils se laissent dominer par eux ; si ces états leurs sont favorables ou néfastes ; si leurs expériences sont bien réelles ou seulement le fruit de leur imagination ; ou enfin, s'ils sont partis dans une mauvaise direction qui les mènera ailleurs qu'au but recherché. Aucun livre n'est en mesure de traiter tout cela avec la précision requise. Il faut avoir recours à un guide clairvoyant, capable de placer le disciple face à ses contradictions. Quant au troisième niveau de compréhension du discours, il tient à la multiplicité des voies, d'après l'adage : « les voies qui mènent à Dieu sont aussi nombreuses que les souffles de toutes les créatures réunies même si, en définitive, elles se résument à une seule ». Chaque ascète a une voie à suivre et une méthode qui lui convient : tous les cheminements sont différents, de même que les défaillances, les états et les inspirations qu'ils procurent et qui les caractérisent en propre. Or, la perception des nuances[379] entre les ascètes leur échappe, sauf à s'en remettre à un guide soufi charismatique capable de les prendre en mains tout au long de l'ascèse et tout particulièrement vers la fin, au stade de ce qu'ils appellent la « station de l'unité ».

II – 2 – 3. 2. 2 : L'ARGUMENT DÉCISIF

Après avoir résumé la teneur des débats, et à l'observation des discours des parties, nous pouvons constater qu'ils sont, l'un comme l'autre, totalement dépourvus de preuves[380]. En effet, la partie à charge se borne à asséner des affirmations que la partie à décharge se contente de refuser d'accepter, sans apporter la moindre preuve – ainsi que nous allons le montrer. Prenons la première « station », parmi les trois niveaux de compréhension du discours désignés ainsi. Après une comparaison par métonymie et quantité d'hypothèses sur les dangers de l'ascèse, le discours a pour but de décourager le novice de puiser ses informations dans les livres, car cela est jugé inacceptable, en toute circonstance. Au deuxième niveau de compréhension du discours, après avoir distingué les

دعوى أنه لا يستقل بتحقيقها الكتاب إلا \ وكذا في الثالث حيث عدد الطرق ونوعها ثم ادعا أيضا عدم الاستغناء بالكتاب في ذالك. والتحقيق الذي يدل على اشتراط الشيخ المعلم في ذلك كله هو ما قدمناه من أن مدارك هذه الطريقة **(ص82)** كلها وما يطرأ عليها \ فيها على السلوك من العمل\العلل والأحوال والواردات وجدانية ذوقية وليس من قبيل العلوم الكسبية المتعارفة ولا من\مما يعرف بالوضع اللغوي أو تحصره القوانين الصناعية وأكثر الأحوال والعلل والمواجد مع كونها غير متعارفة فهي أيضا خارجة عن الاختيار وكيفياتها تكون بحسب ما نشأت عنه وكل ما هو مسطور في الكتب فمن قبيل العلوم الكسبية المتعارفة وعباراتهم عن أحوال هذه الطريقة كلها إنما هي **من قبيل المجاز**[381] الذي لا تعرف حقيقته فلا بد من الشي الذي يفيد علم ليس [عندنا رأسا] راقيا وهذا هو الجواب الحق الصادم بالبرهان وهذا في مجاهدة الكشف. وأما في مجاهدة التقوى أو مجاهدة الاستقامة فالرجوع فيهما إلى المسطور والمنقول والفتاوي الصحيحة رجوع صحيح[382] وبناء على أصل وثيق والله أعلم.

---

[381] Nous soulignons. L'argument de la sensibilité mystique est l'argument décisif récurrent, Notre auteur ne s'appuie pas sur le verset (**7**, 172) qui est l'exégèse mystique ésotérique que font d'autres (comme Henry Corbin, par exemple) mais sur d'autres versets dont (**33**, 72), (**33**, 7), (**3**, 81) cf. Commentaire. Quant à Abubacer, il parle à propos de ce que la sensibilité mystique perçoit « d'une étape si extraordinaire que ni la langue ni toutes les ressources du discours ne pourront en rendre compte, parce que cet état est sans rapport avec le langage et d'une nature toute autre » (*ibid*, p. 8) et à la fin des *Secrets de la sagesse orientale* où nous retraduisons, sur celui qui a atteint la proximité avec Dieu : « Il entendit Son appel et il comprit Sa parole, même s'il n'existe aucune langue ni pour la parler, ni pour la comprendre. » Nous ferons le rapprochement avec les tentatives de langue universelle. L'universalité est placée ici dans la parole de Dieu qui parle directement à l'âme sans le truchement de la langue et non dans un langage humain universel – cf. Coran où « la diversité de vos idiomes » est un signe de la vérité de Dieu et de Sa miséricorde *Coran* (**30**, 22) et à certains versets où « nulle âme ne parlera qu'avec Sa permission » (**11**, 105) (**77**, 35) ; Dieu fait parler toutes choses (**41**, 20). La faculté de parler avec les mots du langage aurait été donnée à Adam pour demander pardon d'avoir péché (**2**, 37) et ce, après que Dieu lui ait appris « le nom de toutes les choses » *Coran* (**2**, 31) par un autre biais que celui de la langue, un biais qui parle directement à l'âme et à son versant orienté vers le Monde de l'Ordre. Voir aussi la parabole de la parole ferme (**14**, 27), la façon de glorifier Dieu qui ne passe pas par la parole (**17**, 44) (**67**, 19), ou la façon de concevoir l'hypocrisie comme dire de sa bouche ce dont on n'a aucune connaissance (**24**, 15) ou ce qui n'est pas dans le cœur (**48**, 11). Cf. Commentaire

[382] *ṣaḥîḥ* : juste, vrai, exact ; c'est le discours décisif qui tranche entre le vrai et le faux, raison d'être de ces huit cas de jurisprudence morale où le conseil rendu reprend le « discernement », autre nom du *Coran*, descendu à titre de « guérison » : la guérison du *Livre de la Guérison* est dans le discernement entre le vrai et le faux.

états qui surviennent chez un même disciple, ou entre plusieurs, la partie à décharge prétend qu'un livre est incapable d'en rendre compte avec exactitude. Enfin, au troisième niveau de compréhension du discours, la partie à décharge reprend son énumération des voies à suivre et des états qui les caractérisent. Elle arrive, de nouveau, à la même conclusion : il ne saurait être question, pour le disciple, de se contenter des livres. Les arguments déployés par la partie à décharge rejoignent ce que nous avons évoqué : tout ce que le disciple peut percevoir au cours de son ascèse, tout ce qu'il peut rencontrer ou connaître en matière de défaillances, d'états spirituels ou d'inspirations **[82]** – tout cela relève uniquement de la sphère intime et de la sensibilité mystique (*wijdân*) du « goût » spirituel, propre à chacun. De telles choses n'entrent pas dans le domaine des sciences acquises ni dans les connaissances qui sont l'objet du langage établi de façon conventionnelle ; elles ne peuvent être mises sous forme de lois posées par l'homme. De telles choses concernent des états, des défaillances, des inspirations qui, non seulement ne relèvent pas du domaine de l'expérimentation courante, mais qui, aussi, échappent au libre-arbitre. Or, leurs modalités dépendent étroitement de ce qui les fait naître. Contrairement à ce qu'il est possible de mettre par écrit dans les livres, au sujet des sciences acquises traditionnelles, ce que disent les auteurs soufis de toutes les choses de la voie mystique, passe forcément par *une forme métaphorique du langage*[381] qui reste dans l'ignorance de ce dont elle veut parler. Il ne saurait donc être question de se passer d'un guide soufi pour acquérir la connaissance de ce qui, sans lui, est voué à rester dans l'ombre. Tel est l'argument décisif, plus percutant que n'importe quelle démonstration**,** qui apporte la lumière sur la bonne réponse à donner à la question débattue. Ce qui précède se rapporte au combat du dévoilement. Quant aux combats de la droiture et de la piété, la bonne façon de procéder consiste à revenir, pour l'un comme pour l'autre, à ce qui été transmis par voie de tradition et aux consultations juridiques dignes de foi : il s'agit d'un recours avéré[382] aux bases solides et bien établies – pour autant que Dieu nous en donne le savoir !

II – 2 – 4

II – 2 – 4. 1

فقالوا : فهذه الكتب المصنفة في الطريقة الصوفيةإن كانت مفيدة للقصود الذي وضعت له فهو ما أردنا وكل ما قلته باطل ، وإن لم تفد شيئا فتصنفها عبث ، بل هو على رأيها \رأيك مضل ، وذلك يقدم\يقدح في إمامة القوم لاكنهم أئمة مقتدى بهم بإجماع فكلامك الذي يخرجهم عن ذلك باطل بإجماع.[383]فقال لهم :كلام القوم في كتبهم صحيح يعني \ اعنى أبا حامد والمحاسبي وابن عطاء ومن في نمطهم من أهل السنة وأئمة الهدى دون من خرج عن ذلك فصير السلوك فلسفيا[384] ومع ذالك فكل ما تقدم ذكره صحيح لأن ما قاله أبو حامد وغيره إنما قالوه عن تحقق واتصاف لاكن بعد أن يقال ذالك الوصف الذي وصفوه هل يصح الاستقلال به في السلوك دونهم ودون من لم يقم مقامهم من ورثتهم في الانتصاب للهداية بما قالوه فهذا هو محل النزاع وإنما الفائدة فيما صنفوا من ذالك فالتنبيه والتحريض على التأهب للمعاملات والأحوال السنية ليدخل فيها بشروطها كما تصنف الكتب في أنواع العلوم،

[37b]

فلا يستفاد بها حتى تؤخذ عن أربابها[385] وأكد الشروط في السلوك الشيخ الذي

---

[383] Différence entre les manuscrits où cette phrase n'est pas présente partout. Cette phrase figure bien dans Pr.

[384] Notons que dans la bouche de la partie à décharge, Muhâsîbî est rattaché au soufisme – ce qui est bien la position actuelle, du soufisme, qui rattache à sa cause les soufis dits « modérés Notons la différence entre les manuscrits où le verbe est au présent (*yusayyirû*) dans BT/Cp1 ou au passé (*sayyara*) dans R1, R2 et Cp2 – ce que confirme Pr.

[385] Ce principe est celui du métier d'enseignant qui vient expliquer aux élèves le contenu des livres après avoir reçu la formation adéquate pour l'enseigner. Rien ne remplace un enseignement en présentiel, les lycéens, et étudiants, ne pouvant se contenter des livres pour étudier. On peut également voir ici un lien avec les *ijâzât* ou « autorisations d'enseigner ».

II – 2 – 4 : Débat 4

II – 2 – 4. 1 : Les débats

La partie à charge objecte : « Mais alors, que penser des livres sur le soufisme ? En effet, [de deux choses l'une :] soit ils sont utiles à l'objet qu'ils se proposent de traiter – telle est notre thèse – et tout ce que vous dites ne sert à rien ; soit ils sont inutiles, et le fait de les écrire ne sert à rien, non plus. En outre, selon vous, ils égareraient les gens en ruinant l'autorité des guides soufis les plus célèbres au sein des adeptes. Pourtant dans leurs cercles, ces guides sont bel et bien reconnus et considérés comme des exemples à suivre, de l'avis général. *Donc, l'unanimité qu'ils continuent de rallier autour d'eux rend vaine la thèse que vous défendez visant à prétendre que les livres pourraient la leur enlever*[383] » À cela, la partie à décharge répond : « [Nous ne contestons pas] l'exactitude de ce qui figure dans les ouvrages de certains auteurs. Nous pensons, en particulier, à ABÛ HÂMID [GHAZÂLÎ], à MUHÂSIBÎ, à IBN 'ATÂ' [BAGHDÂDÎ] et d'autres, sunnites et guides respectueux de la droiture de la religion, exception faite de ceux qui sont sortis du rang en conférant au soufisme une orientation philosophique[384]. Malgré tout, cela ne remet pas en cause la valeur de nos arguments ! En effet, ce qu'ont dit ABÛ HÂMID [GHAZÂLÎ] et ses semblables, ne sort pas du cadre de leur expérience et de leur sensibilité personnelle. Il est inadmissible de faire de ces cas personnels une grille descriptive dont tout adepte pourrait se contenter pour entreprendre son ascèse, sans les avoir fréquentés, ni leurs successeurs – que personne n'a jamais réussi à égaler. Le cœur du débat se trouve précisément là. L'intérêt de leurs ouvrages consiste simplement à éveiller les consciences en exhortant à prendre les dispositions nécessaires afin de pratiquer l'ascèse en passant par des états spirituels conformes à la Tradition. Leur but est de les préparer à adopter les bonnes pratiques.

[37b]

C'est dans cet état d'esprit que sont rédigés les ouvrages sur les sciences en tous genres, dont le véritable profit n'est véritablement retiré

يريك ما في الكتب في نفسك عيانا لا أن يطلعك على مجرد فهمها لأن الطريقة لم تنبني [الا] على التحصيل الوجداني وما في كتب التصوف لا يفهمه حق الفهم إلا من وجده وجدانا وصار له وصف والمواجد إذا عبر عنها أهلها لم يفهمها إلا من وجدها وأما غيرهم فيتصور لهم الحق باطلا وبالعكس ببعد\ لبعد هذه الأغراض عن مألوفات البشر وقد يصيب في التصور ويخطئ في الترتيب الوصفي للسلوك للجهل بمواقفه فالسالك مفتقر في ذالك كله إلى الشيخ وأيضا فإن ما تركه أرباب الكسب أكثر مما ذكروه وما ذكروه إنما هي\هو قواعد جملية يحتاج ظاهرها إلى التأويل في مواطن الخطأ [لا تحصى] وإطلاقها إلى التقييد ومجملها إلى البيان وعمومها إلى التخصيص لاختلاف أحوال السلوك والسالكين كما تقدم.

II – 2 – 4. 2

<u>قلت</u> :

qu'en assistant aux leçons données par leurs auteurs en personne [ou par ceux qui sont habilités à en diffuser l'enseignement][385]. Mais, en l'espèce, le maître soufi ne se borne pas à donner les éclaircissements nécessaires à la bonne compréhension de ce qui se trouve porté dans les livres : il observe son disciple afin de lui indiquer concrètement comment l'appliquer à son cas, jusqu'à en pénétrer son âme avec les meilleures chances de succès. En effet, la réussite sur la voie du soufisme dépend de la façon dont la sensibilité mystique réagit au vécu de l'expérience. Le contenu des ouvrages sur le soufisme ne peut vraiment se comprendre qu'après en avoir fait par soi-même la découverte intérieure et qu'elle soit devenue une disposition de l'être. Les expériences intimes décrites par ceux qui les ont vécues, ne peuvent véritablement être comprises que par ceux qui les vivent à leur tour. Quant aux autres, ils se forgent des représentations erronées de ce qu'ils lisent, prenant le vrai pour le faux, et inversement, tellement la réalité profonde de ce genre de choses est éloignée de ce que les hommes ont l'habitude de concevoir. Et quand bien même ils arriveraient à tomber juste, ils verseraient dans l'erreur au moment de la mise en pratique, car ils resteraient dans l'ignorance des modalités concrètes. C'est pourquoi, le guide soufi est indispensable à l'aspirant mystique. Par ailleurs, les auteurs des livres sur le soufisme laissent de côté bien plus de choses qu'ils n'en disent – et ce, de façon très succincte. Ils se contentent d'indiquer des règles sommaires dont l'énoncé ouvre la porte à de multiples interprétations, sujettes à l'erreur. Les expressions qu'ils emploient ne sont pas assez précises. Ils se bornent à résumer ce qui nécessiterait de plus longs développements. Ils en restent au stade des généralités sans entrer dans les détails, en raison de la multiplicité des conditions et de la disparité des ressentis entre les différents aspirants mystiques, comme nous l'avons vu. »

II – 2 – 4. 2 : L'avis selon la loi morale

Voici notre avis sur la question.

قد بينا أصناف المجاهدات ومراتبها وإن المجاهدة الأولى **مجاهدة التقوى بالورع**[386] وهي فرض عين[387] وإن المجاهدة الثانية **مجاهدة الاستقامة** وهي **التخلق بخلق** القرآن والأنبياء وهي فرض عين[388] في حق الأنبياء مشروعة في حق طالب الدرجات العلى من الأمة والكلام في كلتيهما كلام في المتعارف وعلومهما من قبيل العلوم الكسبية وإن تصانيف [أممة] القوم كلها مملوة بأحكام هاتين المجاهدتين من ورع واستقامة ككتاب *الأحياء والرعاية والقوت [القلوب في معاملة الهبوب]*[389] وابن عطاء وغيرهم[390]. وإن المجاهدة الثالثة مجاهدة الكشف والاطلاع وهي طلب رفع الحجاب بسلوك خاص على هيئة خاصة **وذكرنا الخلاف في مشروعيتها**[391] وإن الكثير من أحكامها إنما هو مستفاد من أئمتها **الواجدين** لها إذ ليست مداركها من قبيل الكسب والعلوم المتعارفة؛ وليس في **(ص83)** الأوضاع اللغوية ما يمكن التعبير به عن شيء منها[392] وليس في كتب القوم منها إلا الأقل وهو الذي يمكن العبارة عنه من كيفية السلوك وذكر بعض الأحكام التي هي من غير المواجد الذوقية[393]. وأما ما اختص بمواجدها الذوقية من أحكام وتصورات فلم يلموا به ولا أودعوه كتبهم وإنما هو من وظيفة الشيخ وغاية ما يأتون به في هذا

---

386 Lier la piété *taqwâ* à la conscience morale *wara'* établit un parallèle implicite entre les combats du soufisme et les stations de l'effort sur soi selon la loi divine dont il a défini plus haut la station de la foi (*iman*) comme étant sous l'égide de la conscience morale. cf. *infra*.

387 *farḍ 'ayn* : d'obligation personnelle : expression récurrente de ce Traité .

388 *farḍ 'ayn* : cf. note préc.

389 *Qût al-Qulûb fî mu'âmalati-l-hubûb* (La Nourriture des Cœurs dans le traitement de leurs maux) d'ABÛ TÂLIB AL-MAKKÎ (m. 386/ 996), livre de référence, repris par GHÂZALÎ, et cité ici pour la première fois par IBN KHALDÛN. (الهبوب) nom d'action de (هبّ) ici au sens des maux qui agitent les cœurs, qui les font frémir en leur causant une « douleur âpre et aiguë » (Dozy)

390 Tous les auteurs sont logés ici à la même enseigne ! Ce point 4 porte sur le recours à la littérature soufie, et explique pourquoi l'auteur la juge en partie conforme à la loi morale de la *charia*.

391 *Litt*. : contraires aux dispositions de la loi divine et des textes sacrés.

392 De nouveau, la réflexion sur le langage, son objet, et la façon dont il a été institué.

393 [autrement dit tout ce qui ne dépend pas de la sensibilité mystique de chacun.]

II – 2 – 4. 2. 1 : RAPPEL

Nous avons analysé plus haut les différents types d'efforts sur soi et leur hiérarchie. La première étape de l'effort sur soi est le combat de la piété sous l'égide de la conscience morale (*wara'*)[386] qui incombe personnellement à chacun[387]. La seconde étape est le combat la droiture qui consiste à redresser les mœurs par la formation du caractère en prenant modèle sur le *Coran* et en s'appropriant les qualités estimables des prophètes. Il n'est d'obligation personnelle que pour eux[388], même s'il est légitime de le rechercher, pour qui désire s'élever aux plus hauts degrés au sein de la communauté des croyants. Les propos sur ces deux étapes relèvent de notions universellement admises, et leur connaissance appartient au domaine des sciences acquises. Les nomenclatures en usage à propos des règles de l'effort sur soi de la conscience morale et de la droiture emplissent les ouvrages comme *Revivification des sciences de la religion*, *Du respect des droits divins*, *La nourriture des cœurs*[389] et les livres d'IBN 'ATÂ et bien d'autres[390]. Quant à la troisième étape, il s'agit du combat du dévoilement et de l'illumination mystique, qui suit une voie spécifique selon des moyens particuliers. Nous avons montré en quoi ce combat est hétérodoxe[391] et comment la plupart de ses caractéristiques proviennent des perceptions des guides. Ces perceptions ne peuvent être ressenties que par les gens dotés d'une sensibilité mystique exacerbée car elles sont inaccessibles au commun des mortels par voie d'acquisition, par un enseignement relevant des sciences acquises **[83]** et qu'il n'existe, dans les langages conventionnels, aucun moyen d'en exprimer la moindre notion[392]. Les livres qui leur sont consacrés ne traitent que de l'infime partie dont il est possible d'énoncer clairement les modalités, ainsi que les rares règles qui ne dépendent pas de l'expérience intime du goût spirituel[393]. Quant à ce qui en dépend, les règles et les notions ne sont ni décrites ni même évoquées par écrit car elles appartiennent en propre à la fonction du guide soufi. Tout ce qui est rapporté à ce sujet ne consiste, au mieux, qu'en des propos édifiants au sens obscur, ou en des traits sur quelque état spirituel, quelque inspiration, quelque situation de transes, de

الباب حكايات مبهمة وإشارات مجملة إلى حالم أو وارد أو وجد لكن غير جلية محتاجة إلى تفسير الشيخ ؛ ولا تظنن أن ألفاظهم التي اصطلحوا عليها تفيد غيرهم تصوراً الحقائق معانيها وإنما تواضعوا عليها للكلام فيما يفهم لا لخطاب من لم يذق أذواقهم وقد نقلنا لك كلام الأستاذ أبو القاسم القشيري فيما قبل[394].

II – 2 – 4. 2. 2

فقول النافين : "أنه لو لم تكن مصنفات القوم مفيدة المقصود كان تصنيفها عبثا" فنقول: ما المعنى بالمقصود هنا **إن** كان مجاهدة التقوى أو مجاهدة الاستقامة فمصنفات القوم مفيدة لجميع أحكامها وآدابها[395] وإن كان المعنى المقصود مجاهدة الكشف والاطلاع فلا ضير في خلو هذه المصنفات عن كمال إفادتها وقد تضمنت شيئا منها[396] وهو كيفية السلوك وترك الباقي وهو الكلام في العلل والواردات والمواجد والأحوال وجميع ما يعرض في السلوك مما هو صعب\صلب[397] الطريقة وجادة[398] ذلك السلوك لإفادة الشيخ وتعليمه إذ لا تمكن العبارة عنها ولا يفي تفسير قولي بها ولا قانون صناعي[بها لخروج] بغايتها[399] بخروج مداركها عن العلوم الكسبية كما مر.

II – 2 – 4. 2. 3

<u>وقول</u> المناظر: أن الفائدة في هذه المصنفات التنبيه والتحريض على التأهب للمعاملات والأحوال السنية فأهون بها فائدة لو صح انحصار فائدة التصانيف

---

394 Cette citation se trouve en fin de [31b]

395 ‘*adâb* : ce terme renvoie aux définitions de la Partie I.

396 Si l’auteur ne voit pas d’inconvénient à cela, c’est dans le sens de son argumentation en faveur de la littérature soufie qui n’arrive pas à parler de l’étape hétérodoxe (la levée du voile) car elle n’entre pas dans l’objet du langage. Ainsi, le lecteur venu avec une intention morale risque encore moins de changer d’intention en lisant la littérature mystique, que celle-ci est incapable de trouver les mots susceptibles de le faire changer dans son intention, puisque de tels mots n’existent pas.

397 Différence Pr / BT « *qui est la partie ardue* (sa’b) » différence entre les sources ; le mot *salb* « partie centrale » chez BT : correction de l’éditeur ou d’une leçon du manuscrit qu’il édite (Cp1) ?

398 (جادة) *jâdda* L’argumentation est habile, l’auteur essaye de faire une force de ce qui pourrait lui être reproché comme une faiblesse, considérer la littérature soufie alors qu’il en disqualifie l’ascèse.

399 (بغايتها) *ghâya* « objectif, intention, mission, fin… » <u>*présent dans Pr absent des autres sources,*</u>

façon allusive totalement dépourvue de clarté et nécessitant de recourir à l'interprétation du maître soufi. Il serait vain d'imaginer concevoir quoi que ce soit des choses du dévoilement à partir du lexique créé pour les désigner. Les mots du vocabulaire des soufis n'ont d'autre fonction que de leur permettre de communiquer entre eux : ils ne s'adressent pas à ceux qui ne sont pas dotés de la même sensibilité du « goût spirituel ». Nous en avons donné une citation du maître ABÛ AL-QÂSIM [QUSHAYRÎ][394].

II – 2 – 4. 2. 2 : RÉPONSE À LA PARTIE À CHARGE

Reprenons l'argument de la partie à charge sur les livres. S'ils étaient « inutiles au but qu'ils se proposent », ils n'auraient aucun lecteur. [Or, tel n'est pas le cas – c'est donc que les gens leur trouvent une utilité]. Nous répondons qu'il faut chercher à savoir en quoi consiste « le but qu'ils se proposent ». S'il s'agit des étapes de l'effort sur soi nommées combat de la piété ou de la droiture, les livres sur le soufisme sont utiles pour parler de leurs règles et de leur éthique[395]. Et si le but recherché tient au combat de la levée du voile et de la perception mystique, nous ne voyons aucun inconvénient à ce que les livres sur le soufisme n'apportent pas toutes les lumières voulues sur le sujet, à partir du moment où ils en traitent au moins une partie[396], celle qui décrit certaines modalités de l'ascèse. Pour le reste, autrement dit pour tout ce qui concerne la façon d'aborder les défaillances, les inspirations, les expériences intimes, les états spirituels et tout ce qui constitue l'aspect le plus difficile à cerner[397] de l'ascèse du soufisme, et qui en représente la voie royale[398] – cela doit être laissé aux lumières et à l'enseignement du guide soufi. En effet, il est impossible de les exprimer de façon adéquate dans leur essence et *leurs objectifs*[399], oralement ou par écrit, car aucune interprétation ni aucune règle établie par l'homme ne le permet, pour des perceptions sortant du cadre des sciences acquises, ainsi que nous l'avons dit.

II – 2 – 4. 2. 3 : RÉPONSE À LA PARTIE À DÉCHARGE

La partie à décharge en faveur du guide, quant à elle, prétend que l'utilité de la littérature soufie consisterait uniquement à « mettre en

المذكورة فيها كيف وهي كلها مملوءة من أحكام مجاهدات الاستقامة والورع[400] الكفيلين بالنجاة ومراتب الصديقين[401] وأي شيء أعم[402] من مجاهدة[403] الأنبياء والتخلق بخلق القرآن ؟

[38b]

و لم يقتدي \يفت من[404] هذه التصانيف الإيمان بسلوك \ إلا ما في سلوك[405] الكشف من المواجد الذوقية التي تعذرت عنها العبارة بل امتنعت ولا ضير في خلو هذه التصانيف عنها[406] فالفوائد الأخرى أعظم منها والخلاف في مشروعيتها[407] قد قررناه مع أن الشيخ كفيل بتحصيل فائدتها. ثم إن المناظر تنبه لهذا المعنى فعقب به كلامه وليته تنبه له من قبل فقال: وأكد\آكد الشروط في السلوك الشيخ الذي يريك ما في الكتب في نفسك عيانا لا أن يطلعك على مجرد فهمها لأن الطريقة لم تنبني إلا على التحصيل الوجداني[408] إلى آخر ما ذكر في هذه المناظرة وهو كلام سديد ونكتته ما قررناه قبل[409].

---

[400] ***wara'*** fait le lien avec la station de la foi (***imân***) et le combat de la piété (***taqwâ***) du soufisme.

[401] dont par exemple le Calife Abu Baker (*Aṣ-Ṣiddiq*) l'un des Compagnons qui menait le combat dans l'âme au sens moral sans se vanter des *karamat* qui survenaient chez lui à l'improviste

[402] Il n'y a rien au-dessus de la station de l'excellence du comportement (*iḥsân*) assimilée sous réserves au combat de la droiture (*istiqâma*)**.** Le soufisme de la voie mystique est condamné mais pas sa littérature, sous réserve de rester dans le bon enjeu, d'ordre moral.

[403] C'est le *jihâd al-nafs* ici désigné *mujâhada*

[404] Pr indique la forme VIII contre I de (قدى) dans le double registre spirituel (être un modèle, une source d'inspiration) et culinaire (être d'un goût et d'une odeur agréable), effet de style qui évoque le « goût spirituel » des soufis. Faute de frappe p. 228 (« prononcé ») (Pé)

[405] Différence Pr et autres sources : « *imân bi-l-sulûk* » m-à-m : « conviction de l'ascèse »

[406] On assiste à la fin de l'argumentaire mené de mains de maitre ! (cf. notes précédentes).

[407] D'où l'incise que nous voyons comme le signe autographe du *Shifâ'* (cf. commentaire)

[408] (*wijdân*) C'est à la manière de celui qui « déclarait n'avoir jamais passé par des états mystiques » mais s'il en entendait parler par un homme qui les connût d'expérience, 'quelque chose en lui faisait écho'. La plupart d'entre nous sont probablement dans le même cas […] Certains, sans aucun doute, sont totalement fermés à l'expérience mystique, incapables d'en rien éprouver, d'en rien imaginer. Mais on rencontre également des gens pour lesquels la musique n'est que bruit […] Personne ne tirera de là un argument contre la musique. » (Bergson, *ibid*., p. 261) Cette personne disait : « Personnellement, je n'ai aucune expérience mystique, mais seulement assez du genre mystique, pour reconnaître d'où vient cette voix quand je l'entends ». (*ibid*., p. 475)

[409] Cette différence de nature entre les deux dimensions mystique et morale créé une rupture car elles suivent chacune une fonction différente de la vie. C'est une différence de nature, non de degré.

garde » [contre la négligence et l'inaction] et à « inciter à se préparer » à entreprendre les démarches de l'ascèse et à se mettre dans les conditions requises en conformité avec la tradition musulmane. L'intérêt de cette littérature serait bien restreint, s'il se limitait à cela ! Mais comment cela pourrait-il être le cas, alors que les livres sur le soufisme regorgent de dispositions concrètes sur les étapes de l'effort sur soi des combats de la droiture et de la conscience morale (*wara'*)[400], qui assurent le salut et qui, pour la droiture, donne accès aux rangs des plus méritants[401] ? Or, existe-t-il chose plus universelle[402] que d'adopter le combat dans l'âme[403] des prophètes et de s'approprier la moralité du *Coran* ?

[38b]

Quant à l'objection visant à minimiser l'impact de la littérature sur le soufisme, qui serait incapable de communiquer la saveur[404] du goût spirituel donnant accès aux perceptions de la levée du voile, condition *sine qua non*[405] de cette ascèse, et dont il est non seulement impossible, mais aussi interdit d'en rendre compte par les mots – cela ne revêt à nos yeux aucune espèce d'importance[406]. En effet, ce que dit la littérature soufie est d'un intérêt bien plus grand pour tous, que ce qu'elle ne peut pas dire, sans compter l'aspect légal, dont nous avons parlé. Nous avons clairement montré la différence de statut de la levée du voile[407]. C'est donc, en définitive, au maître soufi qu'il revient de se porter garant de l'intérêt de recourir à la littérature sur le soufisme. En guise de conclusion – et que ne l'a-t-elle fait avant ! – la partie à décharge brandit l'idée irréfutable de son argumentaire, sur laquelle il ne se trouve rien à redire. Le maître soufi ne se contente pas de donner les éclaircissements nécessaires à la bonne compréhension de ce qui se trouve couché par écrit dans les livres. Il observe son disciple et lui indique concrètement comment appliquer à sa personne le contenu des textes, jusqu'à en faire pénétrer son âme. Le maître soufi offre ainsi les meilleures conditions de réussite pour mener l'ascèse du soufisme, selon ce dont chacun s'avère capable en fonction de sa sensibilité mystique (*wijdân*)[408]. Il s'agit là, ainsi que nous en sommes convenus, de l'argument décisif du discours[409].

II – 2 – 5

II – 2 – 5. 1

فقالوا : ما عند الشيخ من علم ذالك كله إن كان راجعا إلى منصوص عليه في الكتب المذكورة فالرجوع إلى المنصوص عليه فيها غير ضائر[410] وإن لم يكن راجعا إليها فلتك شريعة ثانتة[411] أدعيتها وحسبك من شر سماعه. فقال بل هو راجع إلى منصوص عليه في الكتاب والسنة لكنه روح[412] ما سطر في الكتب ومعاقد ما فرع الجميع عن أصول الشريعة ولذالك صار الصوفي المحقق يبصر الفقيه في فقهه والمفسر في تفسيره والأصولي في أصوله [والطبيب في طبه] والأمير في إمارته والصانع في صناعته وسائر الأصناف في نحلهم ومعايشهم ويطلعهم على مواضع\ مواقع الغلط والزلل فيها ويبين لهم كيفية الخروج عن ذلك وهذا العلم هو الذي استبد به الشيخ دون الشيخ\ الكتب[413] ودون من لم يتحقق بما تحقق به؛ وما نسبة ما منحه الله من ذالك إلى جميع العلوم والتصاريف الوجود إلا نسبة أصول الفقه إلى الفقه بل هذا أقرب وأوضح.

II – 2 – 5. 2

قلت

II – 2 – 5. 2. 1

---

410 *Litt* : il n'y a pas de mal (*ḍâ'ir*) à cela ; on voit ici une autre raison qui pousse à accepter la littérature du soufisme : si elle n'était pas conforme à la *charia*, il faudrait l'interdire. La question de l'interdiction des livres non conformes à la *charia* est une vraie question qui s'est posée à l'auteur dans une *fatwa* que l'on ne peut ignorer puisqu'elle a été annexée par le premier éditeur arabe et reprise dans *La Voie et la Loi* qui a cru bon de suivre ce choix. Nous ne le partageons pas.

411 *sharî'a thâniya* très forte et pousse loin la critique du soufisme ; l'auteur passe par le truchement des parties pour éviter de s'impliquer dans des propos qui pourraient lui valoir de sérieux ennuis.

412 *rûḥ* : au sens ésotérique, qui ravit R. Pérez, dans sa longue note (*ibid*., p. 284), qui croit enfin trouver ici confirmation de la vision mysticisante qu'il plaque sur le texte !

413 *Livres* dans R2 et l'édition internet de Damas (sans note qui aurait été la bienvenue); *Cheikh* dans R1, Cp1 (BT) et Cp2 confirmé par Pr ; nous suivons la leçon de Pr.

II – 2 – 5 : Débat 5

II – 2 – 5. 1 : Les débats

La partie à charge ajoute : « Le maître soufi détient un savoir qui ne peut avoir été puisé qu'à une source [déjà mise par écrit, ou pas encore]. S'il repose sur des textes existants tel que, nous l'avons vu, la littérature sur le soufisme en conformité avec la loi divine, alors ce savoir a un fondement orthodoxe, ainsi que son usage[410]. Sinon, il relèverait d'une loi nouvelle venant s'adjoindre à la loi divine, une sorte de « deuxième *charia* »[411] – que l'énormité de ces propos en reste au stade de la supposition ! » L'autre partie réplique : « Absolument pas ! Le savoir du maître soufi tire son fondement du *Coran* et de la Tradition car il est l'esprit[412] des textes, la substantifique moelle des interprétations de la loi divine. Ainsi, le soufi arrivé au stade ultime de la gnose rend clairvoyant le juge sur le rendu de la justice, l'exégète sur l'interprétation des textes, le spécialiste sur l'application d'une spécialité, le médecin sur la pratique de la médecine, le prince sur l'exercice du pouvoir, l'homme de l'art sur l'emploi d'une technique et tous les hommes sur la mise en œuvre des métiers qui pourvoient à leur subsistance. Le maître sait identifier ce qui les fait faillir, et leur indiquer comment le vaincre, un savoir propre à chaque maître[413], que possèdent uniquement ceux qui ont atteint le stade ultime de la gnose, à l'exclusion de tout autre. Le rapport qui existe entre ce genre de savoir accordé par Dieu, et l'ensemble des autres savoirs et dispositions humaines, s'apparente au rapport entre les sources du droit et le droit lui-même – tout en étant encore plus précis et plus fiable. »

II – 2 – 5. 2 : L'avis selon la loi morale

Voici notre avis sur la question.

II – 2 – 5. 2. 1 : RAPPEL

Le maître soufi détient deux types de savoir. Le premier se rapporte aux conditions de l'ascèse, à ses modalités, au fait de la faire

الذي عند الشيخ صنفان من العلم: صنف يرجع إلى شروط هذا السلوك من تصوير كيفيته وتقديم مجاهدتي **(ص 84)** التقوى والاستقامة عليه وأحكام ذلك كله وهذا الصنف منصوص عليه في كتبهم وقد ملأ أسطارها إلا تعدد مسائله وتفصيل أحكامه والنقل فيه كاف. وصنف هو روح هذا السلوك وسر حقيقته وهو الكلام في الطوارئ التي أشرنا إليها وهو ذوقي[414] لا تفي به عبارة ولا يخلص فيه الاعتماد على الكتب والنقل بل الشيخ يشير إلى أعيان تلك الطواري ويميزها للسالك عند ذوقه إياها أو مشاركته له في تعارفها.[415]

II – 2 – 5. 2. 2

وأما قول النافين :"إن لم يكن راجعا إلى كتبهم فهي[416] "شريعة ثانية" فتشنيع من القول وقد قدمنا أنها طريقة خاصة مغايرة لطريقة الشرع العامة عثر عليها الصديقون واقتفوها حرصا على الدرجات العلى وعلموا بعد ذوق معانيها ووجدان مداركها كيف تتعلق بها[417] الأحكام الخمسة [418] وألقوا فهم ذالك لمن خاض لجهم وعبر بحار ذوقهم .فهي[419] مندرجة تحت الأحكام الخمسة اندراج[420] الخاص تحت

---

414 La communication entre le maître et l'élève se joue sur le plan de la sensibilité mystique, au-delà des mots, par le biais de la sensibilité mystique (*wijdân*) aussi appelée le « gôut spirituel » des soufis dans une dimension qui parle directement au versant de l'âme tourné vers le Monde de l'Ordre. La difficulté d'une telle opération de transmission du savoir par le biais mystique, suppose des compétences hors normes aussi bien de la part du maître que de son élève. L'élitisme de cette opération et l'extrême rareté des compétences qu'elle suppose explique la rareté des vrais maîtres.

415 Par un autre biais que les mots du langage et les sciences acquises : cf. note préc..

416 (*hiyya*), pronom qu'il faut expliciter. Ce n'est pas « la Voie » (Pé) du soufisme dans son ensemble.

417 Le pronom revoie toujours au savoir spécifique de la sensibilité mystique particulière basée sur le « goût spirituel » et non « la Voie » du soufisme selon Pérez qui ajoute le terme.

418 L'obligatoire ; le déconseillé ; le permis ou autorisé ; l'interdit et le surérogatoire. Ne pas confondre avec les cinq finalités (*al-ḍurûriyât al- khams*) Nous soulignons. Cf. Commentaire.

419 Pérez ajoute encore « la Voie » qui n'est pas dans le texte et en contresens (cf *infra*)

420 Cela ne dit pas que la *charia* doit intégrer le soufisme contresens de *La Voie et la Loi* ! L'usage particulier qu'il est fait de la règle peut s'interpréter de plusieurs façons. On peut penser qu'il s'agit de l'exception qui confirme la règle – autrement dit que les cinq critères ne s'appliquent pas ! Ou alors, qu'ils s'appliquent, mais de façon inhabituelle, pour autoriser une chose illégale dans un but légal, autrement dit éviter à l'ascète de perdre la vie, ce qui est un but orthodoxe par rapport à une quête hétérodoxe. Les différents éditeurs se bornent à donner la définition de ces cinq critères, sans aucune explication – ce qui est déjà mieux que Pérez qui n'en indique même pas la définition au sens du fiqh de la charia. Cela contribue à montrer la difficulté du sujet, une difficulté qui perdure encore de nos jours, d'autant que le sens n'est pas selon le *fiqh* (droit) mais selon le *fiqh al-bâṭin* !

précéder par les combats **[84]** de la piété et de la droiture et aux règles qui s'appliquent. Ce genre de savoir est couché par écrit dans les livres, qui abordent à chaque page les innombrables points de détails des règles et des questions soulevées. Dans ce cas, la transmission écrite s'avère suffisante. L'autre type de savoir du maître est l'esprit de l'ascèse, son sens profond et mystérieux, sa raison d'être, ce qu'il faut connaître sur les situations d'urgence, comme nous l'avons vu. Ce savoir repose sur le « goût spirituel »[414], dont les mots sont impuissants à rendre la saveur. Il s'avère inutile de chercher à s'appuyer sur des livres ou sur un écrit. C'est impossible. Seul le guide spirituel juge de la situation en lieu et place de l'ascète en fonction de sa propre appréciation, en présentiel et en fonction du goût spirituel de l'un et de l'autre, qui tentent d'associer leurs efforts pour permettre à l'élève d'accéder à la connaissance du maître[415].

II – 2 – 5. 2. 2 : RÉPONSE À LA PARTIE À CHARGE

Quant à l'argument de la partie à charge prétendant que si le savoir du guide soufi[416] ne peut ressortir du contenu des livres, il serait alors issu d'une sorte de « deuxième *charia* », il est tout bonnement diffamatoire ! En effet, nous avons montré comment le soufisme est devenu une voie spécifique, hétérogène à la loi divine, la voie générale des « véridiques », désireux d'accéder aux degrés les plus élevés [du bonheur au paradis – *ndt*.] La sensibilité mystique du « goût spirituel », permet aux soufis d'accéder à la compréhension de ce savoir[417] et aux perceptions qui en découlent. Grâce aux **cinq critères d'évaluation des actes**[418] il est possible de décider qui peut en apprécier la saveur et plonger dans les flots de la même mer qu'eux pour la traverser, parce qu'il dispose de la même sensibilité mystique. Ainsi, le goût spirituel des soufis[419] se situe par rapport aux critères d'évaluation des actes à la façon dont le particulier s'apprécie par rapport[420] au général. Il s'avère très difficile de comprendre comment appliquer ces critères à leur cas, par manque de public averti[421]. Cela est resté dans l'ombre, hormis chez les personnes habituées à manipuler ces notions et à appliquer les règles de la loi de Dieu[422].

العام لكن لتعذر العبارة عن متعلق الأحكام الخمسة فيها وعدم عموم البلوى[421]خفي ذلك إلا على أهله المختصين بمعارفها ومعرفة حكم الله فيها[422]

II – 2 – 5. 2. 3

وأما قول المناظر :"أنه راجع إلى المنصوص عليه في الكتاب والسنة لاكنه روح ما سطر ومعاقد ما فرع الجميع عن أصول الشريعة". فقول خطأ \ خطابي[423] لا يقنع الخصم إذ يمنع تعلق الأحكام الخمسة بتلك الطواري كلها ويستند في منعه لفقدانها من الكتاب والتحقيق ما ذكرناه[424] وهو الذي منع من إيداعها الكتب وشيوخها أولياء الله عالمون كيف دخلت تحت الأحكام لعلمهم بحقائقها الوجدانية.

وأما قوله:" أن الصوفي المحقق يبصر أهل العلوم والصنائع في علومهم وصنائعهم" فقول صحيح[425] وقد تقدم أصل ذالك ما هو وإن صاحب العلم الإلهامي قد انكشفت له حقائق الوجود وخفايا أسراره على ما هي عليه فهو يراها بعين قلبه[426] ويهدي إلى الصواب وبصد عن الخطأ لد خول ذالك كله في مداركه.

[39b]

وهل العلوم الكسبية والصناعية إلا ظل[427] من ظلال علمه؟ فهو يحرز جميع المدارك البشرية بالنور الذي ألقى الله في قلبه والعلوم الربانية التي ملأت جوانب صدره.

---

[421] cf « vous serez éprouvés dans vos biens et vos personnes » *Coran* (**2**, 155), (**3**, 186), (**47**, 31) etc.

[422] Ce point est l'objet d'un contresens de R. Pérez (*ibid*., p. 285) et de N. Amri (*ibid*. p. 382)..

[423] Nous soulignons. Différence Pr : (خطأ) est bien lisible, sans la lettre *ba*. Notre auteur réfute le sens ésotérique des textes ! C'est par la science infuse et la sensibilité mystique que l'on perçoit l'Ordre !

[424] L'auteur vise-t-il ce qu'il a dit sur la voie mystique hétérodoxe, sur le manque de public averti ou sa critique de Ghazâlî sur les oulémas qui ne sont pas que des juristes mais doivent maîtriser les deux parties de la loi ? Tout comme il n'a pas vu le caractère moral du *bâṭin*, Pérez n'a pas compris : « Ainsi*, c'est la totalité de l'expérience soufie jusque dans ses aspects les plus étrangers à la logique juridique qu'Ibn Khaldûn ramène dans le domaine du* fiqh » (*La Voie et la Loi*, *ibid*., p. 79).

[425] Fait écho à « cela est faux » confirmant la justesse de Pr cf. *infra.* C'est le « discours décisif ».

[426] *Litt*. « la vue du cœur ».

[427] Ce terme renvoie à la métaphore de Zayd en Partie I.

II – 2 – 5. 2. 3 : RÉPONSE À LA PARTIE À DÉCHARGE

Cela nous amène à répondre à ce qu'avance la partie à décharge quand elle soutient que le savoir propre au maître soufi tirerait son fondement du *Coran* ainsi que de la Tradition, et qu'il en constituerait « l'esprit » de ce qui est consigné par écrit dans les livres, « la substantifique moelle d'où émanent les interprétations de la loi divine ». **Cela est faux**[423]. Cet argument ne peut convaincre la partie adverse qui refuse d'admettre la présence d'un quelconque rapport entre l'application des cinq critères d'évaluation des actes et les différents cas d'urgence où le recours au maître soufi devient obligatoire. Pour justifier son refus, elle soutient que cela ne figure pas dans le *Coran*. Pour autant, l'examen approfondi de la question tient à ce que nous avons expliqué plus haut[424]. En effet, ce qui conduit à refuser de consigner ce genre de choses dans les livres tient à ce que seuls les vrais maîtres habilités au titre « d'amis de Dieu », sont aptes à évaluer le savoir issu de la sensibilité mystique du « goût spirituel », par rapport [aux règles de la loi divine,] parce qu'ils en connaissent [la saveur intime]. Quant à l'argument sur le soufi parvenu au stade ultime de la levée du voile, qui serait en mesure de rendre clairvoyants les savants et les hommes de l'art sur leur science et leur technique, **cela est vrai**[425], nous en convenons ! Nous en avons même donné plus haut la raison, qui tient à la science infuse dont est gratifié celui à qui sont révélés les mystères de l'existence. La raison d'être des choses les plus mystérieuses est dévoilée à celui qui peut les percevoir avec la vue de l'âme[426] ; il va droit à l'essentiel en évitant toute erreur, parce que cela lui vient des perceptions de sa sensibilité mystique.

[39b]

Le savoir issu des sciences acquises et de l'effort d'apprentissage n'est-il autre chose que l'ombre[427] du savoir issu de la sensibilité mystique ? Ce qui est perçu par la sensibilité mystique renforce l'ensemble des facultés de perception humaines par la lumière que Dieu a projeté dans l'âme des hommes, sous forme d'une science d'origine divine qui se répand dans chaque partie de l'être en l'illuminant de toutes parts.

II – 2 – 6

II – 2 – 6. 1

فقالوا : إن كان ما استبد به علما يمكن التعبير عنه أمكن اكتسابه ورجع إلى قبيل المنقول لأنه إن صنفه صار من جملة المنقولات ومثل هذا فعل أبي حامد رضي الله عنه وغيره وإلا فهو بالقوة في حكم المصنف إذا كان في علمه محصلاً وفي ذهنه معقولا متصورا. وعلى كلا الامرين يمكن اكتسابه وقراءته وإقراؤه ؛ وما شأن\شأنه هذا فهو من قبيل المكتوب المنقول فيصح الأخذ بما في الكتب منه لأنه هو وإن لم يكن ذالك فما هذا العلم؟

فقال لهم :

ليس هو بعلم يمكن اكتسابه ولا حصره وضبطه لقانون ولا جمعه في عقده ولذالك إذا سئل الشيخ المحقق عما عنده من علم التصوف فيجيب **بأن ليس** عندي شيء[428] وذالك لأنه فقير على كل حال بل هو كاللوح لما يلقى فيه[429] وإنما الذي اختصه الله به نور وجداني موضوع فيه يفرق به بين الحق والباطل في كل شيء ؛ وهذا النور لا يقدر الشيخ على وضعه ولا القائه لسالك ولا غيره ولا يعبر عنه إلا بالمثال لأن \ بل[430] المثال مظهر لذالك النور فقط وحقيقته مخفية كما كانت فمن كان من أهل ذلك النور فهم المراد ومن لا فلا. ومن ههنا ضل كثير ممن

---

[428] Cela nous évoque la réplique célèbre : « Je sais ? Mais tout ce que je sais c'est que je ne sais rien ! » et aussi la fameuse rencontre entre le philosophe Avicenne et le Cheikh soufi Abou-Saïd : « Un jour, notre Cheikh faisait une conférence à Nichapour. Maître Avicenne passa le seuil du couvent de notre Cheikh. Ils ne s'étaient jamais rencontrés auparavant, bien qu'ils fussent en relations épistolaires. Quand Avicenne entra, le Cheikh le regarda. 'Un savant philosophe est venu', dit-il. Avicenne s'assit. Le Cheikh continua son discours, termina la séance, quitta son siège et regagna sa demeure, accompagné d'Avicenne. Ils passèrent trois journées en tête à tête, tenant des propos que nul ne connut. Nul ne vint auprès d'eux sans autorisation. Ils ne reparurent que pour la prière solennelle du vendredi ; puis Avicenne partit. Quand ses disciples lui demandèrent comment il avait trouvé le Cheikh, il répondit : 'Tout ce que moi je sais, il le voit.' D'autre part, quand les soufis et les disciples d'Abou- Saïd entrèrent auprès de lui, ils lui posèrent la même question au sujet d'Avicenne. ; et il répondit : 'Tout ce que moi je vois, lui le sait'. » Zarcone, *ibid*., p. 101

[429] Ces mots évoquent en d'autres termes et avant l'heure la théorie de la « page blanche ».

[430] Différence de préposition entre les manuscrits.

II – 2 – 6 : Débat 6

II – 2 – 6. 1 : Les débats

La partie à charge renchérit : « Si le maître soufi arrive à exprimer le savoir qu'il est le seul à détenir, alors ce savoir entre dans le domaine des sciences acquises et de ce qu'il est possible de transmettre. En effet, dès que le maître soufi s'exprime par écrit, son savoir entre de fait dans le domaine des sciences acquises – tel est le cas d'ABÛ HÂMID [GHAZÂLÎ], que Dieu l'agréé, et de bien d'autres. Sinon, ce savoir détient en puissance le statut d'un texte écrit, car il prend la forme d'un donné acquis, à partir du moment où l'esprit du maître l'a conçu et imaginé. Ainsi, dans les deux cas, le savoir propre au maître soufi est possible à acquérir et donc à lire, à enseigner et tout ce qui va avec, car il relève de la chose écrite. Il s'avère donc légitime d'aller chercher ce savoir dans les livres du soufisme, puisqu'il est [un savoir transmissible.] Et s'il ne l'était pas, quelle serait cette science ? » L'autre partie répond : « Il ne s'agit pas d'un savoir entrant dans les sciences acquises car il est impossible à saisir de façon exacte, à fixer sous forme de lois immuables, ou à recueillir de façon rationnelle. C'est pourquoi, après avoir atteint la levée du voile, quand un maître soufi est interrogé sur ce qu'il possède de la science du soufisme, il répond qu'il ne possède rien ![428] Il se dit pauvre, démuni à tous points de vue – ou plus exactement, il est comme une tablette vierge de toute écriture, par rapport à ce qui peut être tracé sur elle[429]. Ce dont Dieu l'a gratifié en propre n'est qu'une lumière intime déposée en lui et grâce à laquelle il départage le vrai du faux en toutes choses. Il s'agit de la lumière du discernement que le maître soufi ne se trouve en mesure, ni de décrire avec exactitude, ni de dépeindre, pas plus à un ascète qu'à quiconque. Il ne peut s'exprimer que par métaphore et encore[430] les images qu'il emploie ne sont-elles en elles-mêmes qu'une tentative approximative de rendre compte de la lumière du discernement dont l'essence est vouée à rester cachée, quels que soient les efforts déployés pour tenter de la décrire. C'est pourquoi, ne peuvent comprendre la lumière du discernement que

اتبع آثار[431] الكتب في هذه الطريقة فصاروا "شيعا كل حزب بما لديهم فرحون"[432] فنزلوا نصوص الكتاب والسنة على ما يعرفون[433] من أحوال القوم وصيروا أحوال القوم تجري على شريعة أخرى غير التي بثها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأمة ورأوا أن الصوفية مخاطبون بغير ما خوطب به الجميع ؛ ويكفيك هذا من سوء أحوال من اتبع آثار الكتب بغير فهم خاص.[434]

II – 2 – 6. 2

قلت :

II – 2 – 6. 2. 1

قد تقرر أن مدارك هذا السلوك ليست من قبيل العلوم الكسبية ولا **(ص 85)** الاصطلاحات النقلية بل هي وجدانية ذوقية لا يمكن التعبير عنها إلا لمن شارك في وجدانها وذوقها كما مر.

II – 2 – 6. 2. 2

فقولهم : إن كان ما استبد به علما يمكن التعبير عنه أمكن اكتسابه ورجع إلى قبيل المنقول سواء صنفه فهو منقول بالفعل أو لم يصنفه فهو محصل في علمه فهو منقول بالقوة. قلنا:[435] ليس هو بعلم يمكن التعبير عنه إذا العلم الذي يعبر عنه إنما

---

431 *athâr* cf. les « traces » de nos actes qui sont les « dispositions permanentes » de l'âme

432 Référence coranique. R.Pérez indique la Sourate 23, verset 53 ; BT indique le verset 54 de la même Sourate, à cause de la différence de lecture entre Hafs et Warch, présente surtout en Afrique de Nord (Ben Tawit étant marocain, son *Coran* devait être selon Warch cf. commentaire). Mais ce n'est pas la Sourate 23 car le mot secte est ici *shîya'ân* et non pas *zuburân*. la référence est **:** *Coran* (**30**, 32) et non (**23**, 53),. L'éditeur arabe Ben Tawit et le traducteur René Pérez ont commis une erreur de référence, ils se sont trompés de Sourate : c'est la Sourate 30 et non la Sourate 23 ici.

433 L'un de ces « trous » (place du mot laissée en blanc par le copiste) de Pr complété avec BT

434 La fin de la phrase est absente de BT. Il ne suffit pas de connaître une chose pour vraiment bien la comprendre : « ce qui doit être bien compris » entre « déclaration verbale et disposition permanente » ou du savoir « par cœur » et de celui qui ne peut s'effacer et qui va conduire à modifier le comportement en profondeur. Les subtilités de l'esprit de finesse khaldounien ne sont pas dans un ésotérisme des textes, mais entre les niveaux du savoir, apprendre par cœur et s'approprier ce qui va modifier le comportement au point qu'il devienne une seconde nature.

435 Style trop familier : « quand donc ils disent cela, nous disons, nous…» (Pe)

ceux qui l'expérimentent en eux-mêmes. Ainsi, nombre de ceux qui ont suivi les dispositions[431] des livres de la voie du soufisme se sont égarés. Ils se sont divisés en « sectes, chacune se réjouissant de ce qu'elle détenait »[432]. À ce qu'ils ignoraient[433] des états propres aux soufis, ils ont voulu appliquer le *Coran* et les dires de la Tradition ; ou alors, ils ont cru que ces états relevaient d'une autre loi, et de dispositions autres que celles que contient la loi divine, la *charia*, diffusée par le Prophète à l'ensemble de la communauté, en pensant qu'il était attendu des adeptes du soufisme autre chose que ce qui était demandé à tout le monde. Voilà qui suffit à dresser le piteux état de la situation de ceux qui se fient à des bribes piochées dans les livres *sans rien comprendre à leurs subtilités*[434]. »

II – 2 – 6. 2 : L'avis selon la loi morale

Voici notre avis sur la question.

II – 2 – 6. 2. 1 : RAPPEL

Il a été statué sur la nature de la quête mystique du soufisme, qui ne relève ni des sciences acquises, ni **[85]** des langages transmissibles. La voie du soufisme relève de l'expérience intime et de la sensibilité mystique du « goût spirituel » propre à chacun, que personne ne peut partager avec quiconque, excepté avec celui qui est déjà passé par ce genre d'expérience et qui en connaît la « saveur ». Tout cela a été vu.

II – 2 – 6. 2. 2 : RÉPONSE À LA PARTIE À CHARGE

Ainsi pouvons-nous répondre à la partie à charge, qui soutient que le savoir propre au maître soufi pourrait se consigner par écrit, qu'il entrerait dans le domaine des sciences acquises et de ce que les livres transmettent, peu importe qu'il ait déjà été couché par écrit – et qu'il soit donc transmis en actes – ou qu'il ne l'ait pas encore été – et qu'il en reste au statut de connaissance transmissible en puissance. À notre avis[435], ce genre de savoir n'est pas possible à exprimer car il dépend de la sensibilité mystique impossible à rendre par le biais d'un langage transmissible,

هي العلوم الاصطلاحية الكسبية وأما الوجدانية فلا. وقولهم : يمكن اكتسابه واقرأوا إن أرادوا به العلم المتعلق بمجاهدة [التقوى او مجاهدة الاستقامة فصحيح وان أرادوا به العلم المتعلق بمجاهدة][436] الكشف فممنوع لما قررناه من خروج مداركها من قبيل العلوم والاصطلاحات.

II – 2 – 6. 2. 3

وقد ألم بذلك المناظر في قوله:" إنما هو نور وجداني موضوع يفرق به بين الحق والباطل في كل شيء" إلى آخر ما قال وأما بيانه لضلال المقتدين بالكتب حتى زعموا أن الصوفية مخاطبون بغير ما خوطب به الكافة[437] فإن صح أن منشأ[438] هذه المضلة من الاقتداء بالكتب والاعتماد على النقل فوجهه ما قدمناه من كون مدارك السلوك ذوقية وجدانية فمن اعتمد على النقل ولم يميزها[439] لم يفهم تعلق الأحكام الخمسة بها فيقول : ولعل حكم التصوف حكم آخر هذا وجهه والله أعلم[440] وقد كنا بينا فساد رأي من زعم تفاوت الناس في خطاب الشريعة[441] وأن لها ظاهرا وباطنا[442] في أوائل المقدمة

---

436 Portion de phrase absente de Pr suite à une erreur de copiste (entre deux mots semblables).

437 ce qui serait attendu des soufis au sujet de la compréhension des textes sacrés, et qui consisterait à leur prêter un sens ésotérique auquel seuls ils seraient capables d'accéder, ce que réfute notre auteur.

438 *mushâhadat* R1, Cp1. BT note *mansha'a* (selon R2 et Pr dont il n'avait pas connaissance)

439 *Litt*. : sans savoir faire la distinction, du verbe *mâza* (*maîz*) ; c'est « l'esprit de finesse » (*tamyîz*, *mutamayyiz*, *mumtâz*) au sens khaldounien, qui est affaire de nuances, de savoir faire la distinction entre différentes acceptations et/ ou degrés, niveaux, dimensions : entre la dimension morale conforme à la *charia*, et la dimension hétérodoxe de la voie mystique du soufisme ; entre déclaration verbale et disposition permanente de l'âme ; entre les niveaux de savoir et de foi dont dépendent les degrés de bonheur ; entre les deux versants de l'âme dont relèvent deux types de savoir ; entre les « degré d'humanité » selon les nuances de perception de l'enchaînement des causes, entre les formes extérieures et l'intériorité, entre les intention et les gestes, et ici, dans les nuances de l'application des cinq critères selon le droit (*fiqh*), ou la loi morale (*fiqh al-bâṭin*)

440 *Litt*. : Dieu est seul savant

441 [أن لها ظاهرا وباطنا] « *Inna-l-sharî'a ẓâhiran wa bâṭinan* » en [6b] et répétée ici en [39b] que nous qualifions de plus importante du *Livre de la Guérison*, c'est d'elle dont partent tous les contresens.

442 Suivant les sens en arabe des termes *ẓâhir* et *bâṭin*. Ce point crucial de la pensée de l'auteur, tout comme les cinq critères (cf. *infra*) est l'objet d'un contresens des éditeurs, traducteurs et commentateurs. Ils voient ici l'opposition traditionnelle entre « la lettre et l'esprit » de la *charia*. l'optique est « *l'intention est à l'acte ce que l'esprit est au texte, alors que le geste en est la lettre* ».

contrairement aux sciences acquises. [Il nous faut cependant nuancer nos propos : en effet,] s'il s'agit de la possibilité d'acquérir et d'enseigner le *savoir issu du combat* [de la piété ou du combat de la droiture, alors cela est exact. En revanche, s'il s'agit du *savoir issu du combat*][436] de la levée du voile, cela est inacceptable, pour les raisons suscitées, touchant au type de perceptions qui sortent du cadre habituel des sciences et de ce qu'il est possible de transmettre par les termes techniques.

II – 2 – 5. 2. 3 : RÉPONSE À LA PARTIE À DÉCHARGE

De là approuvons-nous la précision de la partie à décharge sur la lumière du discernement qui « n'est qu'une lumière intime par laquelle se départage le vrai du faux, etc. ». Quant à l'égarement où se fourvoient ceux qui s'appuient sur les livres, au point de prétendre qu'il serait attendu des soufis autre chose que ce qu'il est demandé à tout le monde[437], une telle aberration provient du fait que les livres servent effectivement de sources de transmission du savoir[438], tant qu'ils sont des modélisateurs fiables, hormis donc pour tout ce qui relève de la sensibilité mystique du goût spirituel, ainsi que nous l'avons établi. En effet, ceux qui cherchent une source de transmission du savoir sans esprit de finesse[439] ne sont pas en mesure de comprendre comment les cinq critères d'évaluation des actes au regard de la loi divine sont utilisables en cela. [De là provient l'aberration] qui va jusqu'à supposer que les soufis bénéficieraient d'un régime différent de celui des autres gens. C'est ainsi que nous apportons l'argument décisif au débat – avec l'aide de Dieu[440] – rejoignant ce que nous avons mis en évidence plus haut, sur la fausseté de l'opinion de ceux qui se trompent dans leur interprétation de l'expression **« l'extériorité et l'intériorité de la *charia* »**[441], [comme si la loi divine avait deux sens, l'un exotérique et l'autre ésotérique][442], alors qu'il en va de ce que nous avons expliqué [sur les deux types de règles légales et de jurisprudence relatifs aux actes et qui s'appliquent, l'un aux formes extérieures, aux gestes – c'est le droit (*fiqh [al-ẓâhir]*) – et l'autre à l'intériorité du sujet qui agit, à ses intentions – c'est la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) – *ndt*].

II – 2 – 7

II – 2 – 7. 1

فقالوا: السلوك[443] بدون شيخ إما أن يكون ممتنعا لذاته أو لأمر خارج وامتناعه لذاته غير صحيح وإن امتنع لأمر خارج\الخارج فهو : إما العادة وإما الشرع . فأما العادة فغير مانعة لأن كثيرا من الناس سلكوا بدون شيخ ولاكن سمع من كتاب أو نقل عن كتاب كيفية السلوك فالتزمها وتولى الله هدايته ولم يكله إلى أحد سواه ويشترط في حق هذا الصدق والإخلاص[444] ومن بحث عن سير الناس وجد ذالك كثيرا[445].

[40b]

وأما الشرع فأين يوجد دليل شرعي على إيجاب السلوك شيء وامتناعه دونه بل فيه ما يدل على خلاف ذالك كقوله تعلى[446]:" يايها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل فرقانا" الآية ؛ فهذا نص في أن من اتقى الله حصل له النور الفرقاني الذي زعمت أنه من خواص الشيخ وإذا حصل له ذلك بمجرد التقوى وحقيقتها امتثال الأوامر واجتناب النواهي[447] وهذا يحصل من الكتب لأنه مجرد نقل فروع الفقه وما ينضم إليها من تحقيقات الصوفية فما الحاجة إذا إلى الشيخ وفي القرآن الكريم:" والذين جاهدوا[448] فينا لنهدينهم سبلنا "[449] وهو بمعنى الأول إلى غير ذالك مما في هذا

---

443 *sulûk* : de quel effort sur soi est-il question ? L'ambiguïté (volontaire ?) est source de débats ; La partie à charge parle du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) alors que la partie à décharge vise tous les combats du soufisme dont le dernier en date, celui de la levée du voile !

444 Portion de phrase présente dans Pr, absente de BT

445 Mot présent dans Pr, absent de BT et R2 ; d'où notre traduction « ainsi qu'il est aisé de le constater à l'étude de leurs nombreuses biographies venant confirmer nos dires » par rapport à la traduction par ailleurs assez maladroite de Pérez : « Quiconque a étudié les biographies de ces gens a pu y découvrir ce que nous disons là. » (Pe)

446 *Litt*. « la parole du Très-Haut ». *Coran* (**8**, 29) la mention (الآية) renvoie au verset entier

447 Les termes *al-nawâhî* / *al-'awâmir* renvoient à ce que Dieu autorise ou interdit aussi bien dans le *Coran*, que dans la *charia* et les dires prophétiques.

448 c'est ici le *jihâd* entendu au sens moral du *jihâd al-nafs : cf. supra et infra*

449 Le verset 69 de la Sourate 29 « L'araignée » *Al-'Ankabût* n'est pas cité en entier : « Quant à ceux qui luttent pour Notre cause, Nous les guiderons certes sur Nos sentiers. Dieu est en vérité avec les

II – 2 – 7 : Débat 7

II – 2 – 7. 1 : Les débats

La partie à charge poursuit : « L'obligation de recourir, ou non, au maître soufi, pour mener le cheminement de l'effort sur soi[443] s'évalue, en toute logique, de façon intrinsèque ou de façon extrinsèque. Mener l'effort sur soi sans maître soufi, n'est pas soutenable pour une raison intrinsèque. Quant aux éléments extrinsèques, il s'agit soit du caractère coutumier, soit de la position au regard de la loi divine, la *charia*. La coutume n'oblige aucunement à prendre un maître spirituel pour se consacrer à l'effort sur soi. Beaucoup l'ont entrepris sans lui, en se contentant de suivre assidûment la méthode apprise dans un livre, ou auprès de quelqu'un qui la tenait d'un livre. Dieu est leur seul soutient – sans qu'ils ne ressentent le besoin de confier ce soin à quiconque, s'astreignant une discipline de fer *avec pour seule arme leur sincérité*[444], ainsi qu'il est aisé de le constater à l'étude de leurs *nombreuses*[445] biographies venant confirmer nos dires.

[40b]

En ce qui concerne l'aspect légal, où trouve-t-on dans les textes un argument juridique qui rende obligatoire de mener l'effort sur soi avec un maître spirituel, et qui interdise de le faire sans lui ? Bien au contraire ! Les arguments inverses abondent, comme dans le verset[446] : « *Ô vous qui croyez, si vous craignez Dieu, Il vous accordera la faculté de discerner entre le bien et le mal* ». Voici l'indication formelle de la possibilité, pour qui a foi en Dieu, d'atteindre la lumière du discernement qui n'est pas réservée au guide spirituel, contrairement à ce qu'affirment ceux pour qui elle est un attribut spécifique. Puisque le discernement survient du simple fait de la foi sincère, qui consiste à s'écarter des interdictions et à se conformer aux limitations de Dieu[447], alors il peut très bien s'atteindre à partir des livres, puisque ces derniers les rapportent dans les différentes parties du *fiqh* – dont se réclament également les investigations des soufis. Dès lors, le recours au guide spirituel n'est pas une nécessité, ainsi que le dit le *Coran* en désignant *« ceux qui luttent*[448] *pour Notre cause*[449], à

المعنى.فقال لهم: ليس ذالك بممتنع لذاته وإنما امتنع عادة وشرعا؛ أما في العادة فإن السنة الجارية والعادة المعتادة فيمن يرى سيرهم مسطورة في الكتب الاعتماد على الشيوخ وعدم الاستغنا عنهم؛ وأكثر من زل عن الصراط المستقيم إنما زلوا بسبب السلوك دون الشيخ أو بمخالفته في بعض الأمر ؛ وقد رأينا ذالك عيانا وسمعناه في الكتب ؛ ولا أعني بالاعتماد على الشيخ أن يكون ملازما لشيخ واحد فقط وإن كان ذلك فهو الأولى فإنه غير لازم على الجملة؛ وأما من سلك بدون شيء البتة فإن فرض وجوده عقلا فربما لا يوجد عينا ، اذ ما[450] من رجل تعيبه ولم تعلم له شيخا إلا ويمكن إن\انه كان تحت نظر شيخ لا تعلمه إذ لا يلزم من عدم علمك به عدمه ؛ فالشيخ يكون من جملة الأسباب التي يتولى الله بها العبد[451] وعلى فرض وجوده فهو نادر ، وهو من جملة خوارق العادات التي لا ينبني[452] عليها حكم مطرد، بمنزلة الشوك في النحو التي تحفظ ولا يقاس عليها،[][453] بل مسئلتنا أقرب

---

bienfaisants ». Le terme « bienfaisants » renvoie à la station de l'excellence du comportement *iḥsân (al-muḥsinîn* de la même racine arabe)

[450] Cette portion se trouve en sens opposé chez BT (où il est dit : « cela signifie forcément… ») au lieu de « cela ne signifie pas forcément… » selon R1, R2 et Cp2. Pr étant difficile à lire à cet endroit, nous suivons la leçon majoritaire allant avec le sens global de la phrase.

[451] Il se trouve toujours quelque part un maître pour quelqu'un. Pérez voit « une allusion transparente » à la confrérie des *uwaysîs* que nous ne trouvons pas si « transparente » car l'idée du texte est plus générale et vise la relation de maître à élève en général et non un cas particulier. La confrérie soufie des *uwaysîs* a la particularité de reconnaitre l'influence de maîtres spirituels éloignés de leurs disciples dans l'espace et/ou le temps – à l'instar de celui dont ils ont repris le nom, *Uways al-Qaranî*, (cf. *infra* 33b Débat 1). Son maître, dont il recevait l'influence à travers l'espace uniquement (car il vivait à la même époque), était le Prophète. Il s'agit plutôt, ici, d'une allusion générale : « au-dessus de chaque savant se trouve toujours plus savant que lui » selon *Coran* (**12**, 76) illustré par le récit où Joseph trouve un moyen de retenir auprès de lui son frère Benyamin sans que ses autres frères ne se doutent de quelque chose, grâce à son savoir supérieur. L'homme a besoin de s'inscrire dans ce genre de relations, inhérente à sa nature. L'imbrication des causes dont certaines échappent à la perception humaine est un sujet important de la pensée de l'auteur, traité aussi dans le *Livre des Exemples* car cela détermine ce que l'auteur appelle « le degré d'humanité »

[452] BT comporte ici la négation (التي **لا** ينبني), ce qui semble être un oubli dans Pr (cf. *supra*).

[453] Passage absent de Pr, peut-être parce que les exemples donnés ont semblé à l'auteur trop liés au droit malikite**.** Nous citons ces trois exemples pour mémoire car il peut s'agir d'une erreur du copiste en raison de la présence de deux expressions semblables « un tel homme pourrait être comparé » (erreur déjà commises 3 fois**,** auquel cas ce passage appartient bien au texte ! Ce que désigne '*arâya* est le fait pour le propriétaire d'un palmier de s'en dessaisir volontairement au profit d'un tiers, avec la possibilité d'en payer les dattes, s'il les veut, à un prix forfaitaire. La « commandite » *qirâd*, est un contrat par lequel un capital est confié par son propriétaire à un tiers, à qui il donne pleins pouvoirs pour le gérer, et qu'il rémunère d'un salaire « incertain et indéterminé », ce qui est « contraire aux principes du droit strict ». Et le « colonat partiaire » *musâqât*, désigne le

entendre au sens de la lutte de l'effort sur soi, dans ce verset comme dans le précédent et dans tous ceux qui vont en ce sens. »

La partie à décharge répond alors : « Le recours au maître soufi n'est pas obligatoire pour une raison intrinsèque liée à l'effort sur soi, mais [pour des raisons extrinsèques] tenant aussi bien à la coutume qu'à la loi. Voyons d'abord le caractère coutumier. Il est de pratique courante bien établie, ancrée dans les mœurs comme un élément coutumier incontournable, rapporté par les biographes, de s'appuyer sur les guides spirituels au point de ne pouvoir se passer d'eux. Bien plus : ceux qui ont dévié du droit chemin, la plupart du temps, ont échoué pour avoir omis de s'en remettre à un guide spirituel, ou alors, pour ne pas l'avoir écouté. Nous l'avons entendu rapporter par des témoins oculaires, et le tenons de témoignages écrits. Précisons que : « s'en remettre à un guide spirituel », ne signifie pas forcément[450] : « à un seul et unique guide » ; cela s'avère préférable, mais ne représente généralement pas une obligation. Et, en supposant qu'il arrive de vouloir entreprendre son ascèse sans suivre aucun guide spirituel, une telle supposition ne peut-elle rester autrement que pure théorie, totalement dépourvue de réalité ? En effet, examinons en quels cas pourrait bien se trouver celui à qui personne ne connaît de maître. [Première] supposition[451] : on le croit sans maître, et pourtant, il se trouve, en réalité, sous la coupe d'un guide spirituel, mais que personne ne connaît ; car si personne ne le connaît [autour de lui], cela ne signifie pas qu'il n'existe pas [autre part.] En effet, [quelqu'un a toujours son maître quelque part] car la relation de maître à élève fait partie de l'imbrication des causes dont le sens général appartient à Dieu, par lequel Il veille au bien-être de Ses créatures. [Deuxième] supposition : disons qu'un tel homme existe quand même, malgré tout. Il s'agirait alors d'un cas extrêmement rare, à la limite du surnaturel, impossible à codifier[452] – ce serait, en quelque sorte, l'exception qui confirme la règle, comme dans le cas des exceptions aux règles grammaticales, qu'il faut mémoriser au cas par cas, car elles ne remplissent aucune condition générale. [*Un tel homme*[453] *pourrait être comparé, en droit musulman malékite, à celui qui*

إلى شهادة خزيمة[454] وعناق أبي بردة[455] في الضحايا. وأيضا إن وجد فقلما ينتفع به في السلوك بل يكون أمة[456] وحده. وأما في الشرع فالدليل عليه أوضح كقول الله تعلى: "فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون"[457] ، وقوله تعلى: " يايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي **(ص86)** الأمر منكم" الآية [458] وأيضا[459] :

[61]"العلماء ورثة الأنبياء "

والاستغناء عن الوارث للنبي يشبه الاستغناء عن النبي، لأن النبي بعث ليبين الكتاب فوارثه أيضا له قد أقيم لمثل ذالك[460] ، وكل صاحب علم شرعي وارث للنبي **الشرع** صلى الله عليه وسلم[461] في ذالك العلم والأدلة على هذا لا تكاد تنحصر وما استدللتم به غير قادح؛ فإن التقوى مفتقر فيها إلى هداية الشيخ أعني كيفية

---

droit conféré par le propriétaire d'une parcelle de terrain à un exploitant d'exploiter sa terre, en lui fixant pour seule contrepartie de lui donner une part des récoltes.

454 KHUZAYMA IBN THÂBIT, Compagnon mort à Siffin en 36/ 656 est appelé « l'homme aux deux témoignages » parce que le Prophète attribua à sa parole, à titre exceptionnel, la valeur de celle de deux témoins : en effet, dans l'anecdote qui l'a rendu célèbre, il a témoigné en faveur du Prophète à propos de quelque chose qui s'est passé alors qu'il n'était pas présent (achat d'un cheval à un vendeur qui a ensuite nié avoir été payé). Le Prophète lui a demandé : « Qu'est-ce qui t'a poussé à faire ce témoignage alors que tu n'étais pas présent lors de la transaction ? » le Compagnon a répondu : « Je me suis porté garant pour toi à cause de ce que tu as apporté [la Révélation]. Je sais que tu dis la vérité ! ». Le Prophète dit alors : « Quand Khuzayma témoignera, pour ou contre quelqu'un, cela suffira ! ». Ainsi, « la valeur de deux témoignages » s'entend comme la valeur de sa voix qui compte double, en dérogeant à la règle commune, où chaque témoin n'a qu'une seule voix.

455 Le Prophète a accordé à ABÛ BURDA le droit de déroger au sacrifice d'un mouton par une chèvre (*'anâq*) « mais elle ne fera plus l'affaire pour qui ce soit après toi ! ».

456 *Litt*. « il constitue une nation (*umma*) à lui seul »(Pé, p. 236) Pérez justifie sa traduction de *umma* en nation, de façon maladroite puisqu'il croit voir ici une « réminiscence probable au verset coranique : En vérité, Abraham fut une *umma* » Coran, XVI, 120 » et ce, en contradiction avec le sens du texte, qui vise des cas qui ne peuvent servir d'exemple à personne ! Pour notre part, cela nous fait penser à AL-BIRÛNÎ, dans son *Livre de l'Inde* où il cherche à savoir s'il existe des historiens impartiaux – il cite le cas d'un historien qui critiquait toutes les religions affirmant n'appartenir à aucune d'elles ce qui semble pencher en faveur de son impartialité. Pour autant, on apprend ensuite que cet individu en réalité a fondé sa propre religion à lui tout seul et en faisait même de la propagande, ce qui a mis fin à l'argument d'impartialité... Cela peut servir ici à illustrer ces rares cas qui se prennent à eux seuls pour une « *umma* », une communauté, une secte… : une sorte de « faux prophète », un gourou.

457 *Coran* (**16**, 43) Sourate 16 « Les Abeilles » *al-Nahl*

458 *Coran* (**4**, 59) Sourate 4 « Les Femmes » *Al-Nisâ'*

459 D'après BT il s'agit d'un hadith compilé par IBN MÂJAH (n°223) ; nous l'avons trouvé dans d'autres sources (dont Tirmidhi n° 2682 et Abu Daoud n° 3641) même si IBN KHALDÛN semble le reprendre, son grade est « faible » (*da'if*) sauf chez al-Albabani/

460 Nous prenons la leçon de Ben Tawit car Pr est très abimé à cet endroit.

461 Omis chez BT.

reçoit une somme d'argent fixée arbitrairement et en dehors de toute règle de droit, pour la récolte de quelques dattes, à titre d'arâya*, ou pour la gestion d'un certain patrimoine financier, à titre de* qirâd*, ou agricole à titre de* musâqât *– autant de cas particuliers qui sont des exceptions à la règle de droit et qui ne sauraient être érigés en généralités*].

Un tel homme pourrait être comparé avec davantage de justesse encore, peut-être, à KHUZAYMA [dont le témoignage a été pris en compte avec la valeur d'une double voix][454]. Ou encore, à ABÛ BURDA, quand il a sacrifié sa petite chèvre[455]. Enfin, à supposer malgré tout l'existence d'un tel homme, personne d'autre que lui ne pourrait tirer de profit personnel pour mener sa propre ascèse : il serait alors une sorte de faux prophète ![456]

Au regard des textes, les mentions relatives au rôle du guide spirituel apparaissent encore plus clairement, par exemple : *« Interrogez donc les Gens du Rappel, si vous ne savez pas ! »*[457] ; ou encore : « *Ô vous qui croyez, obéissez à Dieu et à Son prophète* **[86]** *ainsi qu'à ceux qui détiennent le commandement [parmi vous. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le devant Dieu et le messager, si vous croyez en Dieu et au Jour Dernier. C'est la meilleure chose, et le plus beau refuge] »*[458]. Citons également cette tradition[459] :

[61] « Les oulémas (*'ulamâ'*) sont les héritiers des prophètes ».

Or, vouloir se passer de l'héritier du Prophète revient à vouloir se passer du Prophète lui-même ! En effet, le Prophète a reçu pour mission d'expliquer le *Coran* et par conséquent, son hériter a reçu la même mission[460]. C'est ainsi que tous ceux qui détiennent un savoir en lien avec les textes sacrés peuvent être considérés comme des héritiers *du Prophète au regard de la* charia*[461]*, par rapport à ce savoir. Les indications en faveur de cette assertion sont tellement nombreuses que les quelques éléments qui ont été avancés pour tenter de la contrer ne sauraient lui porter ombrage. Quant à la foi, lorsqu'elle est privée de la conduite du maître soufi, il manque à celui qui cherche à entrer de façon effective dans l'effort sur soi, la façon de se comporter, qui doit être adaptée, au cas par cas, selon les

الدخول فيها بالفعل بحسب كل شخص وحال والتحرز من العوارض المخرجة عنها ؛ وكما أن التقوى إنما تحصل بتدريج كذالك نتيجتها على حسبها فالفرقان يجهر على تدريج[462] وشيئا فشيئا وبحسب كمال المقدمات يكون كمال النتائج. وأيضا فالفرقان يحصل للمتقي بحسب ترقيه في المقامات ففي مقام الاسلام[463] يحصل له فرقانه الخاص به[464] وفي مقام الإيمان[465] ومقام الإحسان كذالك وفرقان كل مقام نتيجة تقواه الخاصة به وكل تقوى[466] لها أصول ومبادئ وواردات ومواجد وعوارض ونتائج تليق بها وتظهر بها استقامة السالك واعوجاجه وصحة العمل وفساده ؛ فلا بد من الشيخ لها كما تقدم[467]؛ وكذالك المجاهدة في إنتاجها الهداية إلى الصراط المستقيم كالتقوى في إنتاجها الفرقان حتى إذا قطع السالك تلك المسافات وجاز تلك المتآلف التي لا يفرقها إلا أهلها[468] وظهر للشيخ منه التبصر في ذلك كله ، ورجع بإقدام سلوكه إلى مركزه الذي سافر منه وقد ألبس خلعة النور

---

462 Le défaut de raisonnement se situe dans la linéarité supposée entre les étapes (stations ou combats) et dans la confusion entre les stations et les combats (cf. *infra*, *supra*.)

463 La partie en faveur du guide soufi nage en pleine confusion : ce qu'elle dit est à la fois faux et exact (cf. commentaire) et dénote soit son ignorance de l'orthodoxie de la loi, soit qu'elle confond la station de l'islam et le combat de la piété. Le nom de cette étape zéro ne doit pas se confondre avec le nom générique de la religion. Ainsi, à la station de l'islam (au sens étymologique) le musulman n'est pas encore entré dans l'islam (au sens de la loi morale), car « la foi n'a pas encore pénétré dans son cœur » *Coran* (**49**, 14). La station de l'islam est la base de l'ascèse morale, au sens où elle est « le minimum requis » pour ne pas être traité d'infidèle. Elle est « le niveau le plus bas » de ce que « notre langue doit reconnaître » (*Muqaddima*, *Pléiade*. p. 876).

464 Autrement dit pas grand-chose, car n'a pas encore fait usage de sa conscience morale : la partie à décharge nage en pleine confusion cf. note préc.

465 « station de la foi (*imân*) » omis par BT présent dans R1, R2, Cp2 : Pr les confirme

466 Le glissement de la partie à décharge tente d'inclure le guide soufi dans la démarche orthodoxe où il n'a pas sa place, tour de passe-passe qui tente de rendre indispensable le guide soufi en opérant une confusion entre le dernier combat où il l'est (la levée du voile) et la dernière station où il ne l'est pas l'*iḥsân* en arguant de la nécessité de passer par des étapes successives, et progressives. C'est oublier que ces étapes ne suivent pas une progression homogène linéaire.

467 Le maître n'est pas indispensable aux stations *islam*, *imân*, *iḥsân* : la confusion se poursuit entre combat de la droiture (station de *l'iḥsân*) et combat de la levée du voile.

468 *matâlif*, : lieu où l'on périt, où l'on peut se perdre ; de là : désert (K) où tout se ressemble : d'où : **ce** qui parait uniforme, d'un bloc « monolithique » sauf pour « les habitants », en quelque sorte les habitués de la route, ceux qui connaissent le chemin et savent en distinguer les subtilités – à comparer avec la démarche de l'homme ordinaire, quand il n'est pas encore moral, la croyance est déclaration verbale « monobloc » à la station de l'*islam*. Mais lorsque la foi devient une disposition permanente de l'âme, il devient possible de distinguer en elle des niveaux (stations de l'*imân* et de l'*iḥsân*.) Ici, la confusion se poursuit car ce qui est dit décrit plutôt la levée du voile.

personnes et les situations, selon ce que seul le maître connaît, avec les précautions à prendre, et les moyens de sortir des difficultés. Par ailleurs, de même que la foi apparaît de façon progressive, de même, la faculté de discerner entre le vrai et le faux arrive par étapes[462] : à la mesure de la perfection des prémisses arrive la perfection des résultats.

La faculté de discerner entre le vrai et le faux apparaît chez l'homme vertueux au fur et à mesure qu'il progresse dans les stations de l'effort sur soi. À la première étape, appelée station de la soumission (*islam*)[463], l'homme ne détient que la faculté de discernement propre à cette station.[464] Il en va de même aux deux étapes nommées : *station de la foi imân*[465] et station de l'excellence du comportement (*iḥsân*). À chacune d'elles correspond un degré dans la foi[466], avec les bases, les principes, les inspirations, les découvertes intérieures, les obstacles et les fruits qui lui sont propres. C'est à travers tout cela que se constitue la droiture ou au contraire, la déviation de la voie droite, de même que la valeur des actes ou au contraire, leur perversion. Le maître soufi s'avère donc indispensable en tout cela, comme nous l'avons vu[467]. Tel est le combat de l'effort sur soi qui génère la guidée sur le droit chemin, et telle est la piété qui génère la faculté de discernement. Le cheminement est parsemé d'embûches susceptibles de faire échouer le disciple, compte tenu de la distance à parcourir et des subtilités qui peuvent être funestes, impossibles à discerner, excepté pour les habitués de la route[468]. Quand le guide spirituel aura acquis la certitude, pour l'avoir discerné en lui, que son disciple sera bel et bien sorti victorieux de son cheminement, parce qu'il aura su regagner son point d'origine, drapé de l'étincelante lumière divine de la parfaite droiture, lumière du discernement – alors le guide le remettra entre les mains de Dieu, à qui appartient la vraie guidance, du début à la fin. Pour autant, le disciple ne doit jamais vraiment rester séparé de son maître, quoi qu'il puisse lui en coûter, car la lumière déposée et lui et qu'il a revêtue, ne lui est venue que par la voie de ce type d'enseignement : s'il venait à s'en écarter, la lumière en lui disparaîtrait également. Ce type d'enseignement et de pratique, caractérisé par l'abandon absolu du

الالهي واستقام له النور الفرقان وكله الشيخ إلى الله الذي به الهداية **في الأول والآخر**. فإن تيسرت له بعد هذا أسباب التربية دخل فيها على بينة غير تارك للاهتداء بشيخه عاش أو مات فإن النور الذي وضع فيه وألبسه إنما حصل له [من] ذالك الطريق فإن تركه انطمس عنه ذلك النور وهذه السنة الجارية في الشيخ والتلميذ مطلقا إنما هي سلسلة متصلة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من وصلها وصل ومن قطعها انقطع.

[41b]

II – 2 – 7. 2

قلت[469] :

II – 2 – 7. 2. 1

ردد النافون امتناع السلوك بدون الشيخ بين الامتناع لذاته أو لأمر خارج وهو العادة والشرع نفوا الامتناع بحسب الذات ووافقهم المناظر عليه ونازعهم في الامتناع العادي والشرعي.فاعلم أن حصر الامتناع في هذه الثلاثة ممنوع وامتناع [هذا] السلوك بدون الشيخ إنما هو لوصفه وهو كون مداركه الوجدانية ذوقية لا يمكن فهمها إلا بتعيين الشيخ المدرك لها تعيينا شفاهيا.:[470] وكل ما امتنع لوصفه فقد يوجد عند تخلق ذلك الوصف يوما ما .: وتمييز المدارك الوجدانية قد يكون بتسديد من السر الهام[471] لمعرفة أعيانها ولا يكون ذالك إلا لأفراد من الخلق على

[469] Passage mal traduit de *La Voie et la Loi*, où le traducteur va dire qu'il lui a été « difficile de comprendre le texte » et que sa traduction est « proposée sous réserves » ! Cf. *supra*.

[470] Signes de ponctuation présents dans Pr qui indiquent une citation ?

[471] Différence Pr /BT **:** dans Pr où ce n'est « Dieu » mais « inspiration divine » terme important du lexique de l'auteur qui croit « à une autre perception que la nôtre » et à la faveur de l'inspiration divine. C'est à cela qu'il attribue d'avoir initié une « science nouvelle » dans la *Muqaddima*. Il s'en revendique dans le *Livre de la Guérison* pour livrer la réponse à la question qui n'a eu de cesse de le hanter : cf. *infra*, *supra* .

disciple entre les mains de son maître, n'est autre qu'une chaine initiatique remontant de façon interrompue jusqu'à l'Envoyé de Dieu. Qui la perpétue rencontre le succès, et qui l'interrompt, échoue. »

[41b]

II – 2 – 7. 2 : L'avis selon la loi morale

Voici notre avis[469].

II – 2 – 7. 2. 1 : RAPPEL ET POSITIONNEMENT DES DÉBATS

La partie à charge a d'abord distingué entre la nature intrinsèque ou extrinsèque de l'effort sur soi, décomposant ensuite cette dernière entre ce qui relève de la coutume, ou des textes sacrés. La partie à charge a écarté d'emblée l'argument relatif à la nature intrinsèque – ce sur quoi la partie adverse s'est déclarée d'accord. Quant aux arguments relatifs à la coutume et aux textes, les parties s'opposent. Sache que présenter le débat autour de ces trois critères est inacceptable. Pour déterminer s'il est envisageable ou non de mener l'effort sur soi sans recourir au maître spirituel, tout dépend des caractéristiques intrinsèques. S'il est mené sous l'égide de la sensibilité mystique du « goût spirituel » qui en détermine les perceptions, il est alors impossible de se passer des éclaircissements du guide spirituel pour les comprendre et interpréter oralement ce qu'il perçoit. En effet, [comme on dit][470] : « à tout manquement dans le caractère, un jour ou l'autre, le caractère peut subvenir ». C'est ainsi que, parfois, le sens [obscur] des perceptions issues de la sensibilité mystique peut être levé grâce au *mystérieux* pouvoir discrétionnaire et gratifiant *de l'inspiration divine*[471] qui donne accès à leur connaissance suprême. Cela n'arrive qu'à certains élus, choisis entre tous les hommes, lors d'une expérience religieuse intense (*karâma*), sœur du miracle (*mu'jiza*)[472], et qui prévaut sur l'état normal des choses et sur ce qu'il se trouve habituellement possible ou impossible de faire. Pour être certain de la validité de sa démarche, l'ascète doit en avoir récolté le fruit, autrement dit avoir reçu la révélation des choses de l'invisible. Une fois assuré de sa

سبيل الكرامة التي هي أخت المعجزة[472] التي تغلب الممكن العادي [أ]والمستحيل عن طبيعته لكن لا يظهر للمريد وإخوانه صحة السلوك إلا بعد حصول الثمرة وهو المطلع فإذا تيقن حصولها علم أن الله تعلى تولى أمره وهدايته. ولما كان رفع الامتناع بعناية الله وهدايته خرقا للعادة\للعادات فلا يقاس عليه ولا يعتمد المريد السلوك بغير شيخ وإن كان ممتنعا لما فيه من اشتباه مداركها على من لم يجدها تعويلا على أن الله يتولى هدايته في ذالك فإن هذا حمق من الفعل وهذر من القول كما يقول من يباشر النار تعويلا على أن الله جعلها على ابراهيم بردا وسلاما[473] فيقول: أنا أباشرها والله يقني منها وكما يعتمد شارب السم القاتل تعويلا على كرامة خالد بن الوليد[474] في شربه له ولم يضره ولا يرتفع الممكن عن إمكانه ولا الممتنع عن امتناعه لخرق العادة على سبيل المعجزة أو الكرامة بل يجب على المريد أن يكون مشفقا في كل حال[475] وفي كل وقت وإن ظن الهداية من أنها إملاء حتى يظفر فالغرض المطلوب ويعلم أن نعمة الله عليه قد تمت[476] . وهذا من الندور بحيث لا يعتمد عليه سالك فالا متناع [الذاتي][477] غير صحيح كما اتفق عليه المتناظران

---

472 *Litt*. « frère du miracle (*mu'jiza*) » L'auteur distingue le sens de ce mot dans la *Muqaddima*, où il le compare au prodige (*khawâriq*)., p. 328-331

473 Allusion au verset 69 de la Sourate *Al-Anbiya* .

474 KHÂLID IBN AL-WALÎD est un Compagnon qui a participé activement aux Conquêtes. Il est connu pour une anecdote lors de la conquête d'une partie de la Mésopotamie (*Sawâd*) correspondant au bas Irak actuel, où il a bu un poison mortel en s'en remettant à Dieu, sans en être affecté hormis une courte suée (raconté par IBN JAWZY dans *Sifât as Safwa*) ; cette référence n'est ni expliquée ni annotée par le traducteur R. Pérez

475 Portion de phrase non traduite par Pérez car non présente dans les sources précédentes

476 Cf *infra* [28b]

477 Absent de Pr, complété par BT ; plusieurs mots de ce passage ont été complétés grâce à BT

récolte, il peut alors être convaincu que Dieu l'a favorisé, en lui accordant Sa guidance. Pour autant, il s'agit de la sortie exceptionnelle du cours normal des choses, permise que par Dieu, sous l'effet de Sa guidée et de Sa providence. Il n'est pas question d'en faire une règle générale. C'est pourquoi, aucun ascète ne doit entreprendre sa quête sans guide, ni passer outre la défense qui lui est faite de tenter seul l'expérience. En effet, il ne saura pas faire la différence entre les perceptions et pourrait fort bien, sur une ambiguïté, [prendre pour un miracle ce qui n'en est pas], sans la présence à ses côtés de quelqu'un qui saura de quoi il en retourne pour avoir mené l'expérience.

Le risque est de s'illusionner en croyant à tort que Dieu a honoré de Sa guidée. Prendre un tel risque conduirait à se comporter comme un simple d'esprit, qui se mettrait à divaguer comme quelqu'un atteint de folie. Ce serait comme vouloir toucher le feu sous prétexte que Dieu l'a rendu pour Abraham « *fraîcheur salutaire* »[473] en s'exclamant : « Je peux toucher le feu sans crainte, car Dieu m'en préservera ! ». Ou encore, ce serait comme vouloir boire de son plein gré un poison mortel en justifiant son acte par la certitude de bénéficier du même prodige que celui [dont Dieu] honora KHÂLID IBN AL-WALÎD, qui but un poison mortel sans en être affecté [autrement que par « une courte suée »][474].

Le possible, pas plus que l'impossible, ne sortiront jamais du cours normal des choses : rien ne peut le rompre, hormis un miracle (*mu'jiza*) et une expérience religieuse intense (*karâma*). Ainsi, l'ascète doit rester sur ses gardes, *en toute circonstance*[475] et à tout moment, pour ne pas prendre pour un miracle ce qui n'est qu'un moment d'égarement, jusqu'à ce qu'il soit sûr d'être en possession de l'objet de sa quête par l'accomplissement de la faveur de Dieu à son égard, et si cela lui arrive, [il fera bien de ne pas se reposer sur ses lauriers][476]. Telle est l'explication à donner sur le recours au maître spirituel pour mener le cheminement ascétique. Il n'est pas soutenable d'en rester à ce que disent les deux parties à propos du caractère intrinsèque[477] quand elles s'accordent pour l'évacuer d'emblée.

II – 2 – 7. 2. 2

والامتناع العادي مردود كما زعم المناظر على اشتراط **(ص87)** الشيخ ولا يقدم [في] الامتناع الوصفي ما دام الوصف وامتناع الوصف أقل [نادر فلا يجعل عمدة في اشتراط] الشيخ في هذا السلوك الذي هو ضروري له كما تقدم.

II – 2 – 7. 2. 3

وأما الامتناع [الشرعي فلا أدرى من] أين منعه[478] [النافون] فإن غاية دللهم أن التقوى كفيلة بالنور الفرقانى والمجاهدة[479] كفيلة بالهداية[480] وهذا مطلق[481] فما المانع هن تقييده بالاقتداء بالشيخ كما يفعل كثير من مطلقات الكتاب[482] والسنة هذا إن أريد بالتقوى والمجاهدة سلوك الكشف والاطلاع الذي تبين أن المعلم المفهم لمداركه ضروري الوجود. وأما مجاهدة الاستقامة أو التقوى فقد بينا[483] أن مداركهما متعارفة معلومة متفهمة في التخاطب من جملة الشريعة[484] إذ ليست مدركهما وجدانية فيمكن وجودهما تعويلا على الكتب والنقل دون الشيخ إلا أن

---

[478] Ici aussi (cf. notes préc.) Pr a subi les ravages du temps ; nous complétons par R1, R2 et BT

[479] Le singulier *mujâhada* « combat » renvoie au combat dans l'âme », le *jihâd* où *al-nafs*.

[480] À mettre en notes (non dans le texte comme Pérez) : selon *Coran* (**8**, 29), (**29**, 69) cf. *infra.*

[481] *mutlaq* au sens d'ambidextre chez Dozy pour *mutlaq yadayn* ; il s'agit de « données absolues » (Pé) au sens où elles sont générales, universelles, tout en étant libres, exemptes d'imposition : on peut les atteindre par la voie morale et la voie mystique, comme l'ambidextre arrive à écrire autant de la droite et de la gauche

[482] l'auteur aborde un sujet qui peut se rapprocher du verset 9 de la Sourate 3 « *La famille d'Imran* » dont se prévalent soufis et philosophes (dont IBN RUSHD AVERROÈS) sur « les versets renforcés – qui sont la Prescription-mère » / « d'autres qui peuvent prêter au doute » (Ham.) ; c'est ainsi que l'universalité du *Coran* dont parle Ibn Khaldûn peut s'entendre au sens de cette « Prescription-mère ».. Cette universalité renvoie également aux archétypes dont il est fait état dans le *Shifa'* à propos du versant de l'âme orienté vers le Monde de l'Ordre, où se trouve l'archétype du *Coran* (la Table, la Planche ou la Tablette Préservée).

[483] Ces renvois constants à ce qui a été dit plus haut n'ont pas été compris dans *La Voie et la Loi*, où la traduction s'embourbe, que ne favorise pas la faute de frappe BT (cf. note suiv.).

[484] Pérez n'a pas corrigé la faute d'impression de BT (oubli d'un point sous le *ḥal* pour former un *jim*) alors que l'expression (من جملة) est récurrente.

II – 2 – 7. 2. 2 : RÉPONSE SUR LA COUTUME

Par rapport à la coutume, l'obstacle que la partie à charge justifie par la coutume [sous l'angle moral] peut être levé [en considérant le caractère mystique], ainsi que le fait la partie à décharge, en faveur de l'obligation de recourir **[87]** au guide spirituel. D'ailleurs, nous abondons dans le sens des arguments donnés par la partie à décharge, par rapport à l'obligation de recourir au guide spirituel en raison du caractère intrinsèque de l'ascèse – et ce, aussi longtemps que dure l'obstacle, en raison de ce caractère intrinsèque. Nous avons montré qu'il ne saurait être question de prétendre espérer se passer du maître au nom de quelques cas rares, isolés et exceptionnels, qui ne sauraient fournir de fondement valable pour nier le rôle absolument nécessaire du maître spirituel, tout au long de l'ascèse.

II – 2 – 7. 2. 3 : RÉPONSE SUR L'ASPECT LÉGAL

Quant à l'obstacle soi-disant tiré de la loi divine qu'invoque la partie à charge[478], nous ne voyons pas à quel type d'empêchement il est fait allusion. Certes, l'argumentation de la partie à charge établit que la foi sincère apporte la lumière du discernement et que la conduite de l'effort sur soi[479] mène à la guidée, [et ce, en s'appuyant sur plusieurs versets du *Coran*][480]. Mais il s'agit de propos tenus à titre universel[481], dans la forme d'universalité propre au *Coran*[482] et à la Tradition, qui se trouve à maintes reprises appliquée aux actions humaines. Ainsi, rien n'interdit formellement de mener l'ascèse en calquant sa conduite sur celle d'un guide spirituel, quand la piété et l'effort sur soi ont pour but la levée du voile sur les perceptions surnaturelles : dans ce cas, le recours au maître soufi s'avère même obligatoire, parce qu'il est le seul susceptible d'en éclairer les modalités, ainsi que nous l'avons vu.

Pour en revenir aux combats de la droiture et de la piété, ainsi que nous l'avons montré précédemment[483], leurs modalités sont *conformes à la loi divine,* la *charia*[484]*,* qui les exprime en langage clair et accessible, facilement compréhensible par tous. En effet, leurs modalités ne font pas

وجود الشيخ أكمل كما قدمناه [مناه] فلا يحتاج في إطلاق الآيتين[485] إلى تقييد[486].

وأما قول المناظر:" العلماء ورثة الأنبياء"، فالاستغناء عن الوارث يلزم منه الاستغناء عن النبي صلى الله عليه وسلم وكل صاحب علم شرعي وارث للنبي في ذالك العلم. فاعلم أن للنبي ثلاثة أحوال[487]: *حال عامة* من حيث هدايته للخلق وهي طلب النجاة للمكلفين[488] *وحال خاصة* وهي مجاهدة في نفسه[489] التي هي فرض عينه وهي الاستقامة والتخلق بالقرآن[490] *وحال هي خاصة الخاصة* وهي سلوكه طريق الاطلاع بالتحنث بغار حراء[491] منفرداً عن الخلق وما كان يعرض له أثناء ذلك من واردات ومواجد مما يتولى الله فيها هدايته وتربيته وهذا السلوك الكشفي قطرة من بحر ذلك السلوك وظل من أعلامه[492] وإن كان تفاوت ما بينهما ما بين السراج والشمس، لا ، بل السراج أقرب إلى الشمس لكنه منه على جهة المثال والتقريب. والمقصود الأول للمكلفين من حيث اتباع الأنبياء[493] والاقتداء بهم إنما هو طلب النجاة وفيه تكون حقيقة الوراثة للعلماء ولا يمكن الاستغناء عنها بوجه

---

485 Versets suscités : *Coran* (**8**, 29) sur le discernement et *Coran* (**29**, 69) sur la guidée

486 L'opposition entre nom d'action de la forme IV *iṭlâq* absolu et *taqyîd* restriction dans cette même expression (إطلاق إلى تقييد.) est traduite « [abandonner cette] universalité pour se renfermer dans un cercle plus étroit » selon Dozy. Il est étonnant que Pérez, qui admet par ailleurs disposer du Dozy, ne s'y soit pas reporté : « On n'a donc pas besoin, en faisant une application absolue des deux versets [précédemment cités], d'ajouter une quelconque détermination. »(Pé)

487 Autrement dit : à titre général, à titre particulier, et enfin, à titre privilégié

488 Pluriel de *mukallaf* : l'homme vertueux désireux de se parfaire, l'homme moral

489 *mujâhada fî nafsihi* : c'est le *jihâd al-nafs* (combat dans l'âme) à la station de l'excellence (l'*iḥsan*) des prophètes qui est le perfectionnement de la station de la foi (*imân*) de l'homme moral : cf. *infra*, *supra* et Commentaire..

490 Au point devenir véritablement « le Coran en marche », comme nous l'avons vu Cf. *infra*.

491 La grotte de ḤIRÂ, située sur le Mont de la Lumière *Jabal al-Nour* vers La Mecque en Arabie Saoudite, est le lieu où, dans la tradition musulmane, le Prophète a reçu la Révélation de l'ange Gabriel au cours de la 27ème nuit du mois de Ramadan, en l'an 610 ; la révélation continua jusqu'en 622 à La Mecque puis, après l'Hégire, à Médine, pendant dix ans : la révélation du *Coran* a duré au total 23 ans ; il compte 114 Sourates, classées dans l'ordre de la vulgate, le *muṣḥaf* , codex du 3ème Calife ʿUTHMĀN

492 *Litt*. « *une ombre tombée de ses montagnes* »(Pé) : « montagne » à prendre dans cette série de synonymes au sens informatif (أنباء, إطلاع, إعلام, أخبار, إخبار, نشر)

493 *Litt*. des prophètes : Ibn Khaldûn emploie le pluriel, assimilant les trois misions qu'il vient de décrire en parlant du Prophète, aux prophètes selon le pluriel de la tradition qu'il reprend

appel à la sensibilité mystique : elles se trouvent donc à la portée de tous, dans les textes écrits et par le biais de la transmission orale, sans qu'il ne soit forcément besoin de s'adjoindre les services d'un maître – sauf dans un souci de perfectionnement, ainsi que nous l'avons vu également. Ainsi, par rapport aux deux versets suscités[485], il n'y a pas lieu d'abandonner leur universalité pour les enfermer dans un cercle plus étroit[486].

Venons-en à l'affirmation de la partie à décharge : « les oulémas sont les héritiers des prophètes ». D'après elle, se passer de l'héritier du Prophète reviendrait à se passer du Prophète lui-même. Et elle ajoute que tous ceux qui détiennent un savoir en lien avec les textes sacrés sont considérés comme des héritiers par rapport à ce savoir. Voici ce qu'il en est : la responsabilité du Prophète se situe sur trois plans[487].

La responsabilité endossée par le Prophète *à titre général* consiste à guider les hommes vers la morale autrement dit, à leur permettre d'atteindre le salut en faisant d'eux des hommes vertueux[488].

La responsabilité endossée par le Prophète *à titre particulier*, consiste à mener le combat dans l'âme[489] à son plus haut degré de perfection, qui tient en l'adoption pleine et entière de la moralité du *Coran*[490]. Et enfin, la responsabilité endossée par le Prophète *à titre privilégié*, consiste à accueillir la révélation du monothéisme, reçue dans la grotte Ḥirâ[491], retiré du monde. L'investiture de la Prophétie comporte des états et des inspirations, qui accompagnent la Révélation, et par lesquels la guidée de Dieu et Son enseignement se trouvent directement adressés au Prophète.

Face à cela, l'ascèse de la levée du voile ne représente qu'une goutte d'eau dans la mer, l'ombre de sa science[492], la faible lueur d'une lampe face à l'éclat du soleil – et encore la lampe est-elle plus proche du soleil [que la mystique soufie ne l'est de ce que le Prophète a connu] ! C'est ainsi que l'immensité qui les sépare ne laisse comme possibilité de rapprochement que de s'exprimer au moyen d'images très approximatives.

إذ هي رأس المال وبضاعة[494] الإيمان فلا يمكن الاستغناء عن وارثها عن النبي صلى الله عليه وسلم.

[42b]

وأما طلب الاستقامة والتخلق بأخلاق الأنبياء التي هي فرض عينهم فأكمل في حق المكلفين سموا بهم[495] إلى الدرجات العلى[496] واقتناصها من العلماء والكتب في حق من طلبها وتقييد لأحكامها ضروري فلا يمكن الاستغناء عن الوارث فيها والمراد بالوارث في الأمرين حامل[497] الأحكام الشرعية الداخلة تحت المعاني المتعارفة[498]. وأما [طريقة] هذا السلوك الذي خاص بالخواص\ الذي هو خاص الخواص فأمر مضايق في مشروعيته من الوارثين الذين هم العلماء[499] ويمكن الاستغناء عنه رأسا أو يجب على قول المانع له إذ لم يعرف الصدر الأول[500] من الصحابة والسلف[501] شيئا منه ولا عولوا على مسلكه إنما كانوا بين طلبه نجاة بالتقوى[502] أو طلب

---

494 La métaphore de l'héritage filée sur le double plan matériel et moral n'est pas propre à l'auteur. Voir, par exemple, l'histoire d'une rumeur qui s'est répandue comme une trainée de poudre parmi la foule, à la mort du Prophète, selon laquelle son héritage était en train d'être partagé et que chacun pouvait avoir sa part. Les gens se sont précipités à l'endroit indiqué, dans l'espoir d'un gain matériel : c'était à la mosquée, un prêche sur le bon comportement: son héritage moral immatériel.

495 Pronom qu'il faut expliciter, qui varie entre les manuscrits : Pr confirme *bihim* (avec eux) selon R1, R2 et Cp2 ; et *bihâ* (BT) (par les mœurs des prophètes) est recopié sans notes dans l'édition Internet.

496 *darajât* : plus hauts niveaux de la foi, du bonheur, de la compréhension… les sens sont nombreux selon les nuances de ce que nous appelons l'esprit de finesse khaldounien, qui distingue des différences de degrés, mais aussi de dimension : cf. commentaire.

497 Nous suivons la leçon de Pr qui est aussi celle des autres sources sauf BT où figure (حال) l'éditeur a fait un ajout : (حال [الذى يعرف]) ; nous pensons qu'il s'agit d'une erreur de lecture ou d'une faiblesse de son manuscrit où le *mim* de (حامل) n'a pas été identifié et qu'il n'y a pas lieu d'insérer l'ajout que l'éditeur BT a cru bon d'insérer.

498 Le *bâṭin* de la loi n'est pas un prétendu sens ésotérique inaccessible au plus grand nombre. La loi morale s'exprime de façon rationnelle pour tous, et chacun peut la comprendre – on retrouve l'idée de « ce qui se conçoit bien s'énonce clairement » (cf. *infra* et Commentaire).

499 Nous gardons l'arabe « oulémas » dans le texte, qu'il ne convient pas de changer par « docteurs de la loi » (Pé) car le sens se comprend bien et il est même indispensable de garder « oulémas » dans l'interprétation des « héritiers des prophètes » qu'ils incarnent dans le *ḥadith*.

500 Argument sur les pieux ancêtres d'une grande importance et récurrent.

501 *salaf :* a donné le sens moderne « salafistes », qui a un sens moral chez IBN KHALDÛN

502 Mot présent que dans Pr : c'est le combat de la piété (*taqwâ*), autrement dit la station de la **foi** (*imân*) selon les équivalences entre combats et stations que la leçon de Pr renforce.

[Une fois précisés les niveaux de responsabilité qui incombent au Prophète, voyons à présent ce qu'il en est de ses « héritiers » – *ndt*.]

L'homme moral qui suit l'exemple des prophètes[493], au niveau général de la mission prophétique, ne poursuit d'autre but que la recherche du salut. En cela consiste l'essentiel de l'héritage transmis aux oulémas. D'un tel héritage, il est impossible de se passer d'aucune façon, étant donné qu'il représente le capital de la foi, sa principale denrée inventoriée[494]. De même, il est logiquement impossible de se passer de ceux qui l'ont hérité du Prophète, autrement dit : les oulémas.

[42b]

À propos de la recherche de la droiture qui conduit à l'adoption de l'excellence du comportement comme le font les prophètes, il s'agit d'un devoir qui leur appartient en propre. En revanche, pour les hommes vertueux, il s'agit d'un perfectionnement qui, en calquant leur attitude sur celle des prophètes[495], leur permet d'accéder aux plus hauts niveaux[496]. Pour réussir, il leur faut donc tirer profit de ce qu'ils peuvent puiser chez les oulémas comme dans les livres, et se conformer à leurs instructions.

Tout cela constitue l'héritage des prophètes, dont il est impossible de se passer d'aucune façon. Dans les deux cas de la recherche du salut et de la droiture, les « héritiers des prophètes » désignent les oulémas qui maîtrisent[497] l'ensemble des règles de la loi divine exprimée de façon rationnelle, compréhensible par tous[498].

Enfin, pour ce qu'il en va de suivre la voie de la responsabilité endossée par le Prophète « à titre privilégié » et qui comprend, comme il a été dit [« des états et des inspirations d'ordre mystique »] le statut de cette voie se trouve en proie à de sérieuses difficultés vis-à-vis de la loi divine, parmi les « héritiers » que sont les oulémas[499]. Ceux qui s'opposent [à la voie mystique] soutiennent qu'il est possible de s'en passer, ou plus exactement, qu'il faut absolument s'en passer, car les Compagnons de la première génération[500] et les pieux ancêtres (*salaf*)[501] qui les ont suivis ignoraient tout de la voie mystique : comment donc auraient-ils pu en faire le but de leur ascèse ? Ils recherchaient le salut *par la piété*[502]. Ou alors,

استقامة للتخلق بخلق \متخلق بأخلاف النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله فكيف الاستغناء عما هو شرط فيه من وجود معلم أو غيره[503].

II – 2 – 5. 2. 4

وأما اختلاف التقوى والمجاهدة الذي ذكره المناظر باختلاف المقامات واختلاف نتائجها باختلافها فصحيح[504]. والتقوى في مجاهدة التقوى والاستقامة متفهمة[505] : المدارك[506] أصولا[507] ومبادئ[508] وواردات[509] ومواجد وعوارض[510] ونتائج كأنها كلها[511] من قبيل المتعارف[512]؛ وأما في[513] مقام السلوك الكشفي[514] فمعانيها ومداركها غير متفهمة أصولا ومبادئ وعوارض ونتائج لما قدمناه فلابد من الشيخ المميز لأعيانها وغير ذلك من كلام المتناظرين ظاهر.

---

[503] Trait de plume à la limite du sarcasme ; ce sont les savants qui ont le niveau de piété le plus proche de celui des prophètes, dans la façon de « craindre Dieu » : *Coran* (**35**, 28) ; (**24**, 51)

[504] Nous sommes à la fin du *Shifa'*. La guérison rejoint le sens coranique du discernement entre le vrai et le faux. Mais la vérité se découvre par degrés, dans une variation de niveaux qui s'applique à toutes les dispositions humaines !

[505] *mutafahima* : cf. les degrés de compréhension du discours (cf. *infra*.). Nous soulignons.

[506] *mudrak* : 1. Arrivé au point voulu, qui a atteint la maturité (fruit) 2. Ce qui se laisse comprendre, saisir, percevoir avec l'intelligence (*opp*. à *maḥsûs* ce qui est senti par les sens) (K) La métaphore des « fruits » de l'effort sur soi, conjugue les deux sens: les différences dans les fruits à en retirer, s'apprécient de façon rationnelle (voie morale de la loi morale) ou irrationnelle (voie mystique)

[507] '*uṣûl* : « significations primitives et fondamentales »(K) : ici entre simple déclaration verbale et disposition permanente, par rapport à la station initiale de la « soumission » (*islâm*)

[508] *mabâdi'u,* sing : *mabda'* : on a vu le sens de ce mot chez l'auteur, rapproché de *maṣdar* cela désigne ce qui est la « source » ou « principe » des actes : l'intention cf. *infra*.

[509] *wâridât* : ce à quoi l'on arrive selon si l'objectif à atteindre est le salut de l'âme, à la station de la foi, ou les plus haut degrés au paradis, à la station de l'excellence. (cf. *infra*)

[510] *muwâriḍ* : ressources : désigne les ressources pour arriver au but, autrement dit le degré de mobilisation de la conscience morale chargée de veiller à la tenue de l'accord entre l'intention et le geste (*ittifâq*) ce qui peut se faire soit en permanence et sans aucun relâchement ne serait-ce « l'espace d'un clin d'œil » et on est à la station de l'excellence (*iḥsân*), ou bien avec des relâchements (*imân*) : ce que confirme '*awâriḍa* : qui passe les troupes en revue, visite, fait l'inspection (K) : c'est la conscience morale (*wara'*)

[511] Nous explicitons en français à quoi renvoie le pronom arabe : « tout cela » *kullaha*, ce pronom renvoie aux différents niveaux de la foi aux combats de la piété (*taqwâ*) et de la droiture (*istiqâma*), autrement dit aux stations de la foi (*imân*) et de l'excellence du comportement (*iḥsân*)

[512] *wa natâ'iju ka'annahâ kullihâ min qubayli al-muta'âruf* : ce que veut exclure cette phrase sont les délires mystiques que personne ne comprend des soufis en état de transes

[513] *fî* peu lisible dans Pr, mais bien présent, rajouté en petit par le copiste ; cela peut signifier une erreur du copiste qui s'est relu ; ou un ajout de sa part pour corriger la source recopiée.

[514] Pour la première fois, le mot « station » est utilisé à propos de la « levée du voile »

ils s'appliquaient à imiter les faits et gestes du Prophète dans l'espoir d'atteindre la droiture et de parvenir à l'excellence du comportement. Comment donc se seraient-ils souciés de pratiques qui obligent à s'adjoindre les services d'un guide spirituel ou de qui que ce soit d'autre[503]?

II – 2 – 7. 2. 4 : RÉPONSE SUR LES « STATIONS » ET LES « COMBATS »

Quant aux propos de la partie à charge sur les différents niveaux de la foi et les étapes de l'effort sur soi, selon les différences entre les stations et les disproportions qui existent dans leurs conséquences, ils sont exacts[504]. En effet, la foi, aux combats de la piété et de la droiture, se situe à plusieurs niveaux[505] : dans ce qui peut se laisser comprendre et saisir par l'intelligence[506] en termes de significations primitives et fondamentales[507], d'intentions[508] et de résultats engrangés[509] ; et dans les moyens mis en œuvre dans la conduite de l'effort sur soi par rapport à ce qui doit être passé en revue par la conscience morale[510]. Ainsi, les tenants et aboutissants de la conduite de l'effort sur soi de la foi, aux combats de la piété et de la droiture [du soufisme autrement dit, aux « stations » de la foi et de l'excellence du comportement du combat dans l'âme selon la loi divine – *ndt*][511], sont susceptibles d'être appréhendés, dans leur intégralité, de façon universelle et compréhensible par tous[512].

En revanche, en ce qui concerne *le cheminement conduisant à*[513] la « station » de la levée du voile[514], les perceptions en cause ne relèvent ni de l'intelligence, ni de ce qui est communément compréhensible par tous, que ce soit au niveau des fondements, des valeurs, de la façon de conduire l'introspection et de tous les tenants et aboutissants, comme nous l'avons vu [en montrant comment la « station » ou « combat » de la levée du voile du soufisme n'a aucune équivalence dans la loi divine – *ndt*.] C'est pourquoi il est indispensable, dans ce cas, de recourir à un maître soufi expérimenté capable de témoigner *de visu* de leurs spécificités. Quant au reste du débat entre les deux parties, il se passe de commentaire.

II – 2 – 8

II – 2 – 8. 1

فقالوا : "هذا قد يكون معمولا به مع وجود الشيخ وعدم تعذره وأما في هذه الأزمان فهو معدوم وإن كان موجودا فنحن لا نعرفه وإذا لم نعرفه فما ذا يصنع صاحب\طالب السلوك إن لم يتلق سلوكه من الكتب. فقال لهم: " إن كان **(ص88)** شيخ هذا الطريق [الخاص يعدم ظهوره ، فهو في نفسه غير معدوم حتى يرث الله الأرض ومن عليها[515] ؛ واما في][516] الطريق [العلم لجميع] الخلق[517] فهو [ظاهر] موجود ولا يخلو [المريد هنا[518] ان يكون سالكاً أو مجذوبا. فان كلن سالكاً] قصر نفسه عن امتثال الأمور واجتناب النواهي [حسبا يسلمه] شيخ الفقه في طلب طريقه [من غير ميل الى] تفريط ولا إفراط ولا ركون الى تساهل ولا تشديد[519] وغير تارك لصناعة [الجائزة] ان كان [صانعاً ولا علمه] ان كان عالماً ومتعلماً لا زايد على نفسه [من النوافل والمندوبات ما يضيق فيه على نفسه في

---

[515] Voir : « *C'est Nous, en vérité, qui hériterons la terre et ceux qui seront sur elle, cependant qu'ils seront ramenés vers Nous* » (**19**, 40) Dans des versets, l'héritage de la terre désigne l'entrée au Paradis : le Paradis est l'héritage des pieux sur terre, dont le retour est à Dieu : « *Louange à Dieu qui a, pour nous, réalisé Sa promesse et nous a fait hériter la terre ! Nous allons nous installer dans le Paradis …* » (**39**, 74) « *Et voilà le Paradis qu'on vous fait hériter pour ce que vous œuvriez* » (**43**, 72) « E*t très certainement Nous avons écrit dans le Psautier, après le Rappel 'Oui, ils hériteront la terre, Mes esclaves, gens de bien !'* » (Ham.) « *Et Nous avons certes écrit dans le* Zabûr*, après l'avoir mentionné (dans le Livre céleste), que la terre sera héritée par Mes bons serviteurs* » (Méd.) « *Nous avons écrit dans les Psaumes, après le rappel : « En vérité, mes serviteurs justes hériteront de la terre'* » (Masson) (**21**, 105). Le *Zabûr* « fait communément référence à » un passage de la Bible nommé *Livre des Psaumes*, hébraïque repris dans l'Ancien Testament ; dans le *Coran*, il est cité à plusieurs reprises parmi les livres révélés par Dieu avant le *Coran* : le *Zabûr* est le livre révélé à David (Daoud) selon *Coran* (**17**, 55) « […] *et à David Nous avons donné le* Zabûr ». La mention de « l'héritage de la terre », figure dans les textes du monothéisme cf. Saint Augustin au début du Livre XII des *Confessions* : « le ciel même de notre terre n'est que terre : aussi bien n'est-il pas déplacé de qualifier de 'terre' ces deux corps – ciel et terre – au regard de ce ciel mystérieux qui appartient au Seigneur » (*ibid*. p. 1058). Le « ciel mystérieux » par rapport à la terre (en ce compris la terre et le ciel), deviendrait une autre terre dont il est l'héritage ou qui en est le sien.

[516] Les derniers feuillets (88 et 89) – qui sont aussi les derniers de l'ouvrage entier, sont ceux qui ont le plus subi les ravages du temps rongés par les vers.

[517] Litt. « créée » : c'est par Dieu que cette voie a été créée : l'ascèse morale conforme à la loi divine est accessible à tous ce qui rend hétérodoxe toute autre voie non créée par Dieu, autrement dit créée par les hommes, dont l'invention du combat de la levée du voile.

[518] La présentation du débat continue de nous surprendre : elle a l'air de faciliter la réponse de l'auteur

[519] Sans suractivité ni procrastination, dans le juste milieu sans renoncer (*tafrîṭ*) ni en rajouter (*ifrâṭ*)

II – 2 – 8 : Débat 8

II – 2 – 8. 1 : Les débats

La partie à charge brandit [alors son ultime argument contre le recours au maître soufi.] « Supposons que par le passé, certains aient pu conduire une telle ascèse parce qu'ils se trouvaient à proximité d'un maître soufi et qu'ils pouvaient aisément aller à lui – une telle situation n'existe plus, de nos jours, à notre connaissance, étant donné que ce genre de guide spirituel est devenu introuvable. Quelle autre solution s'offre désormais à celui qui s'engage sur ce chemin, si ce n'est d'aller puiser dans les livres les informations dont il a besoin ? »

Ce à quoi la partie à décharge rétorque : « Ce n'est pas **[88]** parce que le maître de cette voie ascétique particulière ne se manifeste pas en personne, qu'il n'existe pas ! Il existe bel et bien, et il existera toujours, et ce, jusqu'à la fin des temps, c'est-à-dire jusqu'à ce que Dieu '*hérite la terre et ceux qui seront sur elle*'[515]. En revanche, en ce qui concerne[516] la voie générale de l'effort sur soi, établie par Dieu[517] pour que chacun puisse en prendre connaissance, la façon de la mener est bien visible au vu et au su de tous.

Dans l'un et l'autre cas, l'ascèse ne se conçoit pas sans ascète pour la mener et incite à cheminer sur sa voie, dans le cas commun[518], l'ascète ordinaire et dans le cas de la levée du voile, l'ascète nommé « l'extatique ».

L'ascète ordinaire se contente d'obéir aux ordres en évitant ce qui est interdit, selon les règles du droit musulman (*fiqḥ*) que lui communiquera le jurisconsulte. Il lui faudra persévérer dans la voie qu'il aura choisie, sans laisser-aller ni rigueur excessive[519]. Il ne devra pas délaisser son ouvrage, s'il s'agit d'un artisan, ni mettre de côté son art ou sa science, s'il est médecin ou étudiant, et ne pas leur substituer la pratique excessive d'œuvres cultuelles surérogatoires ou d'actes de dévotion, au point de s'en trouver gêné dans ses moyens de subsistance ou perturbé

معاشه أو راحة] نفسه[520] بل يكون بحيث لا يظهر له انحياز عن الناس ولا خروج عن جملتهم إلا في الأمور [غير الجائزة[521] اذا اجتنبها][522] ولم يجتنبوها أو الواجبة إذا قام بها ولم يقوموا بها. ولعل هذا المقدار أيضا يحتاج فيه إلى الشيخ[523] ولكنه قريب يكتفى فيه[524] بالفقيه المفتي ثم يضع ما يضعه طالب علم الفقه أو الأصول[525] أو الحديث أو غير ذلك من العلوم الشرعية[526] من البحث عن معلم والسؤال عنه والرغبة إلى الله في سره أن ينسيه له على ما يحبه ويرضاه. فإن دل على محقق\ محق[527] معروف بالصفات المعتبرة في الشيخ[528] وقد ذكرها الناس وصل\رحل[529] إليه إن قرروا إلا كاتبه[530] بحاله.وإن لم يجد تمادي على طلبه ورغبته وما كتب الله له سيبلغه لا محالة. وأما المجذوب وهو المأخوذ عن نفسه غير المالك لها اشتغالا بربه وانقطاعا إليه بحيث لا يرجع إلا\الى[531] تدبير نفسه ولا يقدر على ذلك فوظيفته إن أشكل عليه أمر أن لا يقتدي بالكتب فيه بل إن كان من قبيل ما عند الفقيه رجع إليه فيه وإن كان من قبيل آخر فيصدقه في خدمة من جذبه إليه بهداية الله يصير[532] إليه بأي وجه شاء وإنما عليه إلا \ان لا يعتمد على

---

[520] *râḥa* : repos, loisirs, congés, temps libre, *râḥa nafîhi* est traduite par « tranquillité d'esprit » (Pe) ; *or, l'idée n'est pas qu'une pratique assidue de la prière pourrait nuire à la tranquillité d'esprit !* C'est déconseiller les pratiques surérogatoires faisant obstacle à l'exercice normal d'un métier et aux autres activités pendant les temps de repos.

[521] *Litt. ghayr al-jâ'ija* équivaut à al-*maḥẓûr* [14b] l'auteur emploie rarement *ḥarâm*

[522] Fin de la portion du feuillet 88 rongée en partie par les vers ; la suite est lisible.

[523] La partie à décharge utilise ce terme dans les deux sens de maitre soufi et des oulémas

[524] Ce trait est désobligeant envers le jurisconsulte dont cela suppose les capacités limitées. Ce n'est pas l'avis de l'auteur. La « guérison » du *Shifâ'* est aussi celle de sa profession

[525] '*ûsûl (al-fiqh*) : la science des sources du droit revêt une importante sur le plan moral, il n'en reste pas moins qu'elle est liée au droit. Elle diffère de la loi morale, *fiqh al-bâṭin*.

[526] La partie à décharge ne citant pas le *fiqh al-bâtin* ce qu'elle appelle la *charia* ne l'est pas vraiment !

[527] *muhiqq* (toutes les sources sauf Pr) et *muhaqqiq* Pr

[528] Il ne s'agit plus du jurisconsulte, mais du guide spirituel *muḥaqqiq.* Cela confirme que la partie à décharge ignore la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) et la mission morale des oulémas.

[529] différence Pr / BT et R2 (*wasala / rahala*): l'idée n'est pas de voyager mais de trouver un moyen pour entrer en contact, établir un lien entre eux par la relation épistolaire.

[530] Trait sur la correspondance mystique évoqué pour la première fois dans le *Shifâ'*

[531] Différence Pr / BT et R2 : le (ى) se lit bien dans R2 et dans Pr (الا) est clairement lisible

[532] Mots présents dans Pr, absents de BT et R2, donc aussi de l'édition internet de Damas

dans ses temps de repos[520]. Au contraire, il devra rechercher la compagnie des gens sans se mettre à l'écart, et se mêler à eux, sauf s'il s'agit de se livrer à des actes non-autorisés[521], auquel cas il ne devra pas hésiter à se singulariser en s'affichant publiquement comme étant[522] le seul à ne pas le faire et à agir en conformité avec ce qui est obligatoire, quand les autres ne le feront pas.

Face à l'ampleur de la tâche, il se peut que l'ascète ordinaire éprouve également le besoin de consulter un Cheikh[523]. Si son affaire ne sort pas de la zone de compétence du jurisconsulte, l'avis de ce dernier sera suffisant[524] : il se contentera donc de le consulter. Sinon, il fera ce que fait tout étudiant en sciences religieuses dans l'apprentissage de la loi divine, qu'il s'agisse du droit, de sa jurisprudence, des sources du droit[525], de la Tradition ou de toute autre branche de la *charia*[526] : il partira en quête d'un enseignant en menant ses investigations un peu partout, en s'en remettant à Dieu afin qu'Il accorde une issue favorable à ses recherches par le biais qu'il Lui plaira. S'il vient à apprendre l'existence d'un maître charismatique[527], reconnu pour les qualités dignes d'un Cheikh[528], il cherchera à entrer en contact[529] avec lui : c'est ainsi qu'ils pourront convenir d'entamer une relation épistolaire[530] pour traiter son cas. Sinon, et tant qu'il n'a trouvé personne, qu'il persévère dans sa recherche et dans ses prières : suivant ce que Dieu a décrété pour lui, il finira sans aucun doute par l'atteindre.

Venons-en à l'extatique. Transporté hors de lui-même par extase mystique, il n'est plus maître de sa personne, captivé par son Seigneur qui a pris possession de son être. L'extatique s'est coupé du monde pour aller vers[531] son Seigneur jusqu'à atteindre le point de non-retour, où il a perdu le contrôle de sa personne sans pouvoir espérer le reprendre. En cas de problème, sa tâche sera de ne surtout pas se tourner vers les livres, mais de s'adresser à un jurisconsulte, si cela relève de sa compétence, ou sinon, de s'en remettre en toute confiance à Celui qui a pris possession de sa personne pour qu'Il *le conduise*[532] jusqu'à Lui de la manière qui Lui plaira. Ainsi, la chose à éviter consiste à vouloir se fier à un écrit, ou à

كتاب ولا على ناقل عن[533] كتاب إذا لم يكن من أهل العلم والتحقق[534] بما ينقله والله الموفق للصواب[535].

[43b]

II – 2 – 8. 2

قلت[536]

II – 2 – 8. 2. 1

ادعى النافون عدم هذا الشيخ وجعلوا ذلك[537] دليلا على عدم اشتراطه وإنما يكون دليلا على ذلك لو وجب هذا السلوك بمقتضى الشرع أو[538] العقل[539] حتى يكون وجوده دون الشيخ دليلا على عدم اشتراطه. كيف ونحن قد قدمنا مضايقة أهل الفتيا في مشروعيته لكن نحن لا نقول بذلك ، بل نقول[540] : إن وجد الشيخ اقتفى هذا السلوك وإن فقد ترك خيفة من الغرر وارتكاب الخطر حتى يخلقه الله[541].

2II – 2 – 8. 2.

وأما ادعاء المناظر

---

533 (عن) dans PR, confirmant la leçon de BT et non (من) de l'édition de Damas, lisant R2.

534 (التحقق) : le terme confirme (محقق) plus haut (cf. *infra*) et donc la justesse de Pr

535 *Allahu al-Muwaffaq li-l-ṣawâb* : *al-Muwaffaq* : conciliateur, celui qui réussit, le chanceux (nom de l'un des Califes abbassides m. 891) ; ici appliqué à Dieu.

536 Dans ce dernier débat, nous relevons le déséquilibre entre les parties : la partie à charge produit un seul élément, contre cinq pour la partie à décharge (d'où le caractère fictif selon nous cf. *infra*).

537 Différence entre les manuscrits R1, R2 et Cp2, confirmés par Pr où est bien présente la portion de phrase (*wa ja'ala dhâlika*…) qui ne figure pas chez BT

538 Nous soulignons. Ce « ou » à valeur d'équivalence (en arabe : **أو**), placé entre (la loi) ou (la raison), évoque le *Coran* (**67**, 10) { وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ } entre l'écoute (de la loi divine) *ou* l'usage (de la raison) « Si seulement nous avions écouté *ou* raisonné »

539 ***bi-muqtaḍâ al-shari'a 'awu al-'aql* : en vertu de la *charia* ou de la raison**. La guérison de l'âme tient à la morale fondée sur la raison (*'aql*) autant que sur la religion, les deux allant de pair dans l'esprit de l'auteur. Il ne saurait être question de se passer de l'une ni de l'autre. Nous soulignons.

540 « Mais quant à nous, ce n'est là ce que nous disons. Nous disons plutôt : (Pé) traduction maladroite

541 L'auteur a tranché sur le seul argument avancé par la partie à charge. La suite fait état des cinq points avancés par la partie à décharge et qui s'insèrent ici de façon selon nous un peu artificielle, signe que ce débat, même si nous ne le pensons pas purement et simplement inventé, n'en constitue pas moins la façon de constituer les bases de la jurisprudence morale du *fiqh al-bâṭin*

quelqu'un qui se base sur un écrit[533] sans maîtriser le savoir de ce qu'il prétend transmettre, que ce soit parce qu'il n'appartient pas aux hommes de science ou parce qu'il n'a pas mené avec succès l'ascèse avec le charisme propre au guide spirituel[534] – quoi qu'il en soit, c'est Dieu qui oriente sur la voie de la réussite et permet d'atteindre son but de la façon la meilleure[535]. »

[43b]

II – 2 – 8. 2 : L'avis selon la loi morale

Voici notre avis[536]

II – 2 – 8. 2. 1 *:* RÉPONSE À LA PARTIE À CHARGE

La partie à charge soutient qu'il n'existerait plus de maître spirituel compétent. *Elle en déduit que la non-existence du maître constituerait la preuve*[537] qu'il ne serait pas obligatoire. Certes, la non-existence du maître pourrait constituer une preuve, à partir du moment où la recherche [de la levée du voile] serait rendue **obligatoire par la Loi ou**[538] **la raison**[539].

[Or, il n'en est rien :] comment même l'évoquer, au vu du désaccord des jurisconsultes qui, pour la plupart, considèrent la levée du voile comme étant hétérodoxe, ainsi que nous l'avons vu ?

Notre avis diffère donc de celui de la partie à charge[540]: s'il se trouve un guide spirituel capable d'endosser les particularités de cette ascèse qu'on le suive ! Mais si le maître soufi fait défaut, surtout que l'on s'abstienne, par crainte de s'exposer aux dangers et de tomber dans les pièges de cette ascèse – et ce, tant qu'il n'est pas permis à un tel maître d'exister, étant donné que son existence dépend de Dieu ![541]

II – 2 – 8. 2. 2 : RÉPONSE À LA PARTIE À DÉCHARGE

Venons-en à présent aux arguments de la partie à décharge.

II – 2 – 8. 2. 2.1

أنه لا يفقر حتى يرث الله الأرض ومن عليها فدعوى غريبة وما ذهب إلى ذلك \ اليها إلا بعض المتصوفة المتكلمين في علوم المكاشفة والقائمين بالقطب والأوتاد والأبدال وقد قدمنا مذاهبهم وزيفناها وبينا فسادها[542]. والحق أن الشيخ السالك من جملة أمور الكائنات الجزئية التي توجد زمانا وتفقد زمانا ؛ فإذا وجد استقام السلوك وإذا فقد ترك السلوك لفقدان شرطه حتى يهيئه الله عز وجل فيعثر على الطريق بعض أولياء الله كرامة له وإلهاما وتسديدا وعناية ؛ ويقع التعليم منه والتربية في جيل بعد جيل إلى أن تنقطع السلسلة بعد أعصار متعددة وأزمان متعاقبة فننتظر رحمة الله في بعثه والله أعلم.

II – 2 – 8. 2. 2.2

وقول المناظر: وأما في الطريق العام لجميع الخلق فهو ظاهر موجود فالظاهر منه أنه فرض الكلام في اشتراطه الشيخ في سلوك الكشف وفي سلوك الاستقامة والتقوى وقد بينا اختلاف ما بين هذه المجاهدات وأن الأولين منها لا يشترط الشيخ فيهما بخلاف الثالثة[543] فيكون الطريق العام على هذا التقدير طريق الفتيا وشيخها المفتي[544] وهو غير مفقود في الأكثر وربما يفقد فيرجع إلى الكتب وتقتبس منها الفتاوي إذا صححت الأصول وثبت إسنادها حتى تحصل لبعض الأسانيد

[542] Dénoncer les vices et les perversions du soufisme de la levée du voile appartient à la « « guérison » de ce Traité (cf. *infra*)

[543] Pour l'ascèse de la levée du voile, qui s'adresse à l'aspirant mystique, le recours au maître soufi constitue la condition *sine qua non* ainsi que l'auteur l'a expliqué à maintes reprises

[544] *Litt*. *al-mufti :* nous mettons le pluriel oulémas, par rapport à ce qui a été développé plus haut.

II – 2 – 8. 2. 2. 1 : Sur le premier argument

Celle-ci émet une affirmation bien étrange ! Selon elle, le guide spirituel ne manquera jamais à l'appel, et ce, jusqu'à [la fin des temps, c'est-à-dire jusqu'à] ce que Dieu '*hérite la terre et ceux qui seront sur elle*'. Une telle affirmation est avancée par les soufis qui se livrent à des spéculations sur la science de la levée du voile, à l'aide des notions que nous avons évoquées plus haut, dont : les pôles (*qub*), les piliers (*al-awtâd*) et les saints soufis (*al-abdâl*). Nous avons passé en revue leurs théories en dénonçant leurs vices[542].

En vérité, l'existence du guide spirituel est soumise aux mêmes aléas que tout ce qui existe, et qui peut aussi faire défaut, à certains moments. Si l'aspirant soufi trouve le guide qu'il lui faut, son ascèse pourra se dérouler convenablement. Mais, si l'aspirant soufi ne trouve pas de guide, condition *sine qua non* de son ascèse, il doit y renoncer et ce, jusqu'à ce que son Seigneur remédie à la situation en plaçant sur son chemin l'un des « amis de Dieu » gratifié du charisme nécessaire. Sous son inspiration et grâce aux dispositions de la providence en sa faveur, l'aspirant recevra de son guide l'enseignement et l'éducation spirituelle, qu'il pourra transmettre à son tour. C'est ainsi que se forme, génération après génération, la chaine de transmission. Si elle vient à s'interrompre, il ne reste plus qu'à patienter en attendant une nouvelle manifestation de la miséricorde divine – Dieu seul sait quand !

II – 2 – 8. 2. 2. 2 : Sur le deuxième argument

Selon la partie à décharge, dans « la voie générale de l'effort sur soi », l'existence du guide serait « manifeste ». Il semblerait que ces propos visent l'obligation de recourir au Cheikh aussi bien dans l'ascèse de la levée du voile que dans les combats de la piété et de la droiture. Or, nous avons vu plus haut les différences entre ces combats. Dans les deux premiers, le guide spirituel n'est pas du tout obligatoire, contrairement au troisième[543]. La « voie générale » est régie par les décisions juridiques rendues par les « guides » adaptés à cette voie, que sont les oulémas[544].

ملكة مستحكمة فيعود التعليم ولا ضير في فقدان الشيخ في هذا الطريق إذ لا غدر فيها ولا خطر بخلاف سلوك الكشف[545]. **(ص89)**

II – 2 – 8. 2. 2 3

[ثم[546] قسم المناظر المريد الى سالك ومجذوب وزعم ان المريد اذا فقد الشيخ يقتصر على الطاعات مقتديا بإمام الفتيا مقبلا على] معاشه وصناعتة [راغبا الى الله] في دلالته على [الشيخ وليس] شعرى اذا فقد هذا السلوك رأسا ما الذى يفقده المريد؟ بل[هذا السلوك والله اقرب] الى الحظر[وامس بالغرر الامن عصم الله]ووفق وهل بعد[حصول الاستقامة] التي هي خلق الانبياء والصديقين وخلق القرآن [سلوك يطلب؟

II – 2 – 8. 2. 2.4

ثم قال: "فإن دل على محق معروف بالصفات] المعتبرة [في الشيخ وقد ذكرها] الناس وحل إليه [ان قدر و] إلا كاتبه بحالة" قلت: وكيف تصحيح المكاتبة[او تفيد وهو يقرر من اول] مناظرته أن التعليم من الكتب لا يفيد شيئا ولا يستند إلى النقل

[545] Deux derniers mots illisibles dans Pr et complétés grâce à R1 et BT ; le passage est rongé par les vers dans le manuscrit Pr car il s'agit du dernier feuillet de l'ouvrage : nous l'avons complété grâce aux autres sources jusqu'à (المريد معاشه وصناعته)

[546] Le feuillet 89 est le dernier du *Livre de la Guérison* et aussi le dernier de l'ouvrage où ce dernier est relié avec trois autres œuvres d'autres auteurs (cf. Commentaire). Cette position lui a fait subir les plus gros ravages du temps, mais nous avons pu compléter le texte comme pour le feuillet précédent (cf. *infra*)

Dans la plupart des cas, il est possible d'en trouver. Sinon, il faudra alors recourir aux livres, afin de puiser dans les décisions juridiques, en vérifiant d'utiliser des sources authentiques, aux chaines de transmission bien établies – et ce, jusqu'à trouver la bonne personne, pour revenir à la pratique d'un enseignement direct. Ainsi, nous ne voyons aucun inconvénient à cheminer dans cette voie sans guide, étant donné qu'elle ne comporte aucun danger, ni ne fait courir aucun risque, contrairement à la voie du dévoilement[545]. **[89]**

II – 2 – 8. 2. 2. 3 : Sur le troisième argument

Ensuite[546], la partie à décharge distingue parmi les aspirants, les ascètes ordinaires et les extatiques. Puis, elle prétend qu'en l'absence de Cheikh, les aspirants doivent avoir le discernement de se limiter aux rites religieux, sous la directive du jurisconsulte, et de travailler à gagner leur vie, dans la pratique de leur métier, tout en adressant à Dieu leurs suppliques, pour qu'Il les mette enfin sur la route d'un guide. Mais de quoi pourrait bien manquer un disciple, qui viendrait à ne jamais rencontrer de maître soufi pour le mener à la levée du voile ? Ne l'oublions pas, cette ascèse fait courir les plus grands risques et expose aux plus grands dangers, sauf ceux qui bénéficient de la protection et du secours de Dieu. Au-delà de la droiture qui incarne, ni plus, ni moins, la moralité des prophètes et des justes, c'est-à-dire la bonne moralité du *Coran*, que pourrait-il bien se trouver d'autre à rechercher ?

II – 2 – 8. 2. 2. 4 : Sur le quatrième argument

La partie à décharge propose alors [la chose suivante] :

« Si l'aspirant soufi vient à apprendre l'existence d'un guide spirituel doté du charisme nécessaire, reconnu pour les qualités d'un maître soufi, il entrera en contact avec lui, en voyageant jusqu'à lui, s'il le peut, ou sinon, en entamant une relation épistolaire pour traiter avec lui son cas personnel. »

Voici ce que ces propos nous inspirent.

سالك وبين دخول الضرر على المقتدي بالكتب واى فرق بين الكتب المؤلفة وكتاب يكتبه سالك من بلد بعيد وكله استناد إلى النقل والكتاب وإنما في خطاب الشيخ بعد مكاني كما في الكتب المسطرة بعد زماني[547].

II – 2 – 8. 2.2 5

ثم إنه شرح وظيفة المجذوب.

واعلم أن المجذوب لا وظيفة له فإنه عندهم المختطف[548] عن المطلع مثل بهلول وغيره من مجانين[549] أهل السلوك وهو فاقد العقل التكليف أبدا ولم تبق له وظيفة إذ الوصول قد حق والوظائف إنما هي **وسائل**[550] للوصول وهذا المجذوب الذي قد وصل وشاهد الأنوار وجذب عن نفسه وعقله فهو لا يدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولا النقل إنما هو سايح دائما في بحر المعرفة والتوحيد مختطف عن الحس والمحسوس.

[547] Cette argumentation qui tend à démontrer l'inutilité de la correspondance mystique se base sur les arguments des mystiques, qu'Ibn Khaldûn retourne contre eux – à savoir l'obligation selon eux de recourir à la présence d'un guide spirituel aux côtés de l'ascète dans toute entreprise mystique. Elle est, à notre connaissance, inédite.

[548] *al-mukhtataf*

[549] *majânîn*

[550] Cf. (سائل) du titre : *sâ'il* : en conclusion, l'auteur reboucle sur le titre de l'ouvrage. Il montre ainsi que le *Shifâ'* ne s'adresse pas au cas particulier de l'extatique qui n'est pas le *sâ'il* du *Shifâ' al-Sâ'il* : ce livre ne s'adresse pas aux mystiques du soufisme mais à 'homme moral et aux oulémas qu'il peut venir consulter, s'il le souhaite, pour des conseils sur la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) !

Quelle valeur et quel avantage une relation épistolaire peut-elle bien présenter, dans ce cas ? La partie à décharge, elle-même, n'a eu de cesse, depuis le début des débats, d'affirmer que l'enseignement écrit n'est d'aucune utilité, ni d'aucun profit ! Elle a répété sans relâche qu'aucun aspirant soufi ne doit s'appuyer sur un savoir transmis par les livres, et s'est appliquée à décrire tous les malheurs qui ne manqueront pas de s'abattre sur lui, s'il le fait ! Or, quelle est la différence entre des livres dont les écrits sont à portée de main et une lettre écrite par un aspirant mystique, depuis un pays lointain ? Dans les deux cas, il en va d'une différence de distance, entre un écrit et celui qui le reçoit, soit dans l'espace, pour la lettre entre l'aspirant et son guide, soit dans le temps, pour les livres[547].

II – 2 – 8. 2. 2. 5 : Sur le cinquième argument

Enfin, la partie à décharge s'emploie à expliciter le statut de celui qu'elle appelle « l'extatique ». Pourtant, elle n'est pas sans ignorer qu'envers l'extatique, aucune règle statutaire ne compte. D'après ses propres dires, l'extatique est celui qui a été ravi à lui-même[548] lors de la plongée du regard dans le monde invisible, comme Bulhûl et quantité d'autres soufis devenus littéralement fous à lier[549] après s'être engagés dans ce genre d'ascèse mystique. L'extatique est celui qui a perdu la raison, condition de la responsabilité religieuse : [ayant perdu l'usage de son libre-arbitre], il n'a donc plus aucune possibilité de suivre de règles, ni de directives – ni aucun besoin de le faire, puisqu'il a touché au but et que les directives ne sont qu'un moyen d'atteindre le but, que se propose de rechercher celui qui s'interroge [sur la façon de se perfectionner][550].

L'extatique, arrivé au terme de son ascèse, absorbé par la contemplation des lumières surnaturelles, dérobé à son corps et à son esprit, ne sait plus qui il est, ni ce que sont les textes sacrés, ni ce qu'est la foi, ou la transmission du savoir : il nage, purement et simplement, et sans limite, dans la mer de la connaissance et de la reconnaissance de l'unicité divine, transporté hors des sens et du sensible.

[44b]

خاتمة

خاتمة وتحقيق[551] : مازال يختلج في نظري أن المجذوب فاقد لعقل التكليف[552]، وهو **ادون** مراتب النوع الإنساني، فيكون خارجا عن زمرة المؤمنين بما سقط عنه من التكاليف[553] وبسائر \ سيما[554] العبادات. فكيف يلحق بمراتب أولياء الله يعد منهم كما هو معلوم قديما وحديثا من غير نكير، حتى ألهم الله إلى كشف الغطاء عن ذلك بمنه هدايته[555]. وذالك أن العقل الذي هو سبب\ ناط به لشرع التكليف هو عقل[556] [تدبير] المعاش، وهو قيام الإنسان على معاشه وتدبير منزله[557]، فإن فقد هذا العقل نقص \النقص في ذاته[558] وفي لطيفته الروحانية،كسائر الحمقى والمجانين نزل عن رتبة النوع الإنساني[559]، ولم يكن من الإيمان[560] في شيء فضلا عن الولاية وإن فقد هذا العقل لغرق في بحر الأنوار الإلهية، وقلة تعريج على المحسوسات بما حملت، فلا يضره ذلك، ولا ينزل به عن رتبة النوع، بل تعلو لديه رتبة الإيمان، وتصح له الولاية بما عنده من مشاهدة أنوار المعرفة، وله في حفظ

---

551 *Litt*. Conclusion et *satisfecit* : seule indication de plan de l'auteur qui figure dans le texte original.

552 Litt. : *taklîf* : nous traduisons ce terme récurrent suivant la racine coranique [*lâ* ***tukallafu*** *illâ nafsaka Coran* (**4,** 84) (لَا **تُكَلَّفُ** إِلَّا نَفْسَكَ) « Tu n'es responsable que de ta propre âme » (Ham.)

553 *takâlîf* : l'auteur répète et insiste : même racine que *taklîf*, cf. note préc.

554 Signalons ici aussi la détérioration matérielle de notre manuscrit Pr sur certains mots.

555 Voir début de la *Muqaddima*, dans l'importance accordée par l'auteur à l'inspiration ; il se dit savoir se livrer à « une entreprise entièrement neuve », qui « se place d'un point de vue inaccoutumé » et qu'il espère « d'une grande utilité » (p. 255). Il parlait alors de sa réflexion sur la civilisation et sur l'histoire. Dans *le Livre de la Guérison*, a-t-il eu la même ambition ?

556Cf. *Muqaddima* : « L'intelligence est un attribut particulier de l'âme. C'est un ensemble de connaissances nécessaires qui permettent à l'homme de bien diriger son jugement, et de savoir ce qu'il faut pour sa subsistance et sa vie domestique » (*Pléiade*., p. 355)..

557 Ainsi, il peut également réaliser qu'il doit assurer sa subsistance en vue de l'au-delà et mettre en œuvre les moyens nécessaires dans cet objectif, autrement dit mener l'effort sur soi du combat dans l'âme : « *Si l'homme, pourrait-on dire, est capable de savoir ce qu'il lui faut pour assurer sa subsistance, il ne peut pas se dérober à l'accomplissement de ses devoirs religieux pour bien se préparer à l'au-delà* » (*Muqaddima*, *ibid*., p. 355). Notons la métaphore de la nourriture de l'âme.

558 De façon congénitale [ou par accident] : cette mention est implicite, du fait qu'il ne distingue plus entre les idiots et les fous, alors qu'il dit dans la *Muqaddima*, que les uns ont cette déficience de façon congénitale et les autres par accident (*Pléiade*., p. 355-356)

559 Dans la *Muqaddima*, Ibn Khaldûn dit des fous qu'ils « doivent être classés avec les bêtes » (*ibid*., p. 356). Alors qu'entre les idiots (ou « simples d'esprit »), en l'état de sa réflexion sur ce point, il établissait une distinction. Dans le *Livre de la Guérison*, sa pensée a évolué.

560 Ajout uniquement dans Pr.

Conclusion

[44b]

Nous voici arrivés au terme de notre ouvrage[551].

Une question, depuis toujours, nous hante, au sujet de l'extatique, qui a perdu la raison, condition de la responsabilité légale envers la *charia*[552]. De ce fait, il devrait se trouver relégué au plus bas degré de la condition humaine. En effet, il se tient à l'écart de l'ensemble des croyants : il ne s'acquitte plus de ses responsabilités[553], il ne participe plus aux pratiques[554] religieuses. Comment se fait-il qu'il soit considéré comme l'un des « amis de Dieu », suivant l'appellation qui lui a été donnée, autrefois, et qui est toujours couramment employée aujourd'hui, à son sujet ? Cette question nous a toujours hantés, jusqu'à ce que Dieu, sous Son inspiration**,** nous fasse trouver la réponse, par l'effet de Sa guidée[555].

L'homme est considéré légalement responsable de ses actes, envers la loi divine, s'il est doué de raison – autrement dit : parce qu'il est doué de raison, l'homme[556] est capable de réaliser qu'il doit subvenir à ses besoins et mettre en œuvre ce qu'il faut pour s'en acquitter dans la conduite de sa vie domestique [comme dans sa vie intérieure – *ndt*][557]. Si donc, l'homme se trouve dépourvu de raison par la faute d'une déficience congénitale ou [par accident][558], en son âme, « bienfait divin », comme c'est le cas chez tous les idiots et les fous, alors il descend effectivement au plus bas niveau de la condition humaine[559], et il n'a plus rien en commun, *ni avec la foi*[560], ni, qui plus est, avec la sainteté. En revanche, si l'homme se trouve dépourvu de raison parce qu'il s'est noyé dans la mer des lumières divines, détaché des sens et du sensible, alors il n'en résulte pas pour lui de descendre à un grade inférieur de l'humanité, ni d'en subir aucun tort. Au contraire, le niveau de la foi chez lui s'est élevé, et il est même possible de parler pour lui de sainteté, authentifiée par sa

مقامه - مع سقوط التكاليف وبتر وصوله الحاصل لديه - حكم شرعي غريب[561] اتفق عليه أهل الطريقة المفوض علم ذلك إليهم، فقد قدمنا[562] أن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بمداركهم بعد وجدانها وذوقها[563]، وليس تخفى الأحكام الشرعية في حقهم لالتباسها ولا لخفائها، وإنما هو لأجل خفاء ما تتعلق به من مداركهم الذوقية وإذا حصل لهم الإدراك الذوقي بحال أو وارد أو إلقاء أو غير ذلك علموا كيف يتعلق حكم الله به، وربما يستغرب في حقهم حكم ما، وإنما هو لغرابة متعلق من تلك المدارك الذوقية، فلا يستبعد ذالك عندهم، فهم أعلم بمداركهم، والسعادة أصلها التخصيص[564]. وقد انتهى كلام المتناظرين، وانتهى بنا نحن الكلام لانتهائه[565] . والله يرشدنا إليه، ويدلنا على السعادة بمعرفته، ويهدينا إلى صراطه المستقيم و يجعل أعمالنا خالصة لوجهه، عائدة برضاه من سخطه إنه على ما يشاء قدير[566].

---

[561] *Litt*. *ghurayb* : étranger, inconnu et non pas : « il jouit d'un statut légal extraordinaire » Pérez est dans le panégyrique, ce qui n'est pas l'esprit du texte.

[562] *Litt*. « de la façon que nous avons montrée ».

[563] Les soufis sont les seuls à en juger, car ces perceptions nous échappent et la façon de les juger aussi.

[564] Le bonheur a le mot de la fin, dans ce traité moral.

[565] L'auteur s'arrête ici et de même, notre traduction. Suit une formule de fin du copiste, qui diffère selon les manuscrits ; Pr ne porte aucune indication d'année par le copiste : (ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم \ كمل بحمد الله وحسن عونه وصلى الله على سيدنا محمد [و عبده] وعلى آله وصحبه وسلم أفضل الصلاة \ من بعده وسلم كثيرا وأزكى التسليم والحمد لله رب العالمين) Dans *La Voie et la Loi* : « Ici finit le discours des deux controversistes, et, par le fait même, notre propre discours. Puisse Dieu nous conduire jusqu'à Lui, nous guider jusqu'au bonheur suprême, par connaissance et nous diriger vers Son droit chemin ! Qu'il fasse que toutes nos actions tendent exclusivement à Lui plaire, qu'elles remportent Son agrément et écartent de nous Sa colère ! En tout ce qu'Il veut, Il est le Tout-Puissant »(Pé): cela provient certainement du fait qu'il s'agit d'une composition d'ensemble; pour le manuscrit R2 que traduisait Pérez : « Voici terminé cet ouvrage, par la grâce de Dieu et avec Son aide bienveillante – que Dieu bénisse Notre Seigneur Muhammad, Son Prophète et Son serviteur, ainsi que sa Famille et ses compagnons après lui, qu'Il leur accorde abondamment le salut ! Il a été achevé le lundi vingt-neuf jumâda al-ûlâ de l'an huit cent quatre-vingt-dix (13 juin 1485), Dieu nous en récompense dans Sa générosité ! »(Pé).

[566] *Litt*. C'est Lui le Puissant en tout ce qu'Il veut.

fascination pour les lumières de la connaissance surnaturelle et par sa capacité à les contempler. Ainsi, l'extatique occupe un grade élevé, même s'il n'assume plus aucune responsabilité et s'il rejette les dispositions communes – qui lui sont, certes, inutiles, étant donné qu'il a déjà atteint son but. Il bénéficie d'un statut à part[561] au regard de la loi divine, reconnu par ses pairs dans la voie qu'il a suivie, et selon la connaissance qu'ils en ont. En effet, en l'espèce, les critères d'évaluation des actes, au regard de la *charia*, s'appliquent « comme l'exception qui confirme la règle »[562], quand entrent en jeu la sensibilité mystique (*wijdân*) et le « goût spirituel » [autrement dit, ils ne s'appliquent pas ! – *ndt*][563].

Si la façon de juger l'extatique et ses pairs échappe aux critères d'évaluation des actes, au regard de la loi divine, ce n'est pas en raison des bizarreries extérieures des soufis, ni parce que l'on ne parvient pas à les comprendre, mais en raison du caractère insaisissable des perceptions du « goût spirituel » [qui les pousse à agir, ou à s'exprimer comme ils le font – *ndt*]. C'est pourquoi, les soufis savent mieux que personne comment porter le bon jugement sur ce qui leur arrive en matière d'état spirituel, d'inspiration, de suggestion brusque, ou de toute autre chose de ce genre. Les jugements qu'ils se portent entre eux, d'adeptes à adeptes, parfois, peuvent nous sembler étranges. Mais cela s'explique par les secrets qui les motivent, dans leurs jugements : les perceptions du « goût spirituel ». Qu'on ne les en blâme pas : ils sont les mieux placés pour connaitre ce genre de perceptions.

En fin de compte, la voie du bonheur n'est-elle pas propre à chacun ?[564]

Ici s'achèvent les débats à charge et à décharge qui ont servi de trame à nos développements et par-là même, s'achèvent également nos propos[565]. Prions Dieu de nous conduire jusqu'à Lui, en nous guidant vers le bonheur suprême grâce à Sa connaissance ! Puisse-t-Il nous mettre sur Son droit chemin ! Que nos actions ne s'accomplissent que pour Sa Face, en recueillant Son agrément et en évitant Son courroux ! C'est Lui, le grand Ordonnateur[566].

II
COMMENTAIRE

« Ceci est tout aussi vrai que le fait que vous parliez »[1]

[1] *Coran* (**51**, 23) {إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ} *Innahu laḥaqqun mithla mâ annakum tanṭiqûn.*

<u>Introduction : Le génie du *Livre de la Guérison*</u>

(Shifâ' al-Sâ'il li-tahdhîb al-maSâ'il : *La guérison du questionneur pour l'affinement de l'esprit et des mœurs)*

Nous invitons à (re)découvrir un ouvrage rare sur le bonheur et le sens de la vie, un traité de sagesse (*ḥikma*) que nos travaux consistent à commenter et retraduire[2] : le *Livre de la Guérison*[3] du grand sage médiéval d'origine tunisienne Ibn Khaldûn[4]. Nous présenterons la méthodologie et la découverte du nouveau manuscrit que nous traduisons (**Partie I** de ce commentaire). Puis, nous analyserons les apports de ce manuscrit ainsi que la façon dont ce chef-d'œuvre de l'histoire des idées donne une approche inédite de la loi morale divine et du rôle des oulémas, aux implications à la fois culturelles et sociales, en islamologie et en histoire des idées (**Partie II**), mais aussi en philosophie et en sciences humaines, dans sa réflexion morale sur le langage, le comportement, l'âme et l'unicité – ce qui sera l'objet de notre discussion (**Partie III**). L'apport de notre Thèse tient, tout d'abord, à la mise en lumière d'un nouveau manuscrit de grande valeur, conservé à Princeton, dont nous montrerons qu'il offre la meilleure leçon du maigre corpus de deux autres manuscrits publics déficients et lacunaires, dont l'un, en sus, est déclassé[5]. Ensuite, notre traduction apporte un accès plus aisé au lecteur grâce à une compréhension facilitée et à un plan revu, en deux parties (contre cinq ou six selon les éditeurs arabes et les traducteurs[6]). Notre apport le plus significatif est **notre éclairage sur le message du *Livre de la Guérison*, qui porte sur le travail sur soi et la lutte (*jihâd*)[7] pour l'élargissement de l'intériorité, au sens moral, par l'application des règles de sagesse, rationnelles et compréhensibles par tous, de la loi morale divine.** Ce combat sur soi (*jihâd al-nafs*), Ibn Khaldûn le fait remonter à la lutte interne que menaient les « pieux ancêtres »[8] de l'islam.

---

2 « **L'esprit de finesse khaldounien dans le *Livre de la Guérison*** (*Shifâ' al-Sâ'il li-Tahdhîb al-maSâ'il*), traité sur l'intériorité de la *charia* et le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) selon la loi morale (*fiqh al-bâṭin*), commentaire et traduction du nouveau manuscrit de Princeton. »

3 ***Shifâ' al-Sâ'il li-tahdhîb al-maSâ'il*** « La guérison du questionneur pour l'affinement de l'esprit et des mœurs » Nous gardons le singulier de « guérison » inspirée du *Coran* « descendu à titre de guérison (*Shifâ'*) » *Coran* (**17**, 82).

4 Tunis, 1332 - Le Caire, 1406. Historien, philosophe, « sociologue » avant l'heure**,** son chef-d'œuvre est *la Muqaddima* du *Kibab al-'Ibar* traduite en français par Slane, V. Monteil et A. Cheddadi.

5 Conservés à Rabat, que nous appelons R1 et R2.

6 En français : IBN ḤALDŪN, *La Voie et la Loi ou Le maître et le juriste*, René PÉREZ (trad.), Arles, 1991, Actes Sud, 2010 ; en anglais : Thèse de PhD de Philosophie de 1989 de Y. Adal, publiée en 2017.

7 Dans ce Traité, [*al-nafs*] est souvent implicite : *jihâd [al-nafs] litt.* « combat dans l'âme ».

8 Le terme *salaf* désigne chez Ibn Khaldûn les trois premières générations de musulmans appelées : les Compagnons, les Suivants, et les Suivants des Suivants.

Si nous attribuons à ce texte, dès l'introduction, la qualification de « génie », c'est en réaction aux avis émis à son sujet avant ce jour, dont nous montrerons, dans les pages qui suivent, en quoi notre thèse diffère. En voici les points principaux :

Tout d'abord, ce Traité est-il vraiment d'Ibn Khaldûn ?

Même si les spécialistes[9] attribuent désormais cette œuvre à Ibn Khaldûn, certains continuent à laisser planer le doute[10]. Nous apporterons des éléments nouveaux, découverts au cours de nos travaux, confirmant que la *Muqaddima* et le *Livre de la Guérison* sont bel et bien écrits par une même main. L'un de ces éléments apporte ce que nous considérons comme **une forme de signe autographe.**

L'importance de ce texte est-elle vraiment « mineure » ?

Il a été dit de ce texte qu'il serait « mineur », et « d'un genre conventionnel »[11]. Nous ne le pensons pas ! Au contraire, nous discuterons en quoi **cet ouvrage est selon nous susceptible de créer une véritable onde de choc dans la *charia* et le droit musulman (*fiqh [al-ẓâhir]*), par l'expression que nous traduisons par : la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâtin*)**[12]. Il se révèle précurseur dans des réflexions qui feront leur chemin au fil des siècles. L'approche morale de la *charia* et du rôle des oulémas trouve, encore de nos jours, un écho bien loin d'être dépassé, en dépit des siècles et des continents qui nous séparent de la rédaction de ce Traité ! Nous verrons ce qu'il est susceptible d'apporter au débat d'idées qui a lieu, en France, sur ce que certains appellent « l'islam de France » ou « l'islam en France », et la formation des imams. Le grand public, entend parler de la *charia* et du *jihâd* d'une façon que notre auteur jugerait incorrecte – puisqu'elle l'était déjà, à son époque, d'après lui. Ibn Khaldûn reprend dans le *Livre de la Guérison* les critiques qu'il adressait dans *la Muqaddima* à ses pairs, « la plupart des théoriciens » et des « grands théologiens »[13]. **Il leur reproche leur manque de finesse envers la religion dans leur vision monolithique de la croyance**, qui en reste aux formes extérieures, sans entrer dans les niveaux de la foi d'où dépendent les degrés du bonheur, ici-bas et dans l'au-delà, selon les dispositions permanentes que les actes laissent en l'âme. Dans ce Traité, le *jihâd* n'est pas celui dont font écho les médias en France, à l'heure actuelle, appelé en arabe le « petit » *jihâd*, à savoir la guerre sainte contre des ennemis extérieurs. Le *jihâd* dont parle *Livre de la Guérison* s'appelle en arabe, le « grand » *jihâd*, à

9 Dont, entre autres, Majid Fakhry et Nelly Amri.

10 *Encyclopédie de l'islam*, article sur Ibn Khaldûn par M. Talbi.

11 Mâǧid FAKHRY, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Cerf, Patrimoines islam, 1989, p. 352.

12 Cette expression (à notre connaissance inédite) n'est pas traduite dans *La Voie et la Loi* (cf. *supra*)

13 *Muqaddima,* Pléiade, pp. 891-897.

savoir la guerre intérieure contre les ennemis que sont, par exemple, nos passions et l'égo, que combat la loi morale divine. Les ouvrages sur le « grand » *jihâd*, le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) selon la loi morale divine, sont peu nombreux. À vrai dire, nous n'en avons trouvé aucun, qui ne soit pas classé dans le soufisme, ou qui ne lui soit pas rattaché. À l'époque de notre auteur, ils n'étaient pas nombreux, non plus : hormis le présent ouvrage, le *Livre de la Guérison*, objet notre thèse – hormis le sien, donc – Ibn Khaldûn ne cite que des ouvrages qui sont classés dans la mystique musulmane, le soufisme, ou qui lui sont affiliés. C'est pourquoi, selon nous, le *Livre de la Guérison* est unique en son genre, parce qu'il parle du combat dans l'âme comme aucun autre ouvrage, à l'époque de notre auteur et encore à la nôtre, ne le fait : l'effort sur soi purement moral, selon les règles de la loi morale divine.

Il n'existe tout bonnement pas de rubrique « loi morale » (*fiqh al-bâṭin*) venant s'affirmer face au droit musulman (*fiqh*) comme son autre « moitié ». Quand on évoque la *charia*, c'est sans distinguer entre l'extériorité (le droit, *fiqh*) et l'intériorité (la loi morale, *fiqh al-bâṭin*). Et quand on parle de travail sur soi, on bascule très vite dans la mystique et le folklore, à l'image des Derviches Tourneurs connus pour leurs danses extatiques et leurs longues tuniques qui virevoltent. Nous verrons en quoi Ibn Khaldûn opère sa propre « revivification » des sciences de sa religion[14], par la revalorisation de la mission des oulémas dont, il ne faut pas l'oublier, il fait partie[15] ! Le grand élan de ce Traité, signe de son génie, consiste à initier une jurisprudence basée non pas sur le droit (*fiqh [al-ẓâhir*]) mais sur la loi morale (*fiqh al-bâṭin*). Le *Livre de la Guérison* fait jurisprudence, pour la première fois, non pas en droit, mais en matière de loi morale.

Ce traité est-il une *fatwa* ?

Les considérations qui précèdent nous amènerons à donner notre avis sur la qualification de *fatwa* de ce Traité[16]. **Non, ce Traité n'est pas une *fatwa*.** En effet, nous montrerons comment la grande différence entre les deux types d'avis émis par les oulémas, dont les juges musulmans et les imams, se situe dans le caractère obligatoire et contraignant de ceux émis sur la base du droit (qualifiés de *fatwas*, susceptibles d'énoncer des sanctions pouvant aller jusqu'à la peine de mort), alors que ceux émis sur la base de la loi morale sont voués à rester consultatifs. Le *Livre de la Guérison* est le premier ouvrage – à notre connaissance – à proposer sur le plan aussi bien théorique que pratique, un

---

[14] Nous ne partageons pas l'avis de René Pérez qui qualifie ce Traité de « copie » (Pé, op, cit, p. 270, note 59) du célèbre ouvrage *Revivification des sciences de la religion* (*Iḥyâ' 'ulûm ad-dîn)* de Ghazâlî (m.111

[15] Il y avait à son époque quatre grands cadis au Caire (un par école juridique), Ibn Khaldûn pour l'école malikite ; il s'agit de la plus haute charge qu'un musulman de son époque puisse espérer

[16] Pérez, *op. cit*. 4ème de couv

ensemble de dispositions destinées à servir d'exemple aux imams, et aux oulémas, en général, sur les avis à rendre d'après la loi morale divine et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*).

D'où la question : les oulémas ne sont-ils vraiment que des « juristes » ?

Le sous-titre de *La Voie et la Loi* forgé lui aussi et intitulé « *le maître et le juriste* » laisse entendre (ce que le traducteur affirme d'ailleurs dans ses notes) que les oulémas ne seraient que des « juristes » ayant besoin de s'adjoindre les services des « maîtres » soufis, pour la partie qui échapperait à leur mission. Or, nous le verrons, ce n'est pas ce que dit l'auteur ! Selon lui, **les oulémas doivent maîtriser ce qu'il appelle « les deux parties » de la loi divine qu'il qualifie de « moitiés »,** à savoir non seulement le droit et sa jurisprudence (*fiqh [al-ẓâhir]*), ce qui fait d'eux des « juristes », mais aussi la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) qu'il appelle la part « la plus importante », car c'est elle qui les rend, précisément, « héritiers des prophètes »[17]. Au-delà de cette mission, conforme à l'orthodoxie de la loi divine, et qui entre dans les attributions des oulémas, le rôle du guide soufi censé conduire le novice à la levée du voile, est jugé hétérodoxe par Ibn Khaldûn.

Ce traité peut-il être qualifié de « traité mystique » ?

Du caractère jugé hétérodoxe de la levée du voile et de la mission charismatique du guide soufi entre les mains duquel le novice doit se remettre corps et âme, nous montrerons que **c'est improprement que ce texte a pu être qualifié de « traité mystique », alors qu'il est un traité moral sur le bonheur et le sens de la vie !** Il prône l'élargissement de l'intériorité par le travail sur soi du combat dans l'âme au sens de la loi morale divine, afin d'agrandir le champ d'action du libre-arbitre – et non pas l'annihilation de toutes les capacités humaines du novice de l'ascèse mystique qui s'en remet à son maître soufi « comme le cadavre entre les mains du laveur de morts » dans l'espoir d'atteindre la vision de la Face de Dieu dès ce monde par la levée du voile. Nous verrons en quoi Ibn Khaldûn se révèle sans concession envers les pratiques mystiques du soufisme qu'il juge terriblement risquées, quand il ne les voit pas relever, ni plus ni moins, de la pensée magique, ou de la chasse aux trésors, qu'il condamne, l'une comme l'autre. Il estime les théories du soufisme encore moins utiles que celles des philosophes de la *falsafa*[18] dont elles s'inspirent, et qui ont le mérite, au moins, dit-il, de reposer sur des raisonnements rationnels. Ce même argument figure dans les deux ouvrages de l'auteur, révélateur de l'aller-retour de sa pensée, que nous relevons à maintes reprises. La *falsafa* « *n'a qu'un*

[17] Selon la tradition suscitée au grade jugé « faible » mais qu'Ibn Khaldûn semble reconnaître : cf. *supra*.

[18] Philosophie arabo-musulmane d'inspiration grecque ; Platon est cité dans ce Traité et dans la *Muqaddima* à l'appui d'une même idée, citation non relevée, ni par A. Cheddadi ni R. Pérez, que nous analyserons selon ses ressemblances et ses différences dans les deux ouvrages (cf. *supra*.)

seul fruit, que je sache : celui d'aiguiser l'esprit pour la présentation ordonnée des preuves et des arguments, ce qui permet d'acquérir une aptitude à faire des démonstrations bonnes et correctes. »[19] Mais du bonheur des philosophes rien ne prouve qu'il soit le meilleur, ni le seul possible. Il ne représente, au mieux, « *qu'une partie des plaisirs qui sont inclus dans le bonheur situé au-delà et que le Législateur nous a promis si nous nous conformons* ***aux actes et aux conduites morales*** *qu'il nous a ordonné d'accomplir* »[20]. De ce bonheur, la *Muqaddima* dit que « *c'est quelque chose que personne ne peut concevoir* » et le *Livre de la Guérison* ajoute : « *et que l'on ne peut exprimer par les mots du langage* ».

La figure de philologue avant l'heure, l'une des grandes oubliées de ce texte

Nous verrons comment ce que dit Ibn Khaldûn, dans ce Traité, sur la faculté de parler (*naṭaqa*) et l'*amâna*, permet de tisser un lien tout-à-fait remarquable entre ce qui s'appelle aujourd'hui l'appareil phonatoire (ou l'appareil vocal) et une autre entité fonctionnelle du corps humain, appelée dans ce Traité « l'appareil de l'âme », ou « le bienfait divin » (*laṭîfa rabbâniyya*) et assimilée, dans une exégèse coranique originale, à l'*amâna*. Nous verrons comment, dans ce Traité, l'appareil de l'âme, tout comme ce que décrivent aujourd'hui les linguistes de l'appareil vocal, « utilise des structures qui en soi, dans leur fonction première, ne sont pas particulièrement orientées vers la mission supérieure qu'elles assurent quand elles s'associent pour la mener à bien »[21]. **Dans un cas, cette mission supérieure est le langage et dans l'autre, la morale**. Dans le cas du langage, l'entité fonctionnelle qui permet de le mener à bien est l'appareil vocal. Dans le cas de la morale, l'entité fonctionnelle qui permet la mener à bien est l'appareil de l'âme, « bienfait divin », ou l'*amâna*, ce qui, dans ce Traité, désigne la même chose.

La figure du philosophe de la religion et de la morale

La réflexion sur l'âme est l'autre grande oubliée du *Livre de la Guérison* – avec les réflexions sur le langage que nous venons d'introduire. Ce que *La Voie et la Loi* traduit par « principe subtil d'origine seigneuriale », laissant croire à un concept un peu fumeux, est en fait tout bonnement l'âme – mais l'âme comme nous ne l'avions jamais vue, sous la forme non pas d'un « principe » (concept forgé) mais d'un « appareil » formé de quatre « organes », quatre structures affectées à titre individuel à d'autres missions dans le corps humain mais qui, tout comme pour l'appareil vocal avec le langage, s'associent pour mener à bien une mission supérieure, la morale. Il s'agit du cœur (*qalb*), de l'esprit (*rûḥ*),

[19] *Muqaddima*, *op. cit*. p. 1042.

[20] *Ibid*. p. 1040.

[21] *Cairn*.

de l'intellect (*'aql*) et de l'unicité de la personne morale, le « soi », qui prend dans ce Traité le sens de « l'unicité de l'être » (*nafs*)[22]. **L'appareil (*âla*) de l'âme, le « bienfait divin », doit « guérir » des « maladies »[23] qui le troublent, autrement dit : les troubles de l'âme.** La « guérison » du *Livre de la Guérison* se rapporte à la guérison de ce qui trouble l'appareil de l'âme, bienfait divin. « Laisse de côté ce qui te trouble et va vers ce qui ne te trouble pas »[24] dit une tradition citée plusieurs fois dans ce Traité. Une autre, elle aussi célèbre[25], précise que seul l'intéressé est à même de savoir ce qui le trouble ou ce envers quoi son âme est en paix – et ce, « en dépit de toutes les consultations juridiques » que les oulémas pourront lui donner en se basant sur le droit et sa jurisprudence (*fiqh*).

La voie de la guérison de l'âme dans le lien entre paix intérieure et extérieure

La paix de l'âme chez notre auteur signifie l'absence de trouble intérieur : nous verrons que c'est dans la paix (autrement dit dans l'absence de trouble) que l'âme trouve sa « guérison », et la voie du bonheur, dans l'accord (*ittifâq*) à trouver entre l'intériorité et les formes extérieures. Implicitement, la force du lien entre formes extérieures et intériorité (une force puisée dans la conscience religieuse de l'islam placée dans le pacte originel du port de la charge morale de l'*amâna*)[26], et par l'exigence, elle aussi très forte, de mener une vie active en société (en disqualifiant toute forme de monachisme, auquel est assimilée la vie recluse en confrérie des adeptes de la mystique soufie), laisse supposer l'existence d'un lien entre paix intérieure et extérieure, dont on pourrait établir le prolongement entre paix morale et paix sociale – même si l'aspect social et politique de l'*amâna* n'est jamais évoqué dans ce Traité. L'un des axes qui aurait pu être le nôtre, dans le commentaire, est la conséquence de la guérison à laquelle appelle le *Livre de la Guérison* dans la façon dont elle dépasse la personne de l'individu En effet, **la paix de l'âme (l'absence de trouble intérieur) a besoin, pour se réaliser dans la fidélité au pacte de l'*amâna*, du contexte propice de la paix sociale et politique, autrement dit, de l'absence de trouble extérieur**. « *Par nature, l'homme peut connaître les lois de l'univers et s'en servir pour le mettre à son service* »[27]. La responsabilité morale de l'homme est totale – dans un aller-

---

22 « Cet appareil (*âla*) qui désigne l'âme, bienfait divin (*latîfa rabbâniyya*), est désigné par le Législateur, tantôt par l'esprit (*rûḥ*), ou par le cœur (*qalb*), ou par l'intellect (*'aql*), ou encore par l'unicité de l'être (*nafs*), même si ces termes renvoient à d'autres sens dans d'autres contextes […]. Peut-être est-ce le bienfait divin que le Législateur appelle la charge morale (*amâna*) » [7b]

23 La métaphore est d'origine coranique : cf. *Coran* (**8**, 49), (**33**, 12)…

24 Tradition qui figure parmi les *Quarante* de Nawawi.

25 Rapportée elle aussi dans les *Quarante*.

26 Dans son exégèse morale inédite du *Coran* (**33**, 72) Ibn Khaldûn interprète la conscience religieuse de l'islam sur un autre verset, par rapport aux auteurs à vocation mysticisante qui privilégient *Coran* (**7**, 172) dont Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie islamique*, p. 24. Nous en ferons l'analyse.

27 [26b]

retour entre le monde mis à son service pour honorer le pacte et sa propre personne chargée de l'honorer. Elle se concentre *in fine* dans les actes du comportement, et plus encore, dans les intentions qui poussent à agir et l'accord (*ittifâq*) avec les gestes. Cet accord est le plus parfait à l'étape la plus haute du combat dans l'âme, la station de l'excellence du comportement (*iḥsân*) d'obligation personnelle pour les prophètes et les plus méritants. C'est la voie royale (*jâdda*) du *Coran*. Quant au commun des mortels, il a pour devoir moral d'emprunter la voie royale de la loi divine, la *charia*, en s'élevant à la station de la foi (*imân*) pour, en quelque sorte, faire passer sa soumission (*islâm*) à Dieu, du corps à l'âme – ou, plus exactement, pour que les deux s'harmonisent en concluant un pacte : le fameux accord entre les intentions et les gestes, décrit en termes d'alignement (*muḥâdhât*) sur la Vérité. **Nous établirons que le génie de ce Traité tient à son interprétation du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) par la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) selon une exégèse inédite du *Coran* et du pacte originel de l'*amâna*, décliné au quotidien, en tout acte, dans l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes, alignés sur la Vérité, sous l'œil scrupuleux de la conscience morale (*wara'*)**. Nous verrons comment l'homme devenu moral récolte le double bénéfice d'un tel « réveil » de l'âme, d'un tel sursaut de conscience, dans une sorte de stratégie gagnant-gagnant, où récolter l'un fait aussi récolter l'autre : les « deux parts » du bonheur, la « belle part ici-bas » et la « belle part dans l'au-delà ». Nous analyserons les implications par rapport à la conception du « corps-obstacle » des mystiques et des philosophes : le corps n'est plus un écran dont il faut se débarrasser, mais un partenaire à la tenue de l'accord par lequel l'âme remplit sa mission.

L'ésotérisme se trouve-t-il dans les textes ou en soi-même ?

C'est sur la portée de cet accord que nous souhaitons axer notre commentaire, dans la partie consacrée à notre discussion, pour révéler ce que le génie de ce Traité implique par rapport à **l'intériorité (*bâṭin*) de la loi divine, qui n'est pas un prétendu sens caché ésotérique inaccessible au commun des mortels** et que seuls les mystiques soufis seraient en mesure de décoder par le biais de théories censées, par exemple, percer le « secret des lettres ». Ibn Khaldûn passe au crible les théories du soufisme, sans en épargner aucune. Il les décortique soigneusement et les démonte point par point – ce qui a peut-être abusé ceux qui classent ce Traité dans le soufisme, parce qu'ils ne l'ont que survolé, ne voyant en lui qu'un lexique regorgeant d'expressions de la mystique. Le but sera de départager le vrai du faux – principe à la base du discernement (*furqân*) dont procèdera la guérison (*shifâ'*). D'un point de vue purement lexical, cela consiste à départager les fausses expressions des vraies, en redonnant à ces dernières leur vrai sens, d'ordre moral. Ibn Khaldûn fait le tri, dans les expressions que le soufisme a remixées « à sa sauce ». Il isole celles issues de la *falsafa*, qu'il abandonne définitivement, et celles issues des textes de l'islam, dont il n'est

pas question de les abandonner – puisqu'il en reconnait la légitimité religieuse – mais de les « réexaminer » pour en redonner le véritable sens, d'ordre moral et non pas mystique. La purification du travail sur soi, pour redevenir purement moral, passe par une purification du lexique, qui doit abandonner toute connotation mystique. La symbolique n'est pas épargnée. Nous en analyserons plusieurs exemples.

Le testament moral d'un grand esprit

En nous aidant, en tant que de besoin, de son œuvre-phare, la *Muqaddima*, nous tâcherons de comprendre ce qui a poussé Ibn Khaldûn à concevoir l'ovni littéraire du *Livre de la Guérison*. L'objet de nos travaux n'est pas de comparer les deux ouvrages. Pourtant, d'après les éléments que nous avons pu recueillir, force sera de constater que dans cette œuvre écrite à la fin de sa vie, l'auteur entend remédier à ce qu'il n'aura pas pu développer, à titre personnel, dans le monument à visée scientifique qu'est la *Muqaddima*.

Arrivé au terme de son existence, le sage Ibn Khaldûn se retourne derrière lui. Il fait le bilan des questions qui l'ont toujours « hanté », dont une, en particulier, pour laquelle Dieu lui fait enfin l'ultime grâce de lui révéler la réponse**. C'est « sous Son inspiration »**[28] **que le grand sage nous livre cette réponse, afin de préciser « ce qui doit être bien compris »**[29] **pour gagner le bonheur** – et qui constitue l'aspect peut-être le plus intemporel et le plus profond de ce Traité. Par son interprétation des « deux versants » de l'âme, ce Traité apporte ses lumières sur un point crucial de la pensée humaine : la différence entre ce que l'homme possède, en lui, *a priori* dans son intériorité (*bâṭin*) et ce qu'il découvre *a posteriori* à l'extérieur de lui (*ẓâhir*) – une différence délicate à comprendre, qui a toujours parue **«** très peu claire, même chez des penseurs de métier »[30].

Ainsi espérons-nous contribuer à mettre en évidence le génie de l'œuvre rare et méconnue qu'est *Le Livre de la Guérison* d'Ibn Khaldûn.

---

[28] *Livre de la Guérison*, Conclusion. C'est cette question, nous le verrons qui est la grande question de ce Traité et non pas la polémique andalouse évoquée par l'auteur dans son introduction et qui, selon nous, lui sert de prétexte pour le développement de sa pensée – un genre de prétexte qu'affectionnent les auteurs de cette époque. Nous ne partageons donc pas l'avis du précédent traducteur repris par certains spécialistes khaldouniens (dont A. Cheddadi) qui méconnaissent cet usage et prennent au pied de la lettre cette polémique ! Ce Traité décline cet usage de façon inédite, étant donné que le prétexte de la polémique andalouse servant au développement de ses idées, n'est pas seulement utilisé, par l'auteur, dans son introduction ! S'agissant d'une polémique entre deux parties, à charge et à décharge, il s'en sert aussi comme trame aux décisions qu'il rend sur la base de la loi morale afin de leur donner des allures de jurisprudence morale (*fiqh al-bâṭin*) comme s'il s'agissait de véritables jugements ! Il s'agit d'une forme d'innovation d'un procédé littéraire, intéressante à étudier aussi sur le plan de la création littéraire.

[29] *Muqaddima*, Pléiade, p. 896. Les points de ce Traité évoqués aussi dans la *Muqaddima* entrent dans ce dont l'auteur dit dans la *Muqaddima* que cela « doit être bien compris ». C'est donc pour bien les faire comprendre qu'il a entrepris, aussi, pensons-nous, la rédaction de ce Traité. Nous le monterons.

[30] *Critique de la Raison pure* Emmanuel Kant (1724 - 1804) AK, III, 545, p. 680.

I – L'un des chefs-d'œuvre de l'histoire des idées et des sciences de l'islam

I – 1 : Cadre de recherche, méthodologie et obstacles rencontrés

I – 1. 1 : Motivation personnelle et cadre de recherche

A) Le cadre de recherche

IBN KHALDÛN ET SON ŒUVRE

Ibn Khaldûn[31] est l'un des plus grands penseurs de l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane, à la fois célèbre (surtout dans les pays du Maghreb où, à l'instar d'un Molière, dans chaque ville, une école ou une rue porte son nom) et méconnu (sa pensée fait l'objet, encore aujourd'hui, de controverses, en Occident comme au Maghreb). Son œuvre la plus connue est la *Muqaddima* (ou *Prolégomènes*) qui compte plus de mille pages, ouvrage qui fait de lui l'historien des civilisations, précurseur de la sociologie avant l'heure. Certains le considèrent comme un philosophe[32]. Pour écrire le *Livre de la Guérison*, Ibn Khaldûn prend la plume en tant que grand cadi malikite du Caire, fonction qu'il a exercée à partir de l'âge de cinquante ans, jusqu'à sa mort. Il est mort en grand homme, non seulement par ses qualités de savant et d'érudit, d'homme de science et d'enseignement, d'homme d'état et de fin diplomate, d'éminent historien et de grand penseur, précurseur en sciences humaines, qui font de lui littéralement un véritable génie, mais aussi et surtout, dirions-nous, il est mort en grand parmi les oulémas – puisque la fonction de grand cadi du Caire équivalait à la plus haute dignité à laquelle pouvait aspirer un musulman de son époque. Il est mort au cours de sa sixième nomination en vingt-cinq ans, en pleine écriture du *Livre de la Guérison*, alors qu'il avait porté ses ultimes notes de

[31] Né à Tunis le 27 mai 1332 (1er Ramadan 732), mort au Caire le 17 mars 1406 (26 Ramadan 808)

[32] Platon a ses faveurs : cf. la citation de Platon dans ses deux ouvrages. Pour certains spécialistes, Ibn Khaldûn est « un philosophe de l'histoire » (B. Himmich). Les figures du philosophe du langage et du philosophe de la morale et de la religion sont très prégnantes dans ce Traité, comme nous le verrons.

relecture aux manuscrits tardifs de la *Muqaddima,* dont un paragraphe présent presque mot pour mot[33], dans le *Livre de la Guérison* – découverte qui fournit enfin des éléments probants de paternité (et de datation), venant s'ajouter aux autres marques de paternité commune que nous relevons entre ses deux ouvrages. La pensée d'Ibn Khaldûn occupe une place à part dans l'histoire des idées de la civilisation arabo-musulmane.

DOCTORAT LINGUISTIQUE, LITTÉRATURE, CIVILISATION (HISTOIRE DES IDÉES) ARABES

Le cadre propice à l'épanouissement de notre motivation, et l'accompagnement nécessaires à nos recherches, ont été trouvés auprès de notre Directeur de Thèse, qui nous a encouragés et soutenus au long de notre parcours, à l'Université Lumière Lyon 2 notre établissement de tutelle, au sein de l'école doctorale 3LA (Lettres Langues Linguistique Arts) et à l'ENS de Lyon, où se trouve notre laboratoire de Recherche (ICAR)[34]. Leur soutien a été déterminant, grâce à la mise à disposition d'un bureau au sein du Laboratoire ICAR dans les locaux de l'ENS de Lyon, qui nous a facilité la tâche.

L'université Lumière Lyon 2 et l'ENS de Lyon

Outre nos déplacements à l'étranger et principalement au Maroc, là où nous avons appris l'existence du nouveau manuscrit de Princeton (ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant qui lui est consacrés**)** nos recherches se sont déroulées à l'Université Lumière Lyon 2, notre établissement de tutelle et notre école doctorale 3LA (Lettres Linguistique Arts), ainsi que dans les locaux de l'ENS de Lyon où est situé notre laboratoire de recherche ICAR – sans oublier les grandes bibliothèques lyonnaises, dont la bibliothèque Chevreul où, grâce au système de prêt interbibliothèques, nous avons pu nous procurer la thèse anglophone de Youma Adal[35], qui nous a été prêtée par l'Université de Strasbourg, ni bien sûr la bibliothèque Diderot, où tout a commencé ! En effet, c'est à la bibliothèque Diderot que nous avons trouvé pour la première fois le *Livre de la Guérison*, quand il s'appelait encore *La Voie et la Loi*. Nous n'avons su que penser de ce livre, quand il a atterri presque par hasard entre nos mains, dixième des dix ouvrages que nous avions le

---

33 Hormis quelques différences et surtout une phrase qui signe la paternité du *Shifâ'* (cf. *supra*, annexes)

34 ICAR : Interaction, Corpus, Apprentissage, Représentations. « Le laboratoire ICAR se caractérise par des activités scientifiques pluridisciplinaires en linguistique et en didactique focalisées sur l'analyse multidimensionnelle des usages de la langue en interaction et dans le texte, appréhendée de manière outillée sur de grands corpus de données orales interactives et textuelles » source : icar.cnrs.fr. Au sein des équipes de ce laboratoire de recherche, nous sommes rattachés à **l'équipe Sens et Textualité**, équipe qui a porté plusieurs noms au fil de nos années de doctorat : (cédilles, lanDes) et qui « s'inscrit à l'interface de la linguistique descriptive (français, arabe, anglais, allemand) et de la sémiotique, de l'informatique linguistique et de la linguistique de corpus ». Notre travail sur les manuscrits anciens et la découverte du nouveau manuscrit de Princeton, se rattache spécifiquement à cette activité en ecdotique et en linguistique – même si nous attachons une importance particulière également à l'histoire des idées.

35 La traductrice anglaise de ce Traité, objet de sa thèse de Phd de philosophie de 1989 : cf. *infra* et *supra*.

droit d'emprunter, ce jour-là. Depuis, nous n'avons eu de cesse de vouloir démêler le vrai du faux, à son sujet !

Les supports, logiciels, formations de l'École Doctorale 3LA et du Laboratoire ICAR à l'ENS de Lyon et à l'Université Lumière Lyon 2

Soulignons le soutien logistique et les formations dont nous avons bénéficié : formation au logiciel de bibliographie Zotero, au traitement de texte, à la présentation de « Ma thèse en 180 secondes », ateliers de traduction et séminaires de Doctorants. En complément des sites déjà évoqués, saluons ceux qui nous ont permis de mener nos recherches, les sites de la bibliothèque Diderot, de l'*Encyclopédie de l'Islam,* entre autres.

B) Une motivation personnelle réelle et sérieuse

Sans motivation personnelle réelle et sérieuse pour notre sujet, nous ne pensons pas que nous aurions réussi à mener à terme un projet au départ aussi ambitieux – et incertain. « Appliquer au sujet de mes travaux le sujet de ma propre passion » : voilà en quoi a consisté notre recette miracle s'il en est.

UN PASSIONNANT TRAVAIL D'ENQUÊTE

Dans nos travaux de recherche, nous n'avons jamais rien lâché, utilisant tous les moyens à notre disposition pour révéler le véritable enjeu d'un sujet au départ improbable. Nous avons mené nos recherches en interrogeant les sites spécialisés et les moteurs de recherche, ce qui nous a permis de consulter les archives de l'Université de Louvain, et d'accéder au contenu du mémoire de Master d'un étudiant de 1989, Éric Chaumont, consacré à la toute première traduction française de ce Traité. Il s'agit d'une traduction partielle basée sur des photocopies de l'édition Ben Tawit de 1957, qu'Éric Chaumont a bien voulu nous confier quand nous l'avons rencontré en 2015 à Aix-en-Provence, avant de mettre la main sur des exemplaires originaux de cette édition épuisée en nous rendant au Maroc à la bibliothèque *Quarawiyyine* de Fès. Nous n'avons eu de cesse de parler de notre projet autour de nous, sans relâche, à nos collègues et à nos professeurs, jusqu'à ce que l'un deux nous amène de sa collection privée un exemplaire de l'autre édition arabe historique, du Père Khalifé, de 1959, incomplète et déclassée – avant là aussi que nous en trouvions un exemplaire à la *Quarawiyyine* de Fès, ainsi que nous allons l'expliquer. Nous avons consulté assidument les archives des bibliothèques publiques françaises, jusqu'à mettre la main sur le mémoire de PhD (Doctorat anglophone) de Philosophie à l'Université de l'Indiana, soutenue par Youmna Adal en décembre1989, dont la bibliothèque de Strasbourg détenait une copie. Grâce au prêt interbibliothèques, nous avons faire venir

cette copie à la bibliothèque Chevreul à Lyon, et ce, avant de nous procurer à Londres sa réédition en 2017 sur les conseils d'Éric Chaumont avec lequel nous avons entretenu une relation épistolaire jusqu'à la veille de sa mort, en septembre 2021. Nous lui rendons hommage, lui qui a consacré sa vie à ce livre, qu'il a été le premier à traduire dans une langue européenne. Youmna Adal, sous son nom marital Özer a édité ses travaux de doctorat trente ans après, à l'identique, sans mention du manuscrit de Princeton, dont l'existence était pourtant connue, accessible en ligne à qui voulait bien se donner la peine de le chercher. Il s'agit de la première – et la seule – traduction anglaise de ce Traité.

L'AMOUR DE L'HISTOIRE DES IDÉES

Au fil de nos travaux, notre motivation n'a fait que se renforcer. Nous avons vu l'occasion de renouer avec notre passion première, la philosophie, dans le positionnement du Doctorat LLCE (Langue, Littérature, Civilisation Étrangères), qui nous convient mieux, puisque qu'il englobe la linguistique et la civilisation, conçue comme l'histoire des idées de la philosophie et de la religion. L'amour des langues nous habite depuis notre jeune âge, avec l'attrait des alphabets différents du nôtre – le russe a été notre choix de deuxième langue au Lycée, poursuivi jusqu'au niveau des classes préparatoires. La linguistique, et plus récemment la philologie et l'ecdotique, nous attirent particulièrement. Tout cela nous a donné la force d'y croire et l'énergie pour avancer. Revenir à nos premières amours, la philosophie, après avoir compris que notre intérêt se couplait avec l'amour des langues et de l'histoire des idées, spécialement de la langue arabe et de l'islam, est un bonheur de tous les jours. Le sentiment d'être rattrapé par ses rêves d'enfants est un moteur exceptionnel. Certains font de leurs rêves d'enfants un métier dans le numérique ou la science. Nous avons entendu l'auteur d'un ouvrage au titre qui nous plaît énormément, *L'univers à portée de mains*, face aux questions d'un journaliste qui lui demandait pourquoi il consacrait sa vie à la science, répondre qu'il trouvait une satisfaction intellectuelle incroyable à se dire que l'univers se tenait là, à portée de mains, et qu'il ne tenait qu'à nous d'en découvrir les lois[36]. C'est à une démarche similaire, mais portant cette fois-ci sur les lois du vivant que se livrent les auteurs des ouvrages sur les questions existentielles qui nous donnent parfois l'impression que les réponses se tiennent là aussi, à portée de mains, et qu'il ne tient qu'à nous de les découvrir. Et ce, même si « la production d'un seul brin d'herbe ou d'une seule chenille » selon certains penseurs, est vouée à rester bien plus difficile à expliquer et à entrevoir que « l'origine de toute la constitution présente dans l'univers » et « la partie physique de la science du monde »[37]. En dépit de leur grande difficulté d'appréhension, les

[36] C. Galfard, 2017.

[37] Kant, *Théorie du ciel*, p. 74.

questions existentielles sur la vie et la mort n'ont eu de cesse de passionner. Selon Hannah Arendt, lue par l'auteur de *Vivre*, « la question des fins ultimes doit englober le thème de la mort, doit donner aux gens un sens qui dépasse le tombeau »[38]. Cette démarche est celle de nombreux penseurs et de nombreux ouvrages : le *Livre de la Guérison* est l'un d'eux.

Le travail de chercheur

Découvert sur le tard et même si nous n'en sommes qu'au début, le métier de chercheur en sciences humaines et de traducteur nous passionne. Chaque traducteur a sa méthode. Nous avons, lors d'un séjour à Paris, travaillé dans les magnifiques locaux de la salle des manuscrits de la Bibliothèque Richelieu, au cadre très inspirant. Évoquons ici des procédés peut-être moins académiques mais qui nous ont bien servis, consistant en la relecture de certains passages dans des cadres inspirants. Relire nos travaux dans un autre environnement contribuait à l'œil nouveau que nous souhaitions porter sur eux. Il nous a été utile, même si cela n'est pas facile, d'oublier en quelque sorte ce que nous avions fait et de le redécouvrir et le relisant en le recouvrant. Ce Traité a fait partie intégrante de notre vie personnelle – et même familiale – depuis mai 2014, quand nous l'avons découvert, sagement rangé sur une étagère de la Bibliothèque Diderot. Il ne nous a ensuite pour ainsi plus quittés, nous accompagnant lors de tous nos déplacements. Avec une copie de nos travaux sous le bras, nous faisions en quelque sorte prendre l'air à nos écrits, en même temps que nous aérer le cerveau. Nous avons essayé, autant que faire se peut, de mettre à profit les vertus inspirantes de certains lieux pour nous aider à mener à bien notre travail de commentaire et de traduction de cette œuvre riche et puissante. Une relecture dans un autre cadre contribuait à ce nouveau regard que nous souhaitions porter sur eux – outre les bibliothèques que nous affectionnons, nous pensons à des sites plus aérés, en pleine nature, comme le cadre enneigé des Houches, face au magnifique panorama du Mont-Blanc, ou plus récemment le site naturel préservé du Golfe di Lava, dans le Grand Ajaccio, où nous avons et la chance de séjourner.

Séminaires de littérature et de philosophie

Du fait de l'enseignement suivi en langue arabe, en littérature, en linguistique et en histoire des idées de la civilisation arabo-musulmane, les grands auteurs arabo-musulmans étudiés, sont bien évidemment au cœur de nos recherches. En sus, lors de notre phase de préparation et de nos recherches préliminaires nous avons souhaité enrichir notre réflexion en réactualisant notre bagage littéraire et philosophique des grands auteurs classiques. Nous avons ainsi assisté en auditeur libre à plusieurs séminaires de littérature et de philosophie à l'Université Lumière (Lyon 2) et à la Faculté de Philosophie (Lyon 3)

[38] *Vivre*. p. 297

portant entre autres sur Spinoza et Pascal[39], Augustin d'Hippone et Platon et Plotin[40], Malebranche[41], Leibniz et Kant[42]. Nous les avons enrichies de lectures personnelles d'auteurs classiques[43] et plus contemporains[44]. Avant d'entrer en possession des éditions arabes épuisées, nous n'avions pas compris ce que cachaient certaines formules alambiquées de la traduction de *La Voie et la Loi* comme le « principe subtil d'origine seigneuriale ». Nous avons fini par comprendre qu'il s'agissait du « bienfait divin », autrement dit de l'âme, chez notre auteur – l'âme, sujet qui nous passionne[45].

Autre chose qu'un discours « conventionnel » sur l'âme

Notre premier contact avec ce Traité date de mai 2014, et la découverte de l'existence du manuscrit de Princeton de janvier 2017, alors que notre Thèse de Doctorat avait déjà commencé. Le trait de la pensée de l'auteur qui nous a attirés dès notre première lecture est impossible à cacher derrière une mauvaise traduction – même si personne avant nous ne l'avait remarqué. Disons : « presque » personne, car nous avons eu l'heureuse surprise de constater que, dans son introduction, le copiste du manuscrit de Princeton évoque ce même trait : les trois étapes de l'effort sur soi, selon la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*), sans toutefois relever l'exégèse originale qu'en fait l'auteur. Personne, parmi éditeurs et traducteurs, n'a réagi sur ce trait qui, pourtant, en ce qui nous concerne, a fait mouche dès notre premier contact avec l'œuvre d'Ibn Khaldûn : son exégèse originale des trois étapes de l'effort sur soi, (*islâm*, *imân*, *iḥsân*), ainsi que nous le verrons.

I – 1. 2 : La méthodologie du commentaire et de la (re)traduction

De ce qui précède, nous avons montré comment notre méthodologie a consisté en la construction pas à pas de notre sujet, résultat de nos réflexions personnelles et de notre motivation personnelle, avec le soutien de notre entourage universitaire dont notre Directeur de Thèse, nos collègues Doctorants, notre École Doctorale 3LA et notre Laboratoire de Recherche ICAR. Sans oublier l'indéfectible soutien de notre entourage familial, notre conjoint, nos quatre enfants et tout leur amour. Qu'ils en soient remerciés.

---

39 En philosophie à l'université Lyon 3 (Bruno Pinchard) et en littérature à Lyon 2 (Laurent Thirouin)

40 Séminaires de Jean-François Pradeau que nous avons interrogé sur la citation attribuée à Platon.

41 Séminaires de Marie-Frédérique Pellegrin

42 Séminaires de Mai Lequan

43 Dont Boileau, Spinoza, Aristote, Montaigne, Bergson, Nietzsche, Schopenhauer, Hume… (cf. Biblio)

44 Dont Markus Gabriel, Pierre Guenancia, Michel Le Guern, Antoine Blondin, Mihaly Csikszentmihalyi, Comte-Sponville, Alexandre Koyré, Jakob von Uexkül, Gilles Deleuze.

45 *Divin instinct, explore le secret de l'âme* autoédité en 2017 sous le nom d'auteur Alexandre Nour.

A) Méthodologie du commentaire

Commenter une œuvre comporte en soi une série d'obstacles à éviter et qui consistent, à savoir naviguer entre deux écueils : la paraphrase et le hors-sujet. Nous espérons avoir su les éviter. Nos recherches se sont appuyées sur un corpus varié d'œuvres, des recherches en ligne, des rencontres, des séminaires et des voyages, soutenus par notre entourage et une motivation personnelle réelle et sérieuse, comme rapporté ci-dessus

B) Méthodologie de la traduction

Notre méthodologie a consisté à mettre à la disposition du grand public francophone dans un langage clair et avec un plan fidèle au déroulé des idées, une œuvre pour l'instant traduite en langage familier et alambiqué, sans plan cohérent. Nous avons été aidés dans notre travail par les conseils avisés de notre Directeur de Thèse et ses remarques précieuses. Nous lui exprimons toute notre gratitude. Notre méthodologie dans ses grandes lignes s'est appuyée sur un corpus varié d'œuvres. Citons celles d'Antoine Berman[46] :

> **Aussi longtemps que l'on sent l'étranger, mais pas l'étrangeté, la traduction a atteint ses buts suprêmes ; mais là où apparaît l'étrangeté comme telle, obscurcissant peut-être l'étranger, le traducteur trahit qu'il n'est pas à la hauteur de son original**.

Dans sa profession de foi du traducteur dans *L'auberge du lointain*[47], et dans *L'épreuve de l'étranger* Antoine Barman reprend la remarque de Humboldt[48] « être à la hauteur de l'original ».

C) Méthodologie de la traduction des textes sacrés

Il faut distinguer le *Coran*, objet d'une traduction organisée, des *ḥadiths*.

LA TRADUCTION DES *ḤADITHS* ET LES RÉFÉRENCES AU CULTE MUSULMAN

Le terme arabe *ḥadith* est traduit parfois par « tradition ». Il s'agit de l'ensemble des faits et gestes du Prophète, et de ses propos, rapportés par différents transmetteurs selon une chaine de transmission qui en détermine la qualité, plus ou moins fiable.

---

46 Antoine BERMAN, *L'épreuve de l'étranger.*

47 Antoine BERMAN, *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*.

48 Wilhelm von HUMBOLDT, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*.

L'absence de traduction organisée des traditions

Contrairement au *Coran*, pour lequel il existe des traductions plus ou moins académiques, il n'existe pas de référence pour les traditions, classées par les spécialistes en plusieurs catégories, allant des plus fiables, dites « authentiques » au moins fiables, dites « inventées », en passant par différents stades de fiabilité, de niveau dit « bon » ou « faible ». Il existe une trentaine de paroles au grade le plus élevé, dit « divin » *quḍsî.*

La traduction des *ḥadiths* présents dans ce Traité, cités ou en intertextualité

Ibn Khaldûn cite dans ce Traité plus d'une cinquantaine de *ḥadiths* aussi bien divins, authentiques, bons ou faibles, dont la liste figure en annexe, compilés par différents rapporteurs. Une grande partie d'entre eux est compilée dans les *Quarante* de Nawâwî, ouvrage que nous recommandons[49]. Certains se devinent en intertextualité, de façon plus ou moins implicite. Ibn Khaldûn cite certains *ḥadiths* plusieurs fois, d'autres en partie seulement. Parfois, il en modifie la version canonique.

L'intertextualité implicite

Nous mentionnons toutes les intertextualités dans nos notes de traduction. La plus frappante concerne le célèbre *ḥadith* de *Jibril* qui brille par son absence, expression française qui convient particulièrement bien dans son cas. Ce *ḥadith* brille littéralement par son absence, jamais cité et pourtant omniprésent, comme nous le montrons tout au long de ce commentaire.

Le pluriel au lieu du singulier « les prophètes tirent par la ceinture… »

L'un de nos apports de traduction concernant les traditions dans ce Traité tient à l'une d'elles qui figure en intertextualité à deux reprises et que nous sommes les premiers à relever. Sa présence n'avait jamais été identifiée auparavant ni par les traducteurs, ni par les éditeurs arabes, y compris l'universitaire Ben Tawit et l'imam de Damas de l'édition disponible en ligne sur le web arabophone. Il s'agit de la mission « des prophètes » qui « tirent par la ceinture » les hommes pour leur éviter de se précipiter dans le feu de l'enfer, comme les insectes la nuit, dans le désert, attirés par la lumière des flammes, se précipitent dans le feu du bivouac. Noter que dans son intertextualité notre auteur modifie la version canonique qui ne parle pas « des prophètes » au pluriel mais « du Prophète » au singulier.

Inversion de l'ordre des termes : « Dieu ne regarde pas l'aspect extérieur… »

Notre auteur, parfois, change l'ordre des termes, pour mettre en avant le cœur et donc les intentions, par rapport aux gestes : « Dieu ne regarde pas l'aspect extérieur de vos

[49] Nous pensons utile au lecteur francophone désireux de s'informer facilement, de signaler cet ouvrage, assez petit et facile d'accès, ainsi que nous aurons l'occasion d'y revenir : cf. *supra*.

personnes, ni de vos œuvres, mais il regarde vos cœurs ». La version canonique dit : « Dieu ne regarde ni votre apparence ni vos richesses, mais Il regarde vos cœurs et vos œuvres. »[50] Contrairement à l'éditeur arabe, nous avons suivi le texte sans corriger de nous-mêmes les éventuelles « erreurs »… ni, non plus, sans en créer ! Car l'inverse se produit aussi ! Nous avons trouvé des *ḥadiths* cités correctement dans le texte (ce qui est quand même le cas général), mais dont la traduction est fausse ou très maladroite dans *La Voie et la Loi* [51]

LES ESSAIS D'INTERPRÉTATION DU *CORAN*

Nous prenons les traductions académiques (ou reconnues comme telles, comme celle de Mohammed Hamidullah) – mais sans pour autant jeter la pierre à celles qui le sont moins ! En effet, il y a toujours quelque chose d'intéressant à retirer de ces essais d'interprétation – ne serait-ce que pour bien comprendre qu'en matière de traductions, « il peut y en avoir de bonnes, de mauvaises, et surtout de meilleures que d'autres ».

Les différentes traductions du *Coran*

Voici les traductions du *Coran* que nous avons utilisées.

Traduction du Coran *par M. Hamidullah*

La traduction de Mohammed Hamidullah est notre traduction de référence. L'avantage de cette traduction, qui date un peu (1977) est qu'elle se trouve en ligne – l'inconvénient étant que parfois, justement, elle date un peu. Nous la complétons en notes par d'autres traductions que nous nous sommes procurées parmi toutes celles qui existent.

Traduction du Coran *par Denise Masson, préface de Jean Grosjean*

La traduction de Denis Masson a l'avantage de comporter un certain nombre de notes et un lexique intéressant. Dans sa préface, Jean Grosjean dit (nous soulignons) :

> Un livre sacré s'adresse d'abord à ceux qui savent sa langue. Il la consacre et la propage. Mais il ne peut s'empêcher de rayonner plus loin qu'elle. Alors commencent **les traductions à leurs risques et périls**.
>
> Celle qu'on va lire est due à **trente ans d'attention au texte** en terre d'Islam. **Louis Massignon l'attendait avec confiance « Votre patient labeur portera ses fruits »,** écrivait-il dans ses derniers jours à D. Masson. Et encore : « Vous devez avoir achevé **cette redoutable traduction** ; puisse-t-elle montrer toutes les prières d'abandon absolu à Dieu qui y ont été pour moi précieuses ».

---

[50] Citation de *ḥadith* [5] en [3b]

[51] Voir ci-après les erreurs de traduction des *ḥadiths* : « même si vous avez du mal à le faire » au lieu de « et vous ne rencontrerez pas d'obstacle » et « faire blanchir les cheveux » au lieu de « se faire des cheveux blancs » etc.

Cette préface montre, s'il était besoin, que l'on ne s'improvise pas traducteur du *Coran*. Il s'agit « d'une redoutable traduction » dit Louis Massignon, qui nécessite un « patient labeur ». Il aura fallu trente ans à Denise Masson.

Ainsi, on ne s'improvise pas traducteur du Coran à l'occasion de quelques versets dans un texte que l'on traduit, comme l'a fait le traducteur de *La Voie et la Loi* ! La bonne pratique de traduction consiste à choisir l'un des traducteurs qui a consacré toute « l'attention au texte » requise.

Traduction du Coran *de la Maison d'Ennour (publié avec l'autorisation d'Al-Azhar)*

La traduction de la Maison d'Ennour, « publiée avec l'autorisation de l'Académie de recherches islamiques d'Al-Ahzar » est une traduction qui ne peut pas être ignorée : son intérêt consiste en sa grande diffusion. Elle est largement présente dans les librairies et correspond à une ancienne traduction de Médine. Sa diffusion est telle que c'est elle que reprennent les éditeurs, en version papier ou numérique – dont par exemple l'application « Muslim Pro ». Il est important de faire comprendre à ceux qui ne réfèrent qu'à une seule traduction française et qui ne connaissent pas l'arabe, qu'il leur est utile de s'en procurer d'autres ! Sils tombent sur cette ancienne traduction de Médine, qu'ils s'en procurent une autre, ne serait-ce que la plus récente, pour élargir leur champ de compréhension.

Traduction du Coran *de Médine révisée (selon la lecture de Hafs)*

La traduction de Médine révisée en 2007 présente l'intérêt de se différencier grandement de l'édition précédente, ce qui permet de varier les points de vue. Sa préface donne l'occasion au lecteur de s'informer sur les différentes lectures du *Coran* – dont deux sont plus particulièrement en vigueur, appelées : lecture de *Hafs* et lecture de *Warsh* :

> À ce sujet, il convient de rappeler que le Créateur a permis que le *Coran* soit récité de sept manières. Cette facilité, attestée par un Hadith authentique du Prophète, permet aux différents groupes d'arabes d'utiliser, chacun, leur propre mode de prononciation. Cette diversité dans la façon de lire le *Coran* a été minutieusement étudiée par les spécialistes. Ceux-ci ont été unanimes à admettre l'existence d'une dizaine de variantes, mais avec des différences mineures. Deux de ces variantes sont aujourd'hui en vigueur. Ce sont la lecture de Asim, rapportée par Hafs – que nous avons donc adoptée dans cette traduction – et celle de Nafi' rapportée par Warsh que nous mentionnons en bas de chaque page chaque fois qu'elle comporte une différence de sens avec la forme de lecture que nous avons retenue.

Cette différence de lecture du *Coran* se lit chez l'éditeur marocain de ce Traité.

En effet, Ben Tawit, d'origine marocaine, devait disposer d'un *Coran* selon la lecture Warsh, assez présente au Maroc, d'où la différence dans les numéros de certains versets.

Traduction anglaise du Coran

Il n'existe pas de traduction idéale – et tout spécialement envers des textes aussi spécifiques que les textes sacrés. L'un des bons moyens pour s'en rendre compte, si l'on maîtrise une autre langue que le français, **consiste à se procurer une traduction dans une autre langue**, par exemple l'anglais. Il existe un nombre impressionnant de traductions anglaises ! Nous avions consulté à une époque un site qui en recensait plus d'une dizaine et proposait en ligne chacune d'elles ! Un travail colossal qui malheureusement, n'est plus disponible à notre connaissance, le site ayant fermé. La traduction anglaise dont nous disposons nous a été offerte par un ami américain – une parmi tant d'autres.

Les citations coraniques

Sourates (ou chapitres), sections (ou parties) et sous-sections (ou sous-parties) du Coran

« Sourate » vient de l'arabe *ṣûrat* pour désigner ce que certains appellent aussi les « chapitres » du *Coran* qui en comporte au total 114. De taille inégale, la plus courte comporte 3 versets[52] et la plus longue 286 versets (ou 285 suivant la lecture)[53]. Il ne faut pas confondre avec les « sections » (appelées aussi « parties ») « sous-sections » (« sous-parties »), de taille égale et moins nombreuses, qui découpent le *Coran* en trentièmes et soixantièmes, et regroupent parfois plusieurs sourates, (la coupure entre sections ou sous-sections pouvant intervenir au beau milieu d'une sourate). Parfois, certains écrivent : de la « section x » (au lieu : de la « sourate x » ou du « chapitre x »), pour référencer un verset, ce qui est une erreur aussi bien dans les termes que dans les numéros, qui vont donc de 1 à 114 (sourates), ou de 1 à 30 (parties) ou de 1 à 60 (sous-parties)[54].

Les références des versets du Coran

Les versets, en arabe *aya*, du *Coran*, se référencent par rapport à la sourate (ou le chapitre) où ils figurent et non pas par rapport à la partie ou à la sous-partie à la laquelle la sourate appartient[55]. Par ailleurs, il est d'usage, en France, de citer les sourates par leur numéro, alors que dans les pays arabophones, c'est par leur titre qu'elles sont citées, ce qui évite toute confusion avec le numéro du verset. Pour éviter cette confusion, nous privilégions l'écriture (**sourate**, verset) qui met en gras le numéro de la sourate, et non pas

---

52 Il s'agit de la sourate 103 *Le temps* (ou *L'époque*) *Al-'asr*

53 Sourate 2 *La vache* (ou *La génisse*) *Al-Baqara* comporte 286 (ou 285) versets selon la lecture de Hafs la plus répandue en France (ou de Warsh, présente entre autres dans les pays du Maghreb) : cf. *infra*.

54 Les sourates (ou chapitres) du *Coran* ont un numéro, qui va de 1 à 114. Les sections (ou parties) sont numérotées, de 1 à 30 correspondent aux 30 lectures quotidiennes du *Coran* pendant le mois de Ramadan (le *Coran* étant censé être lu en entier par trentième au cours de ce mois). Ces parties sont à leur tour divisées en deux, pour étager la lecture matin et soir, en soixantièmes, soit 60 sous-parties, *ḥizb* en arabe.

55 Cf. note préc.

l'écriture (sourate : verset) qui ne le fait pas. Par exemple, le verset 24 de la sourate 24 *La Lumière* (*al-Nûr*) du *Coran* sera référencé chez nous : *Coran* (**24**, 24) et non pas Coran (24 : 24), sachant que nous mettons en italiques le *Coran*, comme tous les titres. Une autre façon d'éviter la confusion entre numéros de sourates et de versets, à une époque, consistait à écrire les numéros de sourates en chiffres romains. Nous avons abandonné cette pratique qui date un peu[56].

D) La compréhension de ce que « fait » le texte

Parmi nos auteurs de référence, citons Henri Meschonnic[57] et John L. Austin[58], qui ont insisté sur « l'acte de langage ».

Plus d'une langue[59] :

> « Au 19ème siècle, les romantiques allemands proposèrent une très belle comparaison en inventant ou en réinventant la linguistique, c'est-à-dire l'art de traiter les langues. Ils disaient qu'une langue est un filet que l'on jette sur le monde, et selon les mailles du filet, l'endroit où on le jette, la manière de le jeter et de le relever, il remonte différents poissons. Une langue est ce qui ramène certains poissons, un certain type de monde. »

La métaphore du **filet jeté sur le monde par la langue** attribuée par B. Cassin aux romantiques allemands**, se trouve déjà sous la plume de notre auteur**. Car c'est de lui, somme toute, que nous avons tiré nos plus précieux conseils. **Les « idées abstraites dans la pensée » dit-il, sont « utilisées comme des filets pour attraper l'objet recherché ».**

L'opération du lancer de filet sur les objets de pensée

Ibn Khaldûn dit dans la *Muqaddima*[60] *:*

> « En dehors de ce procédé artificiel de la logique, il existe une autre introduction à l'enseignement qui touche à **la connaissance des mots et à la manière dont ils indiquent les idées contenues dans l'esprit**. Ces mots sont rendus par les lettres de l'écriture ou par les sons de la parole. L'étudiant doit franchir tous ces voiles pour atteindre la pensée de l'objet de sa recherche […] **ces idées abstraites dans la pensée et <u>utilisées comme des filets</u> pour attraper l'objet recherché grâce à la disposition naturelle de penser** »

---

56 Cf. Partie II, chapitre sur le rajeunissement de notre traduction.

57 Henri MESCHONNIC, *Le Signe et le poème*, Paris, Gallimard, Le Chemin, 1975.

58 John L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Gilles LANE (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 1970.

59 Barbara CASSIN, *Plus d'une langue*, Bayard, Montrouge, 2019, p. 22. (nous soulignons)

60 *Op. cit*., p. 1071 (nous soulignons)

« Les mots indiquent les idées contenues dans l'esprit » : cette formulation étonnamment moderne de notre auteur se retrouve plusieurs siècles plus tard sous la plume de linguistes contemporains dont, l'Académicienne Barbara Cassin, lorsqu'elle affirme que « les idées ne sont pas indépendantes des mots pour les dire ». Il est ici frappant de constater à quel point le discours de notre auteur a des accents étonnamment modernes. La manière de concevoir le monde par la pensée et la manière de le dire par les mots de la langue sont liés par **une opération qui ressemble au lancer de filet**, dont la qualité dépend de l'habilité du pêcheur et des circonstances de la pêche. Cette opération s'avère donc loin d'être « toute simple », comme l'a remarqué l'un des pionniers de la linguistique moderne, avec lequel nous terminerons cette évocation forcément succincte des grandes sources d'inspiration de notre méthodologie : FERDINAND DE SAUSSURE, quand il dit qu'il ne faudrait pas « **supposer que le lien qui unit un nom à une chose est une opération toute simple, ce qui est loin d'être vrai**. »[61].

Nous reprendrons la métaphore du filet des mots dans notre discussion, pour évoquer **comment échappe aux mailles du filet des mots le « néant » qui n'est pas vraiment « rien » mais seulement « rien de dicible »** dans ce que nous inspire la réflexion d'Ibn Khaldûn dans le *Livre de la Guérison* sur **l'objet du langage**[62].

E) Méthodologie de la retraduction

Notre méthodologie a été guidée par la compréhension de ce que « fait » réellement le texte de ce Traité. Si, au fil de nos propos, nous prenons pour point de comparaison la précédente traduction, c'est en raison de son existence et des nombreux contresens que nous souhaitons corriger. Voici, d'un point de vue plus général, les aspects essentiels relatifs à la retraduction qui nous ont été utiles d'un point de vue méthodologique.

UNE PROFESSION DE FOI DE LA (RE)TRADUCTION SIGNÉE ANTOINE BERMAN

Antoine Berman dans *L'épreuve de l'étranger*[63] relève plusieurs éléments importants qui s'appliquent à notre propre travail de retraduction : « toute traduction est appelée à vieillir », et c'est le « destin » d'une œuvre d'être un jour ou l'autre « retraduite ». Mais la retraduction (surtout depuis le début du XXe siècle), possède également « un sens historique et culturel plus spécifique : celui de nous rouvrir l'accès à des œuvres dont la puissance d'ébranlement et d'interpellation avait fini par être

61 Michel ARRIVÉ, « Qu'en est-il du signe chez Ferdinand de Saussure ? », *Journal français de psychiatrie*, 2007, n° 29, no 2, pp. 39-41.

62 Cf. Partie III de ce commentaire.

63 Antoine BERMAN, *L'épreuve de l'étranger* p. 281-287.

menacée ». Cette menace, le *Livre de la Guérison* ne l'a pas vécue en ces termes, puisque son aura n'a jamais été vraiment reconnue. En revanche, le constat est bien le même : la précédente traduction appartient « à une phase de la conscience occidentale qui ne correspond plus à la nôtre ». La (re)traduction est vue alors comme « le chemin qui rouvre l'accès authentique d'une pensée ». Il est clair que l'enjeu de notre retraduction du *Livre de la Guérison* s'inscrit dans ce cadre.

En effet, le titre du traducteur de *La Voie et la Loi* a été forgé, il y a plus de trente ans, à une époque où la mystique du soufisme avait le vent en poupe auprès de certains intellectuels occidentaux arabophiles, qui voyaient là une forme de parallèle avec le mysticisme chrétien. Des personnalités parmi ceux étaient appelés « les orientalistes » comme Louis Massignon[64], ont ainsi été vues à la fois d'obédience chrétienne et musulmane[65]. Ses écrits sur le soufisme sont vus par certains[66] comme « **la quête d'un trait d'union entre les mystiques musulmane et chrétienne** ». Des penseurs arabophiles comme Henry Corbin plaçaient alors la conscience religieuse de l'islam dans la mystique[67] et dans ce qu'il appelle « la fidélité au pacte » qui forme « le cycle de la prophétie ». Ainsi, trente ans plus tard, à l'heure où notre retraduisons, « la conscience occidentale » est passée dans une autre phase, et notre retraduction du *Livre de la Guérison* espère être le « chemin qui rouvre l'accès authentique d'une pensée » comme nous le montrerons. Quoi qu'il en soit, comme le remarque à juste titre Antoine Berman : « Qu'il faille beaucoup retraduire… voilà ce qui nous semble caractériser l'âge actuel de la traduction ».

LES RETRADUCTIONS SUCCESSIVES DE LA *MUQADDIMA*

De nombreux travaux universitaires ont été réalisés sur les traductions françaises de la *Muqaddima*, dont[68] :

---

64 1883 - 1962

65 Manoël PÉNICAUD, *Louis Massignon : le « catholique musulman »*, Montrouge (France), Bayard, 2020

66 Khalid LYAMLAHY, « Manoël Pénicaud. Louis Massignon, le « catholique musulman » », *Afrique contemporaine*, 2020, vol. 271272, nº 1, pp. 320-323

67 *Histoire de la Philosophie islamique* (*ibid*, p. 24) Nous soulignons : « **La conscience religieuse de l'Islam est centrée** non pas sur un fait de l'histoire, mais sur un fait de la métahistoire (ce qui veut dire non pas post-historique mais transhistorique). Ce fait primordial, antérieur au temps de notre histoire empirique, c'est l'interrogation divine posée aux Esprits des humains préexistant au monde terrestre : ' Ne suis-je pas votre Seigneur ?' (**Qorân, 7 :171**) L'acclamation d'allégresse qui répondit à cette question conclut un pacte éternel de fidélité, et **c'est la fidélité à ce pacte que, de période en période, sont venus rappeler aux hommes tous les prophètes ; leur succession forme le 'cycle de la prophétie'** » Il s'agit du verset 171 selon la lecture Warsh et **172 selon Hafs**.

68 *Les retraductions françaises d'Al Moqqadima d'Ibn Khaldoun : étude paratextuelle des retraductions de Vincent-Mansour Monteil (1967) et d'Abdesselam Cheddadi (2002)*, Montréal, 2016, URL complète en biblio. Nous soulignons.

> La première traduction française, ***Les Prolégomènes*****, est réalisée par De Slane** entre 1840 et 1863. Elle est suivie de deux retraductions, à savoir ***Discours sur l'histoire universelle*** **(1967- 1968) réalisée par Vincent-Mansour Monteil, et** ***La Muqaddima I : Autobiographie, La Muqaddima*** **(2002) réalisée par Abdesselam Cheddadi**.

Et en s'attachant plus particulièrement aux deux dernières retraductions :

> Les deux retraductions au corpus sont motivées par des facteurs internes au texte (tels que l'authenticité de leur original, une meilleure connaissance du texte, de la langue et de la culture source, la nécessité de corriger des erreurs dans les traductions antérieures), mais aussi par de nouveaux éléments externes au texte (tels que le changement de normes sociales, littéraires et traductionnelles, l'émergence de nouvelles interprétations du texte, le positionnement idéologique du retraducteur, sa volonté de s'imposer comme une autorité, etc.). **La retraduction s'avère donc un phénomène complexe motivé par une combinaison de facteurs, à la fois internes (textuels), externes (contextuels) et personnels, propres au (re)traducteur**.

Cela rejoint en grande partie notre propre démarche.

UNE DÉMARCHE DE RETRADUCTION SPÉCIFIQUE

Notre propre démarche de (re) traduction comporte ainsi des spécificités inspirées ou plus exactement imposées par l'auteur que nous traduisons, Ibn Khaldûn, en mettant l'accent sur « **la découverte de nouveaux manuscrits** » et la **qualité de « la langue ».** Ces deux moteurs sous-tendent notre travail, par la découverte du manuscrit de Princeton et l'accent mis sur la qualité de la langue, qui se manifeste dans l'accent porté sur l'armature conceptuelle. Des contresens ont bel et bien été commis sur le *Livre de la Guérison*, faute justement d'avoir compris l'armature conceptuelle qui construit la pensée morale et religieuse d'Ibn Khaldûn. Dans le *Livre de la Guérison* Ibn Khladûn révèle son talent d'inventeur de concepts, par l'appareil de l'âme, bienfait divin (*laṭîfa rabaniyya*) et par la loi morale de la *charia* et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) même s'il déclare l'expression déjà connue – sans compter les vocables qu'il n'invente pas mais auxquels il donne un sens nouveau : *ghafla*, *wara*', *trakh*, *ittifâq*, *amâna*, etc. Nous verrons comment Ibn Khaldoun, fin orfèvre de la pensée, démonte un à un les éléments des processus qu'il identifie défaillants, les nettoie soigneusement puis les remonte de façon appropriée pour que l'ensemble fonctionne de nouveau correctement.

I – 1. 3 : Les obstacles rencontrés

Le plus grand obstacle est l'ampleur de la tâche faisant de notre travail une course contre la montre jouée en six années de Thèse, et deux années préalables de Master – ce qui peut paraitre à la fois long et bien court

A) Obstacles matériels

RARETÉ DES ÉDITIONS ARABES DE CE TRAITÉ

Le fait que cette œuvre soit méconnue est dû en partie – nous l'avons dit – à la rareté des deux éditions « historiques » arabes de 1957 (Ben Tawit) et 1959 (Père Khalifé) qui sont aujourd'hui totalement épuisées. Nous en parlons abondamment par ailleurs et le portons ici pour mémoire, au niveau des obstacles que nous avons rencontrés dans notre travail. Comme pour certains autres obstacles que nous évoquons, il arrive qu'ils soient également pour nous une force. En effet, dans ce cas précis, la rareté des éditions et la méconnaissance de cet ouvrage que nous évoquons ici comme des obstacles, appartiennent également aux attraits qui nous ont motivés à entreprendre ce travail.

DIFFICULTÉS INHÉRENTES AUX MANUSCRITS ANCIENS

La qualité et le style d'écriture et les conditions de conservation

Les difficultés d'ordre matériel inhérentes aux manuscrits anciens sont partout les mêmes : les problèmes de conservation et les écritures des copistes. Le manuscrit de Princeton n'échappe pas à la règle. Son copiste a écrit, comme les autres, le texte « au kilomètre », sans aucun titre, ni aucun retour à la ligne. Certains signes de ponctuation rarissimes dans le manuscrit ont été difficiles à interpréter : nous les signalons en notes.

En outre, ce qui concerne plus spécifiquement le manuscrit de Princeton par rapport à d'autres manuscrits, est son état de conservation, parfois pas très bon.

Les erreurs du copiste

Certaines erreurs du copiste sont manifestes et d'autres le sont moins, par exemple en ce qui concerne certaines omissions. Certaines sont manifestement dues à des sauts de lignes. Pour d'autres, il est plus difficile de savoir si l'omission est véritablement un acte volontaire de l'auteur suite à son retravail ou tout simplement une erreur du copiste dans sa recopie de la source plus ancienne qu'il recopie.

B) Obstacles liés à notre différence de point de vue

Ainsi que nous le développons tout au long de ce commentaire, nous apportons sur le *Livre de la Guérison* un éclairage totalement nouveau par notre retraduction, à commencer par le titre le *Livre de la Guérison*, issu du titre original à la différence du titre forgé *La Voie et la Loi* et par notre commentaire qui s'écarte de tout ce qui a pu être dit, jusqu'à présent, sur cette œuvre. Mais, l'effet stimulant d'adopter un éclairage radicalement nouveau sur une œuvre peut également, parfois, être source de complications par le risque de se sentir un peu « seul au monde » ou « seul contre tous ». Comment se faisait-il donc que nous soyons les seuls à penser ainsi, et à la voir ainsi ? Même si nous n'avons jamais douté de sa justesse, notre point de vue si différent des autres, avait de quoi sembler parfois un peu étrange. Pour autant, nous n'aurons pas la coquetterie de ceux qui choisissent de citer en défauts ce qui s'avère le plus souvent être des qualités.

C) La connaissance des sciences de l'islam

L'islamologie n'était pas notre spécialité, au départ. Ce sujet nous passionne mais s'avère très complexe, quel que soit d'ailleurs le degré de science en la matière. Nous avons déjà évoqué les difficultés de traduction des *ḥadiths*.

Nous allons donner d'autres exemples de difficultés rencontrées.

EXEMPLES DE DIFFICULTÉS QUI ONT PU (OU NON) ÊTRE LEVÉES

La tradition de s'endormir chaque soir le cœur en paix

Nous souhaitions citer une tradition dont nous avons entendu parler[69] à propos des bienfaits de s'endormir le cœur en paix, sans entretenir de ressentiment, ni de haine, ni de jalousie envers personne, sans mauvaises intentions, au sujet de l'apaisement de l'âme que nous voyons à la clé de la « guérison » de ce Traité. Pour cela, la méthodologie scientifique impose d'en chercher et d'en vérifier les sources. Or, nous n'avons pas été en mesure de valider les informations recueillies. Nous ne les avons pas trouvées, ni dans le recueil, ni

[69] Il s'agit d'un homme désigné « homme du paradis » par le Prophète devant ses Compagnons. L'un d'eux (Abdallâh Ibn Amr) se fit inviter chez cet homme sous un faux-prétexte et passa trois jours et trois nuits à l'observer, sans rien remarquer de particulier. Il finit donc par lui avouer que la vraie raison de sa venue chez lui était de voir ce qui lui faisait mériter d'être appelé « homme du paradis » par le Prophète afin de l'imiter ; puis il lui posa la question : « Comme je n'ai vu aucune grande œuvre en toi, qu'est-ce qui t'a fait atteindre le degré annoncé par l'Envoyé de Dieu ? » L'homme lui répondit : « Il n'y a que ce que tu as vu » mais au moment de son départ, il ajouta : « Il n'y a que ce que tu as vu, mais je ne conçois de ressentiment pour aucun musulman et je n'envie aucun homme pour un bien que Dieu lui a accordé ». Abdallâh dit alors : « Voilà ce qui t'a fait atteindre ce degré ». Dans une autre version il est dit : « Il n'y a que ce que tu as vu, mais je m'endors sans avoir de haine envers aucun musulman » Ou encore : « Je n'ai pas de mauvaises intentions ni de jalousie envers autrui ».

chez les rapporteurs cités[70]. Ces sources étaient peut-être erronées, ou alors, ce qui est sûrement plus probable, nous n'avons pas été en mesure de les comprendre, ni de les trouver, par manque de connaissances. Le recueil dont cette tradition[71] serait extraite compte en effet plus de vingt-huit mille *ḥadiths* par plus de mille deux cents rapporteurs[72].

L'exégèse sur le Prophète dit « illettré »

Un autre exemple nous a montré, s'il en était besoin, que, même chez les islamologues aguerris, les débats existent[73]. De ce fait, cette science est extrêmement complexe, ce qui a constitué un frein.

Tirer les hommes par la ceinture hors du feu de l'enfer

Nous l'avons dit : la nature de l'obstacle ne tient pas toujours au niveau de connaissances requis mais uniquement au temps passé – et il se trouve donc largement récompensé, quand l'issue nous est favorable. Ainsi, grâce au temps passé sur notre étude du texte de ce Traité et aux efforts que nous lui avons consacrés, nous sommes fiers d'avoir identifié une tradition citée en intertextualité – et à deux reprises – dans ce Traité, que personne avant nous n'avait relevée[74], ni chez les traducteurs anglais et français, ni chez les éditeurs arabophones, pas même dans l'édition de Damas reprise en ligne sur le web arabophone et dont l'auteur est imam de métier, ni le premier éditeur en date, l'universitaire marocain Ben Tawit.

LA CONNAISSANCE DE L'ISLAM EN FRANCE

Ce Traité contribue à une meilleure connaissance de l'islam, du *Coran* et de la loi musulmane : la boucle est bouclée, dans une forme de cercle vertueux comme les affectionne Ibn Khaldûn. Quant à ceux qui objecteraient notre manque de connaissances en islamologie, ils ont certainement raison : nous ne prétendons pas à l'exhaustivité. Nous avons essayé de faire de notre mieux, conscients de nos limites, heureux aussi de certains de nos résultats, par exemple la tradition citée en intertextualité à deux reprises dans le *Livre de la Guérison*, que personne avant nous n'a encore relevée, pas même l'éditeur de

---

70 Al-Bazzâr, Zubayr Al-Awwam… l'imam Mâlik Ibn Anas, fondateurs de l'une des quatre écoles de l'islam sunnite (l'école malékite) dont nous nous sommes procuré l'ouvrage *al-Muwatta'* cf. notes suiv..

71 « *Musnad* d'Ahmad Ibn Hanbal, III, 166 » : nous n'avons pas pu retrouver à quoi ces chiffres faisaient allusion : le Tome 3 du *Musnad* d'après ce que nous avons vu ne comporte pas de numéro 166. En cherchant dans les autres numéros et dans les autres tomes, nous n'avons rien trouvé non plus

72 Dont : MĀLIK IBN ANAS AL-AṢBAḤĪ, *Al-Muwatta'*, Hood JHUMKA (trad.), Paris, Éditions Maison d'Ennour, 2017

73 Il s'agit de la façon de comprendre ce qui est dit du Prophète quand il est qualifié « d'analphabète » ou « illettré » dans des débats qu'il serait trop long de détailler ici, où ce n'est d'ailleurs pas l'objet. Et il n'y a pas que ce sur point, loin de là, où les débats entre islamologues aguerris existent…

74 Il s'agit de la façon dont « les prophètes » (dans la version canonique « le Prophète ») « tirent les hommes par la ceinture pour les retenir de se précipiter dans le feu de l'enfer » : cf. *supra*

Damas, imam de profession. Quant au traducteur de *La Voie et la Loi*, il se permet d'affirmer qu'il s'agit d'une « expression imagée » propre à Ibn Khaldûn[75].

D) L'ampleur de la tâche

En définitive, c'est bien l'ampleur de la tâche qui a été notre principal obstacle.

Le choix de l'axe du commentaire

Étant donné l'ampleur de la tâche en matière de levée des contresens et de rétablissement du positionnement du *Livre de la Guérison* en traité moral sur l'intériorité de la *charia*, il ne nous pas été possible de mettre la charrue avant les bœufs, en tirant partie d'une pensée que nous étions tout juste en train de réhabiliter.

La réédition arabe et la retraduction anglaise

De même, il ne nous est matériellement pas possible, dans le cadre de nos travaux, d'approfondir les éléments allant dans le sens d'une réédition arabe et d'une retraduction anglaise de ce Traité. Nous nous conterons donc d'en évoquer certains[76].

L'approfondissement des références et de l'enquête à mener

Le temps nous a aussi manqué pour approfondir certaines références de l'œuvre. Nous pensons à deux, en particulier : les trois combats du soufisme (à ne pas confondre, nous le verrons, avec les « trois stations »), dont il paraît, d'après René Pérez, qu'il s'agirait d'une pensée propre à Ibn Khaldûn, résumé de ses lectures sur le sujet[77] et la *fatwa* ordonnant de brûler une partie de la littérature soufie[78].

---

75 Cf. *supra*.

76 Voir le chapitre II – 2. 3. (*supra*)

77 *La Voie et la Loi*, p. 79.

78 Nous reviendrons sur la présence que nous jugeons mal venue de cette *fatwa*, dans l'édition arabe de 1957, reprise également dans *La Voie et La loi* : cf. *supra*.

I – 2 : La construction pas à pas de notre sujet

I – 2. 1 : Nos recherches au Maroc

Nos repérages nous ont conduits **à des déplacements en France et à l'étranger**, en ayant l'impression d'avancer comme **un enquêteur, ce qui était à la fois excitant et gratifiant, quand nos efforts portaient leurs fruits :** lorsque nous avons mis la main sur les éditions arabes épuisées de 1957 (Ben Tawit) et 1959 (Kalifé) à la Bibliothèque Quarawiyyine de la médina de Fès ; quand nous avons consulté les deux manuscrits publics conservés à la Bibliothèque Royale de Rabat ; ou, cerise sur le gâteau, quand nous avons découvert l'existence du manuscrit conservé à Princeton, inédit.

A) Rabat, Palais Royal, où l'histoire se répète

Munis d'une lettre de recommandation de notre Directeur de Thèse et accompagnés de notre conjoint né au Maroc, nous nous sommes rendus à Rabat, à la Bibliothèque Royale située dans l'enceinte du Palais Royal de la capitale marocaine. En effet, les deux seuls et uniques manuscrits publics connus à l'époque où nous avons entrepris nos travaux de Doctorat, étaient conservés à Rabat, à la Bibliothèque Royale. Nous avons la chance de les consulter, grâce aux bons soins du Conservateur, Mr Binebine.

Nous nommons R1 le manuscrit public lacunaire et déclassé, conservé à Rabat, objet de l'édition arabe de 1959 par le Père Khalifé à Beyrouth.

Nous nommons R2 l'autre manuscrit public conservé à Rabat, découvert **trente ans après R1,** édité en arabe en 1991 par un imam de Damas (en ligne sur le web arabophone) et traduit en français en 1991 également, par le père dominicain René Pérez dans *La Voie et la Loi* **–** l'iman de Damas tout comme le père dominicain ayant eu besoin dans leur édition arabe et leur traduction française de recourir aux lumières de l'édition Ben Tawit, car **R2, tout comme R1 est lacunaire : il lui manque plusieurs feuillets**.

Nous avons également pu consulter R2. Il est plus récent. Il s'agit de la recopie d'une source plus ancienne. Il comporte, lui aussi, quelques feuillets manquants, moins nombreux et moins essentiels que ceux qui manquent à R1. Il a été découvert, par hasard, par le traducteur René Pérez, lorsqu'il s'est rendu à Rabat en 1990, pour consulter R1. En effet, il voulait baser sa traduction sur au moins un manuscrit – et R1 était le seul connu, à

son époque. Il a donc eu l'heureuse surprise d'apprendre, par le Conservateur de l'époque, l'existence de R2, et il est reparti, ravi, avec une copie sous le bras !

L'histoire se répétant, par une étrange mais tout aussi heureuse coïncidence, il nous est arrivé exactement la même chose, trente ans plus tard !

Pensant consulter uniquement les manuscrits R1 et R2 connus, nous avons appris l'existence d'un nouveau manuscrit, conservé à Princeton et dont le Conservateur de Rabat avait la copie numérique ! **Nous l'appellerons Pr – le manuscrit objet de notre travail.**

Ainsi, trente ans après René Pérez qui, croyant ne venir consulter que R1 était reparti avec la copie d'un nouveau manuscrit : R2 – nous avons vécu la même aventure ! Croyant ne voir que R1 et R2, nous sommes repartis avec la copie numérique d'un nouveau manuscrit : Pr ! **Voilà comment nous avons appris, tout à fait par hasard et façon inattendue, l'existence de Pr, manuscrit conservé à Princeton et sur lequel, à notre connaissance, aucune publication n'a encore été faite ! Nos travaux de recherche, qui débutaient tout juste, partaient désormais avec un sacré atout en poche : un manuscrit inédit. Nous n'en demandions pas tant…**

La copie numérique qui nous a été donnée était déficiente (il manquait un feuillet).

Nous étions prêts à nous rendre à Princeton, ne reculant devant rien. Mais en consultant le site internet de l'université de Princeton, pour préparer notre voyage et trouver un contact, nous avons eu l'heureuse surprise de découvrir que le manuscrit Pr était entièrement numérisé, accessible au grand public sur internet, ce qu'avait omis de nous signaler le Conservateur de Rabat (peut-être n'était-il pas au courant). Nous avons donc trouvé très facilement le feuillet qui nous manquait, sans avoir besoin de nous déplacer – les avantages du numérique. Signalons que notre voyage à Rabat n'aura pas été inutile, loin de là ! Sans lui, nous n'aurions pas appris l'existence du manuscrit Pr, et nous n'aurions pas pu, non plus, trouver sa trace sur internet. En effet, ce Traité est inséré dans un ouvrage plus grand, qui rassemble quatre écrits, et dont le titre général est celui du premier ouvrage qui le compose – ce Traité étant le quatrième. Sans le titre de cet ouvrage, tapé dans le moteur de recherche de l'Université de Princeton, il est impossible d'accéder au *Shifâ'*, lequel n'est pas référencé en tant que tel.

B) Fès, dans l'enceinte millénaire de la bibliothèque Quarawiyyine

Si René Pérez, traducteur de *La Voie et La Loi* s'est rendu en 1990 à Rabat, ce n'était pas seulement pour consulter R1, dont il savait déjà qu'il était lacunaire et déclassé, d'autant plus qu'il disposait déjà de l'édition de 1959 du Père Khalifé, à Beyrouth, qui en

était la copie. Sans avoir connaissance de l'existence de R2, qu'il a apprise sur place (comme nous venons de le raconter), René Pérez se rendait à Rabat, en réalité, avec un autre objectif. Ce n'était pas R2 (dont il ignorait l'existence) ni R1 (qu'il savait lacunaire et déclassé) qu'il espérait trouver ! **Celui qu'il espérait trouver était un autre manuscrit, non pas public mais privé**. Il espérait que le collectionneur qui le possédait l'aurait remis à la Bibliothèque Royale de Rabat. Ce n'était que supposition de sa part, qui ne s'est pas vérifiée. À la place, il est reparti avec R2, ce qui n'était déjà pas si mal. Le manuscrit que René Pérez espérait trouver, en formant l'hypothèse que le collectionneur privé qui le détenait s'en serait dessaisi au profit de la Bibliothèque Royale, était – et est toujours, à ce jour – privé. À ce manuscrit, personne d'autre que son propriétaire n'a eu accès, hormis l'universitaire à qui il a été confié, et qui l'a édité. **Nous nommons ce manuscrit privé (Cp1) et également (BT), du nom de son éditeur, l'universitaire marocain en poste à Istanbul, Ben Tawit, qui l'a fait découvrir au monde, en 1957 !** Il l'a édité, à Istanbul – cela n'aura échappé à personne, deux ans avant l'édition de 1959, à Beyrouth, par le Père Khalifé, du manuscrit R1.

Là encore, nous constatons une étrange coïncidence ! Deux hommes qui ne se connaissaient pas, à deux ans d'intervalle, ont tous les deux publié ce qu'ils pensaient être une exclusivité mondiale – et cela l'était, pour Ben Tawit, en 1957 – à savoir un manuscrit inédit du grand Ibn Khaldûn. D'emblée les soupçons sur la paternité de l'œuvre se sont emparés de la communauté scientifique – qui ne devait pas en revenir qu'une telle pépite soit restée pendant aussi longtemps dissimulée au fond d'une bibliothèque privée. En ce qui nous concerne, le caractère confidentiel d'une telle œuvre ne nous étonne pas outre mesure. La découverte d'un tel trésor enfoui dans le secret des bibliothèques privées, cela existe, notamment au Maghreb. Nous pensons d'ailleurs que d'autres exemplaires de ce Traité dorment encore dans les bibliothèques ! Nous ne sommes qu'au début des révélations sur cette œuvre qui avait toutes les raisons de rester à l'abri, quand les temps n'étaient pas propices à sa sortie au grand jour ! On a vu ce qui est arrivé à R1 : ses feuillets les plus « osés » aux yeux de certains ont mystérieusement disparus. Et ce ne sont pas les soupçons sur la paternité de l'œuvre qui ont, dans les années écoulées depuis sa première sortie, encouragé ceux qui la possèdent à la montrer ! Pour que l'on se moque d'eux en leur disant que leur trésor est en réalité un faux ? Nous comprenons leurs réticences. Pour autant, avec ce Traité, le rêve de tout collectionneur devient réalité !

Nous avons maintenant fait le tour des manuscrits connus de ce Traité : trois manuscrits publics (R1, R2, Pr) et un manuscrit privé (Cp1 édité par BT). Pérez parle dans *La Voie et la Loi* d'un autre manuscrit privé que « l'un de ses amis » se serait procuré

« lors d'une vente publique, à Fès »[79]. Sur ce manuscrit, il donne très peu d'informations, le réservant sans doute à une publication ultérieure. À notre connaissance, celle-ci n'a jamais eu lieu, depuis 1991. Nous le passons donc sous silence.

De ce maigre marché, le manuscrit Pr se détache du lot, en raison de ses nombreuses différences d'avec les autres manuscrits. En effet, R1, R2 et Cp1 (que nous connaissons uniquement par le travail de l'éditeur BT) se ressemblent beaucoup, le plus souvent au mot près. Pr est différent – même si, bien évidemment, et fort heureusement, le plus gros du texte est le même. Ce n'est pas un autre livre, mais une version enrichie, plus complète. Nous pensons qu'il s'agit-là de la version du *Livre de la Guérison* sinon la plus aboutie de toutes, au moins la plus achevée de toutes celles qui sont connues.

Les principaux apports du manuscrit de Princeton consistent en des citations, qui ne figurent pas dans les autres manuscrits connus (dont une citation poétique particulièrement intéressante) et dans le retravail d'un certain nombre de passages, dont les corrections sont particulièrement significatives car elles dénotent l'évolution de la pensée de l'auteur. Nous les analyserons dans ce commentaire, dans la Partie suivante.

Voyons ce qu'il en est des éditions arabes.

Sur les trois manuscrits que nous venons de passer en revue avant la découverte du manuscrit de Princeton, deux ont été édités, en arabe, par les deux éditions « historiques » dont nous avons parlé, celle de 1959 du Père Khalifé, à Beyrouth, qui édite R1, lacunaire et déclassée, et celle de 1957, la première en date, à Istanbul, de l'universitaire marocain Ben Tawit, qui édite le manuscrit privé Cp1. Quant à R2, il a été édité en arabe par un imam de Damas, en 1991, mis en ligne ensuite sur le web arabophone : c'est aujourd'hui la seule source d'accès au texte arabe de ce Traité, une situation anormale surtout depuis la découverte de Pr dont nous allons montrer qu'il est issu d'une filiation différente. R2 a été traduit en français la même année par le père dominicain René Pérez. Tous les deux se sont aidés de l'édition Ben Tawit pour compléter les feuillets manquants de R2.

Les deux éditions papier de 1957 et 1959 sont aujourd'hui totalement épuisées, sauf chez quelques collectionneurs et dans certaines bibliothèques. L'une de ces rares bibliothèques à détenir un exemplaire des deux éditions arabes « historiques » de ce Traité se trouve à Fès, au Maroc, au cœur de sa vieille ville, dans l'enceinte de l'un des plus anciens centres culturels de la civilisation arabo-musulmane : la *Quarawiyyine*.

En nous rendant sur place, il se trouve que ce n'est pas deux exemplaires (un de chacune de ces éditions « historiques » de ce Traité), que détient cette bibliothèque, mais

[79] *Op. cit*. p. 91

trois. En effet, elle détient deux exemplaires de l'édition Ben Tawit. En ouvrant l'un d'eux, nous avons eu le plaisir de découvrir la mention manuscrite d'un particulier, qui avait fait don de son exemplaire à la bibliothèque comme une sorte don à la communauté, pour faire profiter aux autres de ce dont lui-même avait tiré profit. Il ne voulait pas ne pas garder que pour lui ce qu'il sentait utile au plus grand nombre. À ce message émouvant, découvert en ouvrant ce livre, un peu poussiéreux, que nous tenions entre nos mains, nous avons offert un peu de visibilité en exposant ses pages à la lumière du jour – un très court instant, avant de devoir le refermer et le ranger de nouveau à l'ombre des rayons de cette bibliothèque, où nous savions qu'il risquait de se rendormir encore pour un bon bout de temps. Nous nous sommes promis que cela n'était que partie remise. Cela a renforcé notre désir de faire connaître cette œuvre essentielle, endormie en marge de l'histoire des idées depuis si longtemps, en espérant que l'heure soit enfin venue, pour elle, de sortir de l'ombre. Nous avons ainsi pu consulter et obtenir copie les deux éditions « historiques » de ce Traité[80] dans un haut lieu de la culture arabo-musulmane, qui existait déjà du temps de notre auteur, qui l'a fréquenté. Fès était en effet l'un des hauts lieux culturels du monde musulman à l'époque de notre auteur, sinon le plus haut. Dans son autobiographie, Ibn Khaldûn parle du grand cadi de Fès comme du « premier savant du Maghreb » :

> J'interrogeai un jour mon ami Abû 'Abd Allâh al-Maqqarî, **grand cadi de Fès**, **premier savant du Maghreb**, qui était revenu de pèlerinage en 740 [1340]

En déambulant dans les ruelles de la Médina de Fès, nous sommes passés devant les tanneurs, célèbres dans tout le pays, et qui devaient également exister du temps de notre auteur. Gageons que le spectacle des artisans procédant au travail des couleurs lui a inspiré la métaphore des couleurs de l'âme. Les teinturiers déploient tous leurs efforts pour embellir les peaux et les tissus qui leur servent de support, sans les gâcher par de mauvais gestes ni de mauvaises teintures. À l'effort des tanneurs dans le travail des peaux, notre auteur compare le travail de l'effort sur soi sur « le tissu de l'âme », « précieux entre tous », et qu'il ne faut pas, non plus, gâcher – dans la lignée de la métaphore filée tout au long de ce Traité sur le parallèle entre la façon de comprendre comment gagner sa vie ici-bas et comment agir en ce sens, et la façon de comprendre comment sa vie dans l'au-delà, et la façon également d'agir en ce sens. Nous verrons que la vraie question de ce Traité ne relève pas de ce que dit l'auteur sur la polémique qui lui sert de prétexte introductif, que beaucoup ont prise au pied de la lettre parce qu'ils ne connaissent pas les usages des

[80] Nous avons également obtenu copie de ces deux éditions par le biais de deux universitaires, l'un de Lyon et l'autre d'Aix-en-Provence, qui nous ont gentiment prêté leur exemplaire, dont Éric Chaumont, détenteur de la meilleure de ces deux éditions, ce qui nous a permis d'initier notre thèse sur la base d'une édition arabe du *Shifâ'*, avant notre voyage au Maroc où nos travaux se sont enrichis du manuscrit de Princeton, que nous avons alors pris comme base de traduction.

auteurs de cette époque, qui avaient recours à ce genre de subterfuges[81]. De l'effort des tanneurs dans le travail des couleurs, à l'effort sur soi du combat dans l'âme qui travaille le tissu de l'âme, censé révéler ses couleurs qui seront dans l'au-delà, « couleurs du bien et de la félicité, ou du mal et des tourments », il n'y a peut-être qu'un pas, qui mène de la *Quarawiyyine* aux exemplaires épuisés de ce Traité, au cœur de la Médina de Fès.

I – 2. 2 : La découverte d'un nouveau manuscrit

Dans notre découverte du manuscrit de Princeton, nous avons eu une double chance : la chance de découvrir son existence et la chance de constater sa grande qualité. Avant d'aborder les éléments qui nous permettent de penser qu'il émane d'une famille différente qui offre la meilleure leçon (qui sera l'objet de la Partie suivante), nous en donnons une première présentation.

A) Description et lien en ligne sur le site de l'Université de Princeton

Ce Traité est inséré dans un ouvrage qui comporte quatre textes. Il est identifié sous le titre du premier d'entre eux : « ***Kitāb Ismā' al-ṣumm fī ithbāt al-sharaf min qibal al-umm*** ». C'est donc ce titre qu'il faut porter sur les moteurs de recherche pour trouver le manuscrit de ce Traité, en fin d'ouvrage. Il a été entièrement numérisé. En voici le lien :

http://arks.princeton.edu/ark:/88435/j3860699m

Sa composition date de la fin du 18ème ou du début 19ème siècle (12ème siècle de l'Hégire) selon R. Mach and E. Ormsby d'après le site de Princeton[82]. Comme les autres, **ce manuscrit n'est pas autographe** selon les critères des philologues[83] mais il n'en est pas moins proche de l'original ou de sa copie – car il nous faut tenir compte des usages des auteurs arabo-musulmans de cette époque et des copistes. Si l'on compare à la *Muqaddima* pour lequel il existe une quarantaine de manuscrits identifiés, certains portent au mieux une note autographe d'Ibn Khaldûn[84] ; quant à ceux qui disent se référer au

[81] À la différence des auteurs qui utilisent pour présenter leurs travaux le subterfuge d'un tiers qui les y auraient invités, Ibn Khaldûn ne dit avoir été invité par personne : c'est de lui-même qu'il se saisit de la polémique sui lui sert à la fois de prétexte introductif et de trames aux huit cas débattus à charge et à décharge, dans ce qui constitue les bases de la première jurisprudence selon la loi morale (cf. *supra*.)

[82] https://catalog.princeton.edu/catalog/4789929

[83] Gilles DOCQUIER, « Le document autographe une « non-réalité » pour l'historien ? », *Le Moyen Age*, 28 août 2012, n° 2, pp. 387-410. Cf. *supra*.

[84] Ibn Khaldûn porte sur l'un de ses manuscrits à propos de son « Introduction à la Muqaddima » : « Elle est tout entière à caractère scientifique et forme comme une préface à l'Histoire. Je l'ai révisée autant que j'ai pu et je l'ai corrigée. Il n'existe pas de copie supérieure à celle-ci. » *Ibid*., p. 1296

« manuscrit original », A. Cheddadi ajoute à propos de cet « original », que sur lui « on ne sait rien par ailleurs »[85]. Le nouveau manuscrit de Princeton (Pr), nous le verrons, bien qu'il ne soit pas plus autographe que ne le sont les trois autres (que nous appelons R1, R2 et Cp1 édité par BT), offre en effet la meilleure leçon, la plus proche du texte original de l'auteur. Il s'agit donc **d'une découverte** importante, qui justifie à elle seule une réédition arabe du texte du *Livre de la Guérison* et une (re)traduction, ainsi que nous le montrerons.

Introduction du copiste

Le copiste, fait rare, a rédigé une introduction, que nous ne traduisons pas pour ne pas alourdir notre travail[86]. La traduction de ce Traité commence au milieu du premier feuillet, le **numéro 46** identifié par **notre premier repère de traduction** [**1b**].

La numérotation des feuillets

Nous conservons les numéros de feuillets : de **46** à **89** inclus ; nous ajoutons en marge notre propre numérotation pour des raisons de lisibilité, de [**1b]** à [**44b]**, mise à chaque fois à mi-feuillet du manuscrit en respectant la ponctuation que nous avons dû créer. En effet, et suivant l'usage à cette époque, le manuscrit ne porte aucune ponctuation hormis quelques points censés indiquer des vers de poésie (le manuscrit de Princeton étant le seul à en comporter) et des mots écrits en gras par le copiste que nous soulignons. Pour autant, ces mots en gras tombent parfois au beau milieu d'une phrase, ainsi que nous le signalons au fil de notre traduction. Ils ne peuvent donc servir à rendre le plan.

B) **La recopie d'une source plus ancienne**

Le manuscrit de Princeton ne comporte pas d'indication d'année de copie contrairement aux autres manuscrits : cela provient certainement du fait qu'il s'agit d'une composition d'ensemble, les 44 feuillets de ce Traité étant insérés à la fin d'un ouvrage qui comporte 89 feuillets et se compose de quatre œuvres d'auteurs différents : nous pensons qu'il s'agit d'une commande ou d'une composition réalisée en rassemblant plusieurs manuscrits plus anciens recopiés et regroupés sous un seul livre – d'où l'absence de datation dans les feuillets de ce Traité dont l'indication de datation certainement présente sur les feuillets recopiés n'a pas été recopiée par le copiste de l'ouvrage d'ensemble. Nous avons identifié plusieurs signes matériels qui, caractérisent cette recopie, ouvrant lieu à plusieurs interprétations, mais qui toutes, donnent des indications précieuses sur la façon

[85] *Ibid*., p. 1297

[86] Nous en donnerons les éléments les plus intéressants, dont l'évocation de la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*)

dont le copiste a travaillé : la « rature propre » ; le « mot laissé en blanc » ; les « saut de phrase », résultats d'erreurs d'inattention dues à la répétition d'une même expression.

Enfin, nous terminerons cette description du travail du copiste par des déficiences du manuscrit qui ne lui sont pas imputables puisqu'il s'agit des ravages du temps. Il s'agit-là de signes intéressants quant à la façon de travailler du copiste, qui rend vivant ce manuscrit, vieux de plusieurs siècles – sans compter les signes de sa filiation différente abordés en deuxième Partie. Commençons par dire quelques mots sur l'introduction rédigée dans l'ouvrage d'ensemble où se situe le manuscrit.

L'OUVRAGE OÙ EST INSÉRÉ CE TRAITÉ

Le travail du copiste de Pr est d'excellente qualité, ce que confirme l'introduction qu'il rédige sans doute sous la dictée. Nous ne l'avons pas traduite pour ne pas alourdir notre travail. Cette introduction résume ce que son rédacteur pense être les traits principaux de l'œuvre. Le plus intéressant est qu'il relève parmi eux, qu'Ibn Khaldûn parle de **la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*)…** ce qui, répétons-le, est quand même assez incroyable, puisque personne n'a relevé l'importance que revêt cette trilogie dans la pensée de ce Traité, depuis 1957 et la révélation au monde par Ben Tawit de cette œuvre.

LA « RATURE PROPRE »

Du fait de sa **recopie**, le copiste se livre parfois à des « ratures propres », autrement dit **il raye un mot erroné et le fait suivre du mot correct**. En voici un exemple :

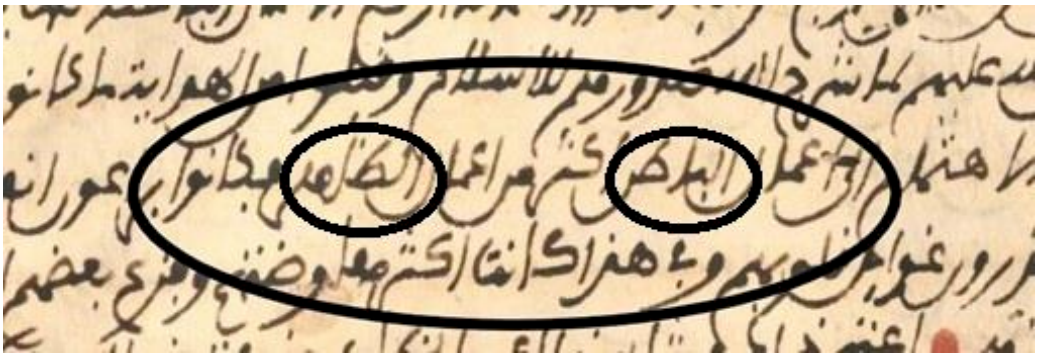
Dans Pr, bâṭin *répété, le deuxième raturé proprement et corrigé par* ẓâhir.

Cet exemple est particulièrement intéressant, car il s'agit de la correction d'une erreur qui tient compte du sens de la phrase : « Leur parvint alors un signe manifeste de leur Seigneur qui les incita, **dans leurs actes, à s'attacher en priorité à l'intériorité, au détriment des formes ~~intérieures~~ extérieures.** De ce fait, ils honoraient leurs engagements envers eux-mêmes, ils scrutaient en permanence et dans l'appréhension de la colère de Dieu, les sollicitations de leurs pensées, en se méfiant des vices cachés en leur âme. »[87] **Il est évident que le sens de la phrase impose de comprendre : formes**

[87] [3b]

« extérieures » et non pas « intérieures » ; la répétition de « intérieur » (*bâṭin*) est une erreur qu'il faut corriger par « extérieur » (*ẓâhir*). **Pourtant, cette erreur figure non corrigée dans le manuscrit R1**. En revanche, le texte de R2 est correct, sans rature :

Dans R2, bâṭin *non répété, suivi par* ẓâhir *sans rature*



Si l'on compare maintenant avec R1 :

Dans R1, bâṭin *répété deux fois, sans mention de* ẓâhir *ni sans aucune rature*

L'erreur dans R1 est manifeste : le mot *bâṭin* figure à deux reprises dans R1, ce qui ne fait pas sens avec la phrase ! Rappelons que R1 est resté le seul manuscrit public identifié de ce Traité pendant les trente années qui ont suivi la révélation au monde de ce livre par l'universitaire marocain Ben Tawit en 1957, dans son édition du manuscrit privé auquel personne d'autre que lui n'a eu accès jusqu'à ce jour. **Dans R1, le copiste n'a pas fait de « rature propre » pour corriger l'erreur manifeste de répétition du mot *bâṭin*, contrairement au copiste de Pr,** signe de la mauvaise qualité de R1, ce que nous savions déjà, puisqu'il lui manque plusieurs feuillets et que ceux qui restent sont déclassés. **R2 était le manuscrit public qui donnait la meilleure leçon, découvert 30 ans après R1 – avant que Pr ne fasse son apparition, 60 ans plus tard.**

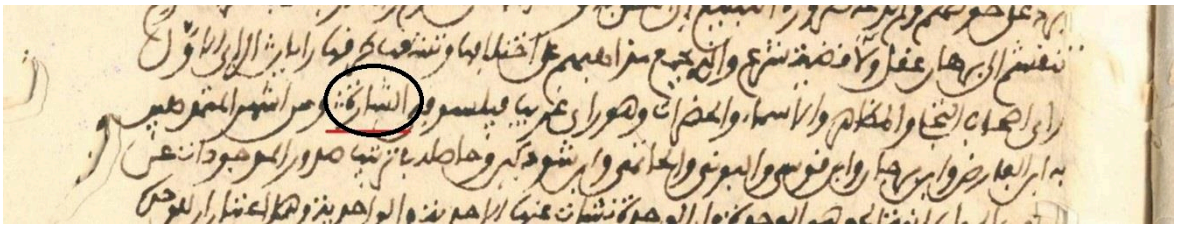
Ainsi, dans le cas de ces « ratures propres », on peut imaginer que le copiste se soit rendu compte de son erreur de copie et qu'il procède ainsi à la rectification nécessaire. Ou bien, on peut imaginer qu'il corrige ce qu'il pense être une erreur de copie de son confrère.

LES « MOTS LAISSÉS EN BLANC »

À plusieurs endroits, un mot est « laissé en blanc » par le copiste de Pr. Nous pensons qu'il s'agit d'un mot rongé par les vers ou illisible dans le manuscrit plus ancien qu'il recopie. Nous avons complété ces mots grâce au manuscrit R2.

Exemple de « mot laissé en blanc » dans Pr

Mot complété grâce à R2

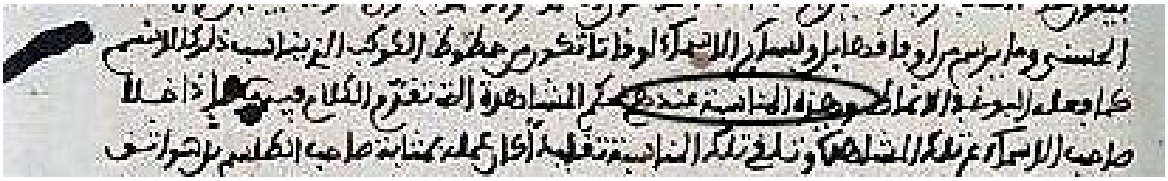


Le cas se reproduit : nous le signalons dans nos notes, signes de la recopie par le copiste du manuscrit de Princeton d'une source plus ancienne détériorée par le temps sur certains mots. Le manuscrit de Princeton n'est donc pas le mieux conservé.

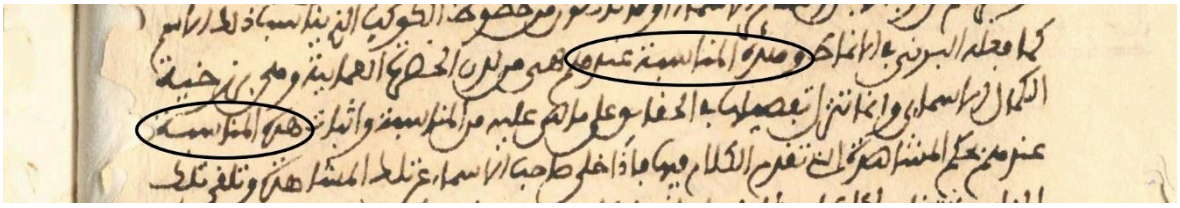
LES ERREURS D'INATTENTION DU COPISTE

À trois reprises[88], le copiste « saute » une partie de phrase. Il s'agit d'une erreur d'inattention de sa part (ou de la part du copiste du manuscrit plus ancien qu'il recopie). En effet, la partie de texte « sautée » se situe entre deux expressions identiques. Par exemple :

Dans Pr, position du texte « sauté » à la recopie après : al-munâsaba ‘indahum



Dans R2 portion de texte « sautée » dans Pr entre la répétition de l'expression identique « de telles affinités, selon eux » al-munâsaba ‘indahum



[88] Voir notes de traduction ; ces fautes d'inattention interviennent en Partie II du *Shifâ'* [27b], [32b], [39b]

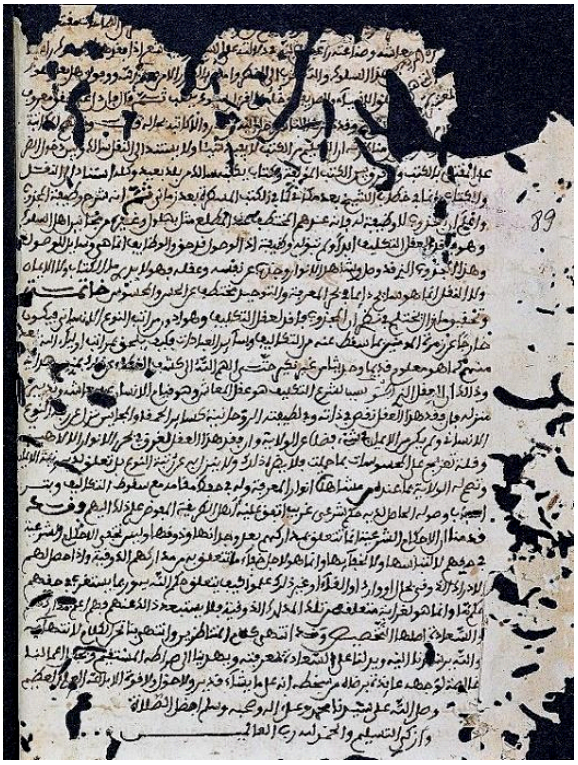
La faute est corroborée par R2, mais aussi par BT… et par *La Muqaddima* ! En effet, elle se situe dans le chapitre présent dans les deux ouvrages[89], découvert dans nos travaux, signe de paternité et de datation de ce Traité, ainsi que nous l'expliquons.

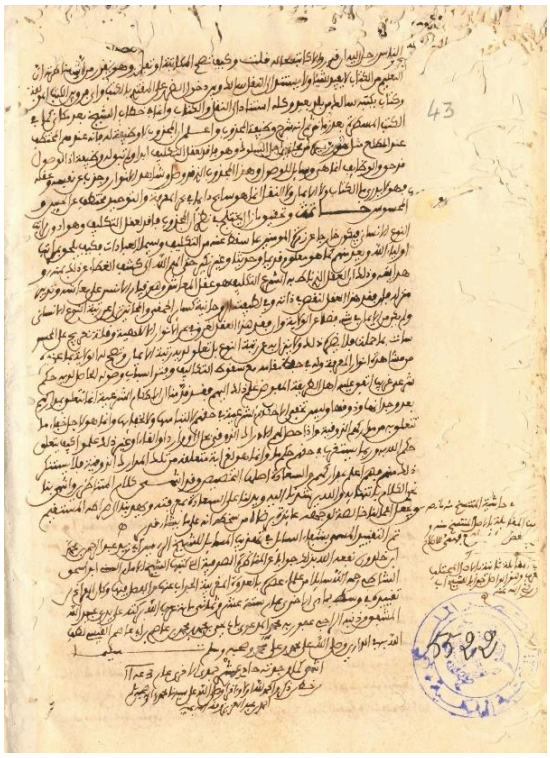
LES RAVAGES DU TEMPS

Par sa position finale dans l'ouvrage d'ensemble qui, rappelons-le, compte trois autres œuvres. Le dernier feuillet de ce Traité a davantage subi **les ravages du temps**.

Vue de détail partiel de certaines parties détériorées et de leur comblement (Pr et R2)

Dernier feuillet de Pr (feuillet 89) rongé par les vers et de R2 (feuillet 43)





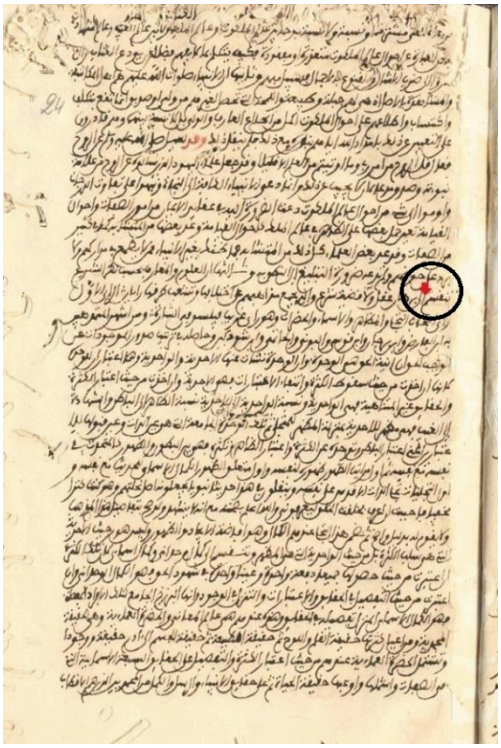
[89] Il s'agit du chapitre « *La science du soufisme* » dans la *Muqaddima* et que nous intitulons « *Théories du secret et pensée magique* » dans le contexte de ce Traité : cf. *supra*.

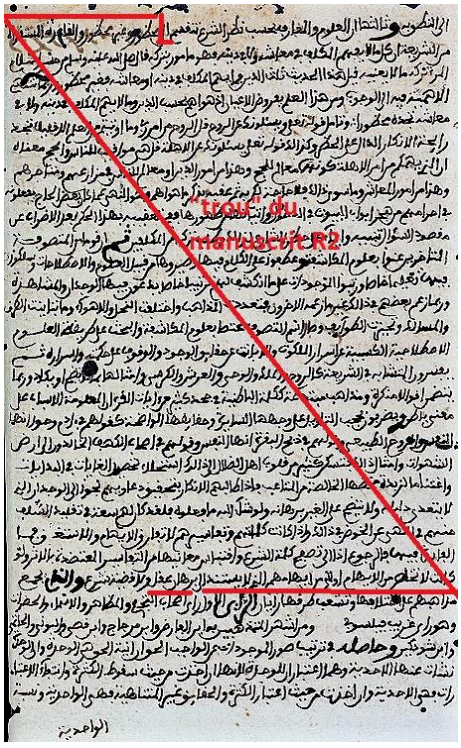
Grâce au manuscrit R2, nous reconstituons le fil du texte après en avoir comblé les « trous », à quelques variantes près, comme on le voit sur l'exemple ci-dessus (zones entourées) : dans Pr « par les livres » (*al-kutub*) est dans R2 « par le Livre » (*al-kitâb*). Il s'agit de variantes textuelles courantes dans les manuscrits de cette époque.

UNE AUTRE PARTIE TRONQUÉE ?

Nous identifions ce que nous voyons comme une « lacune » dans la rédaction de ce Traité, un passage manquant dont il est difficile de savoir s'il s'agit d'une partie manquante dans tous les manuscrits par suite des ravages du temps ou d'un défaut matériel (comme chez R1 et R2) et dont souffrirait non seulement Pr mais aussi cette fois-ci tous les autres les autres (Cp1 édité par BT, R1 et R2). Mais **cette partie de texte pourrait également être manquante, non pas parce qu'elle aurait été rédigée et perdue, mais simplement parce que l'auteur ne l'aurait pas rédigée**. Comparons avec ce qui se passe dans le cas des parties tronquées dans les autres manuscrits. Prenons l'exemple de la partie tronquée de R2 (feuillet 24) au feuillet 69 [23b] de Pr :

Le manuscrit R2 de Rabat (feuillet 24) comparé à celui de Princeton (feuillet 69)





Dans R2, aucun signe matériel ne manifeste la coupure (située à l'endroit du point entouré, que nous avons ajouté dans l'image de gauche du feuillet 24 de R2) alors que la coupure est bien réelle, quand on se réfère à Pr au même endroit (image de gauche ci-dessus du feuillet 69 de Pr [23b] où le texte manquant dans R2 est rayé).

De même, dans le manuscrit R1, aucun signe matériel n'indique la présence d'une coupure, située comme pour R2 en plein milieu d'une ligne. Cette coupure est encore plus longue que celle de R2. Il nous est donc difficile de la montrer à l'image, d'autant que la reprise du texte ne se fait pas au bon endroit, les feuillets de R1 étant par ailleurs déclassés à cet endroit ! **Une telle déficience dans le sens du texte de R1 n'a pourtant pas perturbé son éditeur, le Père Khalifé, qui l'a édité tel quel alors que l'enchainement des idées était de toute évidence perturbé par ce double défaut (passage manquant et déclassement).** Il est vrai qu'il ne pouvait avoir en mains que R1 puisqu'il ignorait l'existence de R2 qui ne serait découvert que trente années plus tard, et que le manuscrit Cp1 était (et est toujours) privé !

Manuscrit de Princeton (feuillet 51 [5b]) : emplacement de la partie tronquée supposée

Les signes de ponctuation (les trois points en pyramide) encadrent une phrase capitale de ce Traité – l'équivalent des guillemets, ou du point. L'enchainement des idées avec la phrase suivante (soulignée en rouge sur l'image ci-dessus) justifie selon nous l'hypothèse d'une coupure dans le manuscrit, et ce, non seulement dans le manuscrit de Princeton mais dans toutes les sources connues et identifiées à ce jour. Celles-ci ne sont pas si nombreuses. Il est donc tout à fait possible que d'autres manuscrits refassent surface, si la communication sur ce Traité se fait plus abondante. Notre hypothèse se base sur l'enchainement des idées qui le suggère ; la position de cette nouvelle partie tronquée qui se trouverait dans la partie déjà manquante de R1 ; L'impossibilité de juger à l'œil d'une coupure de texte liée à la partie tronquée d'un manuscrit, car le copiste écrit le texte à la suite, « au kilomètre » sans aucun retour à la ligne ni signes de ponctuation (sauf exception), comme cela se voit dans R2 qui, lui aussi a une partie tronquée impossible à détecter à l'œil (cf. image ci-dessus).

LES QUELQUES VARIANTES TEXTUELLES ATTRIBUABLES AU COPISTE

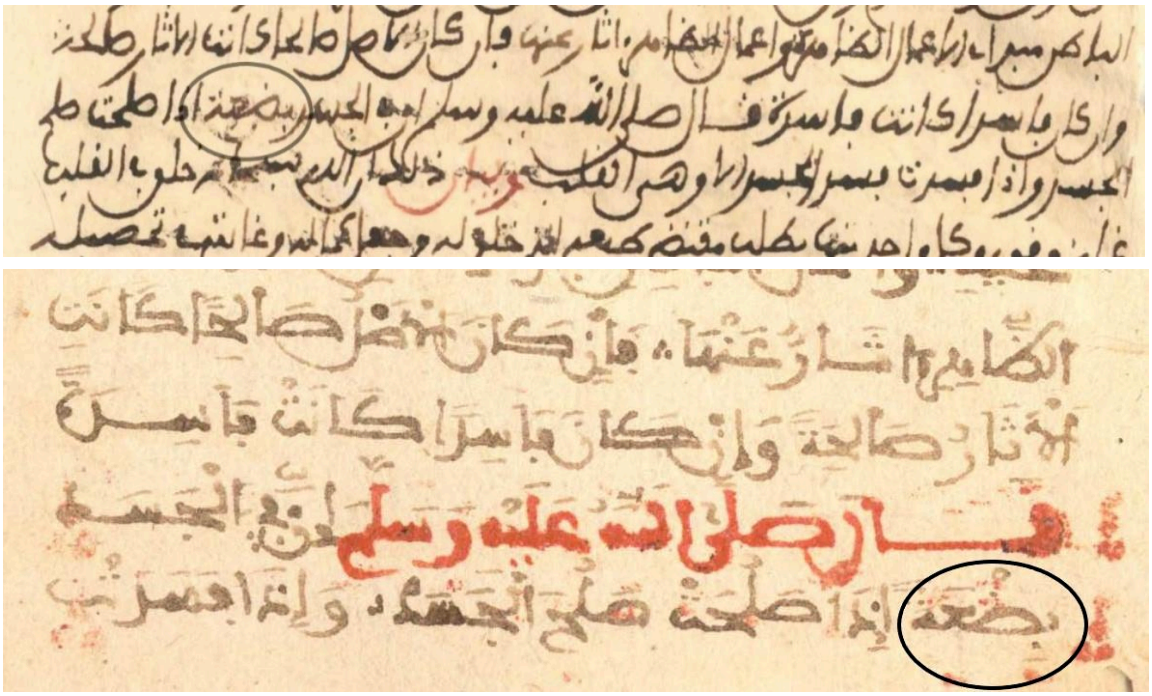
Avant d'entrer dans les éléments de fond qui nous permettent d'établir que le manuscrit de Princeton est issu d'une autre famille de copie, par des modifications essentielles du texte qui en peuvent être que **de la part de l'auteur et du retravail de son œuvre**, présentons quelques variantes textuelles que nous avons relevées, et **qui nous semblent attribuables au copiste.** Pr indique *muḍgha*, le « noyau » du corps humain,

terme important du premier *hadith* de ce Traité, très célèbre[90]. Seul Pr rapporte fidèlement ce *hadith* dont l'auteur va expliquer le sens. D'origine coranique[91] ce terme est entré dans l'usage pour désigner « le cœur de l'homme »[92]. Nous le traduisons par « noyau »[93].

L'orthographe correct de muḍgha *dans Pr (feuillet 76 [1b])*

Si l'on compare à R2 et à R1 :

Comparaison avec le même passage dans R2 (feuillet) 2 et R1 (feuillet 4)



Ainsi, R2 et R1 indiquent le même mot qui peut se lire *biḍ'a* ou *buḍ'a* – une erreur d'autant plus étonnante au vu de la célébrité de ce *hadiṯh*.

---

[90] Rapporté par Nawâwî, n°6 de ses *Quarante* (*ibid*., p.29) et par deux auteurs compilateurs de recueils de hadiths authentiques : Bukhârî (livre II *al-Fath*, chapitre 39, n°52, *ibid*. p. 356 et en ligne: http://sunnah.com/bukhari) et Muslim (livre XXII *al-Musâqâ*, chapitre 20, n°1599a)

[91] *Coran* (**22**, 5) et (**23**, 14), où ce terme désigne le « morceau de chair mâché » qu'est « l'embryon »

[92] Kazimirski

[93] Nous avons expliqué plus haut cette traduction qui laisse de l'étranger dans le texte par rapport à la métaphore où il figure et que « organe » aurait trop lissée (cf. *infra*)

II – Les raisons d'une (re)traduction et les apports du nouveau manuscrit

II – 1 : Les apports spécifiques du Manuscrit de Princeton

II – 1. 1 : Un enrichissement du texte, des recompositions de paragraphes et des corrections de relectures significatives sur la pensée de l'auteur

L'auteur a enrichi son texte suite à un important travail de relecture dans le manuscrit de Princeton dont nous allons montrer qu'il offre **ainsi la meilleure leçon à ce jour, tous manuscrits (publics et privés) confondus**.

A) Le remaniement des citations (ajouts, suppressions…)

L'AJOUT DE VERS D'UN POÈME MYSTIQUE

Les vers d'un poème mystique à l'auteur inconnu[94] viennent enrichir le discours de l'auteur en illustrant ses propos sur la façon dont les mystiques soufis conçoivent le corps et l'âme. L'auteur excelle dans le maniement de la poésie, ainsi qu'il en fait état dans la *Muqaddima* où figure **un exposé brillant sur l'art de la poésie**, par exemple, dans son Additif au paragraphe consacré à la science du soufisme[95], IBN KHALDÛN cite AL-HARAWÎ :

> « Je crois utile de rapporter ici un extrait des propos que notre maître, le gnostique, le grand mystique de l'Andalus, Abû Mahdî 'Isâ Ibn az-Zayyât, avait souvent tenus au sujet de ces vers tirés du Kitâb al-Maqâmât d'al-Harawî »[96]

Il fait montre de son érudition en matière de poésie mystique et cite en outre, par exemple, An-Najm Al-Isrâ'ilî, ou encore Ibn Al-Fârid. À ce sujet, le manuscrit de Princeton nous a surpris par une heureuse découverte : en effet, figure dans ce manuscrit **une citation poétique qui ne figure dans aucune source connue de ce Traité** – ce qui va

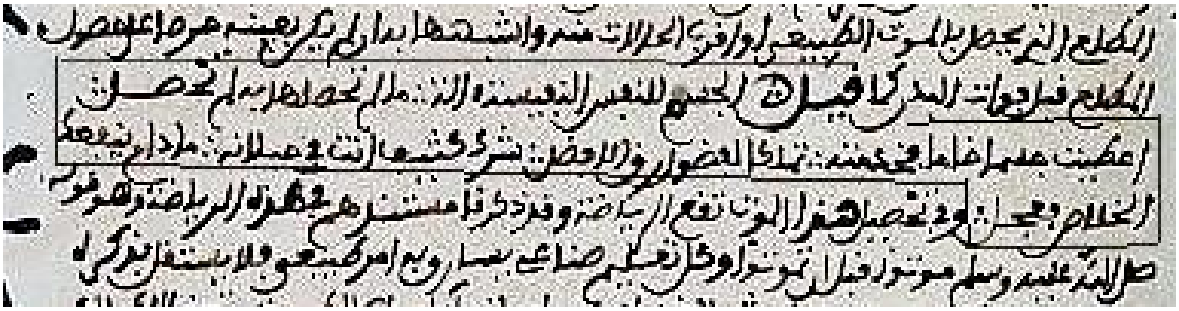
94 [31b]

95 P. 1152 et suivantes

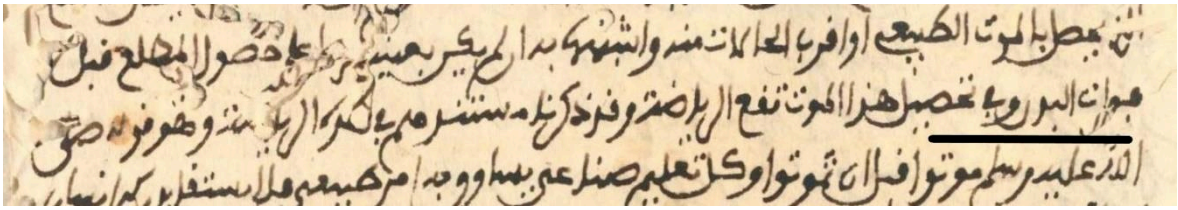
96 P. 931

dans le sens de **la filiation différente de notre manuscrit** et des apports qui justifient non seulement sa traduction française (et anglaise) mais aussi sa réédition arabe.

Extrait du manuscrit de Princeton avec la citation poétique (feuillet 76 [31b])



Extrait du même passage dans R2 (feuillet 31) sans la citation poétique présente dans Pr



Ainsi, dans *la Voie et la Loi*, qui traduit R2, cette citation poétique ne figure pas. **De même, dans l'édition Ben Tawit (qui édite Cp1), et dans l'édition Khalifé (qui édite R1), cette citation ne figure pas, non plus**. De même pour la traductrice anglaise dont le travail date de 1989 édité sans réactualisation en 2017 – ce qui, rappelons-le, est dommage pour elle car à cette date le manuscrit de Princeton était connu (nous-même l'ayant découvert l'année précédente au tout début de nos recherches),

Le choix des vers cités est judicieux, un choix dont **l'hypothèse la plus simple**[97] est qu'il émane l'auteur, qui aime agrémenter ses propos de vers de poésie dans la *Muqaddima*, où il cite plusieurs auteurs de poèmes mystiques. Ce qu'il n'a pas pu faire pour ce poème, l'auteur étant inconnu, ce qui est assez fréquent dans la tradition populaire soufie. Il est établi que ce poème anonyme était bien connu à l'époque de notre auteur[98].

La présence de cette citation poétique indique que le manuscrit de Princeton est la recopie d'une source qui **appartient à une autre famille de copie** par rapport aux deux manuscrits publics conservés à Rabat (R1 et R2), et au manuscrit privé (Cp1) édité par Ben Tawit (BT), dont aucun ne porte cette citation poétique.

---

[97] L'hypothèse la plus simple est souvent la meilleure (rasoir d'Okham) ! Ibn Khaldûn a pu connaitre directement ce poème au cours de ses nombreuses recherches sur le soufisme (dont il fait état à plusieurs reprises dans ce Traité), et insérer ensuite lui-même ces vers dans ses propos. Cela confirme les autres différences dans le texte du manuscrit de Princeton, qui témoignent de sa lignée de copie différente.

[98] Ainsi, cela confirme l'hypothèse la simple ; d'autres spécialistes forgent des scénarios « tirés par les cheveux » (A. Cheddadi) comme supposer que ce soit le copiste de Pr qui ait inséré ses vers !

L'AJOUT DE CERTAINES CITATIONS

« Le compagnon de voyage passe avent la route »

La citation de Râbi'a : **« Le compagnon de voyage passe avant la route »**[99] jointe à la citation commune à toutes les sources « L'Hôte avant la Demeure » vient renforcer cette dernière et enrichir le discours de l'auteur sur la façon de concevoir l'amour de Dieu et la façon d'agir « pour Sa Face » et non pour les descriptions sur les ornements et les délices du paradis. Nous en reparlons par la suite.

Autres citations ajoutées

D'autres citations présentes uniquement dans le manuscrit de Princeton, viennent enrichir le discours de l'auteur dont la citation de 'Issâ : « N'est pas des nôtres celui qui ne naît pas deux fois »[100]. Nous les relevons dans nos notes de traduction.

LES CITATIONS OMISES À LA RELECTURE

Parfois, la différence entre le manuscrit que nous traduisons (Pr) et les autres sources, suite au travail de relecture de l'auteur, ne consiste pas en des ajouts qui viennent enrichir le texte, comme pour les vers de poésie mystique et les paroles de 'Issâ et de Râbi'a – mais à en omettre.

Il est alors plus difficile de savoir si cette omission est véritablement un acte volontaire de l'auteur suite à son retravail ou tout simplement une erreur du copiste dans sa recopie de la source plus ancienne qu'il recopie.

Plusieurs cas de figure existent – et il s'agit là d'une **difficulté inhérente aux manuscrits anciens qui appartient aux obstacles que nous avons rencontrés dans notre travail.**

En effet, distinguer ce qui relève d'erreurs ou parfois même d'initiatives du copiste et de corrections de relecture de l'auteur s'avère parfois ardu. Trois cas de figure sont possibles : erreur manifeste du copiste, suppression issue d'un retravail manifeste de l'auteur, ou impossibilité de trancher entre l'une ou l'autre de ces deux options.

Exemple d'omission involontaire, où l'erreur du copiste est manifeste (saut de ligne)

Nous en avons parlé plus haut : il s'agit des sauts de ligne entre expressions répétées à l'identique. Ces fautes d'inattention interviennent en Partie II de ce Traité en [27b], [32b], [39b].

---

[99] [12b]

[100] [17b]

Exemple d'omission où le choix de l'auteur semble à privilégier

Le commentaire d'Ibn 'Abbâs porte sur le sens de l'existence humaine dans le verset où Dieu a dit à propos des hommes qu'Il les a créés « pour qu'ils M'adorent »[101]. Et Ibn 'Abbâs commente : « Ce qui signifie : pour qu'ils Me connaissent. ».

Or, ce commentaire, présent dans toutes les autres sources, est absent du manuscrit de Princeton. Comment expliquer la suppression de ce commentaire d'Ibn 'Abbas uniquement dans le manuscrit de Princeton ? Une erreur du copiste ? Un choix délibéré de l'auteur ? Il est difficile de répondre à cette question.

Il est certes possible que le copiste ait fait une erreur d'inattention. Notre hypothèse se base plutôt sur le sens global du texte. Il est possible que l'auteur ait allégé son texte d'un commentaire susceptible de porter à confusion par rapport au fond de sa pensée.

En effet, si le but de l'existence humaine est l'adoration de Dieu, sous quelle forme cette adoration doit-elle se manifester ?

Pour Ibn 'Abbâs il s'agit de la connaissance de Dieu. Mais Ibn Khaldûn ne met pas l'accent sur la connaissance, ni au sens mystique, ni au sens philosophique, dans ce Traité. Il insiste sur autre chose : **sur les actes** où la réitération de l'intention louable passée à l'acte par le geste méritoire permet à l'âme de se charger des dispositions permanentes qui seront dans l'au-delà les dispositions du bien et de la félicité ou du mal et des tourments.

Dans ce Traité, l'adoration de Dieu ne se manifeste pas par la connaissance que les soufis ou les philosophes acquièrent chacun à leur façon, en menant une vie contemplative. **Dans ce Traité, l'adoration de Dieu se traduit par les actes, où tout acte devient une adoration de Dieu, quand il est accompli conformément à l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes.**

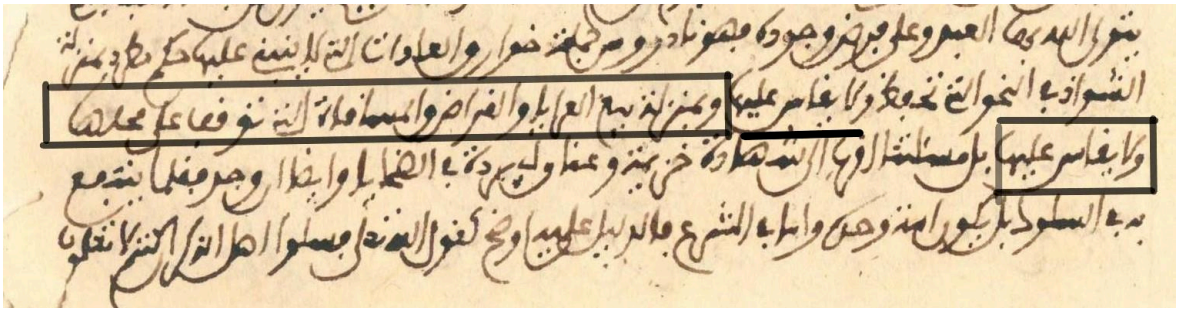
Nous pensons donc qu'Ibn Khaldûn a supprimé le commentaire d'Ibn 'Abbas pour ne pas établir la confusion dans l'esprit du lecteur : pour lui, le but de l'existence humaine n'est pas d'adorer Dieu en Le connaissant comme le font philosophes ou mystiques, en menant une vie contemplative, mais d'adorer Dieu par les actes en faisant de chaque acte un acte d'adoration de Dieu dans l'accord (*ittifâq*) qui poursuit au quotidien et en chaque acte le pacte de l'*amâna*. **La forme de connaissance dont il s'agit correspond à la notion islamique selon laquelle savoir le bien conduit au bien-agir**, un savoir indélébile, inoubliable, qui marque l'âme comme une seconde nature, qui n'est pas comme le savoir par cœur qui se mémorise et peut s'oublier – un savoir qui implique la mise en pratique, le savoir-agir du bon comportement de la droiture et de la bonne moralité selon les textes de l'islam.

[101] *Coran* (**51**, 56)

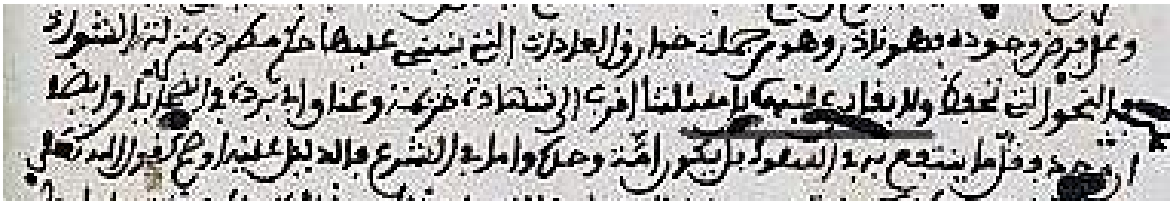
Exemple d'omission où il est difficile de trancher entre erreur du copiste et choix délibéré de suppression par l'auteur

Voici l'exemple d'une suppression, où il peut s'agir d'une erreur du copiste qui a « sauté » ce passage, ou alors d'un choix délibéré de l'auteur qui a supprimé ce passage.

Les exemples portant sur le droit malikite présents dans R2 (feuillet 39b)



Ces mêmes exemples sont supprimés dans Pr au feuillet 85 [40b]



La portion de phrase présente dans R2 (encadrée dans l'illustration ci-dessus) et supprimée dans Pr (à l'endroit du soulignement ci-dessus) porte sur des questions de droit malékite, sur ce qui s'appelle l'*arâya* (somme d'argent fixée arbitrairement et en dehors de toute règle de droit, pour la récolte de quelques dattes), *qirâd*), ou *musâqât*.

En voici le texte dans les toutes autres sources avant la découverte de Pr :

> **Un tel homme pourrait être comparé**, en droit musulman malékite, à celui qui reçoit une somme d'argent fixée arbitrairement et en dehors de toute règle de droit, pour la récolte de quelques dattes, à titre d'*arâya*, ou pour la gestion d'un certain patrimoine financier, à titre de *qirâd*, ou agricole à titre de *musâqât* – autant de cas particuliers qui sont des exceptions à la règle de droit et qui ne sauraient être érigés en généralités.
>
> **Un tel homme pourrait être comparé** avec davantage de justesse encore, peut-être, à KHUZAYMA [dont le témoignage a été pris en compte avec la valeur d'une double voix] . Ou encore, à ABÛ BURDA, quand il a sacrifié sa petite chèvre

Tel qu'il figure dans Pr :

> **Un tel homme pourrait être comparé** avec davantage de justesse encore, peut-être, à KHUZAYMA [dont le témoignage a été pris en compte avec la valeur d'une double voix]. Ou encore, à ABÛ BURDA, quand il a sacrifié sa petite chèvre

Certes, cette suppression pourrait être mise sur le compte d'une erreur d'inattention du copiste de Pr, qui a effectivement commis des « sauts de ligne » à d'autres endroits du texte (qu'il s'agisse d'ailleurs du copiste de Pr ou de celui du manuscrit qu'il recopie, comme nous l'avons vu). De plus, la configuration est ici la même que dans les autres cas où se produisent ces sauts de ligne : entre deux expressions arabes identiques, ce qui est bien le cas ici (expression soulignée ci-dessus « *un tel homme pourrait être comparé* »).

Mais dans les trois autres cas de saut de texte entre deux expressions identiques, le texte devient incohérent, ce qui rend l'erreur du copiste manifeste.

Dans ce cas précis, l'erreur du copiste n'est pas manifeste. Le texte se satisfait très bien de cette suppression – et même, il peut en sembler, d'un certain point de vue, meilleur, ce qui semble pencher en gaveur d'un choix délibéré de l'auteur si l'on se guide, comme nous le faisons, au sens global du Traité. En effet, **il est fort possible qu'Ibn Khaldûn, grand cadi malékite du Caire, se soit rendu compte qu'il prenait des exemples issus spécifiquement du droit malékite** – et il les a abandonnés pour donner un ton plus général à son discours en se contentant d'exemples issus de la Tradition musulmane. Ceci n'est qu'hypothèse.

Quoi qu'il en soit, **la présence de ces omissions ne fait que renforcer la différence de lignée du Manuscrit de Princeton – les omissions en disant parfois tout autant que les ajouts**.

B) **Recompositions de paragraphes et variantes textuelles :**

EXEMPLES DE VARIANTE TEXTUELLE : LA CITATION DE RÂBI'A, LE JEU DE MOTS SUR « IGNORANT », ET L'EMPLOI DE L'ANTONYME DU VERBE « MENTIR »

La citation de Râbi'a

Voici l'un des exemples les plus emblématiques de variante textuelle[102] :

> Un jour, [Sufyân] al-Thawrî demanda à Râbi'a [al-'Adawiyya] : « Quelle est la réalité profonde de ta foi ? » Elle répondit : « Je ne sers Dieu ni par crainte de Son enfer ni par désir de Son paradis, car alors, je Le servirais bien mal **et ma foi serait bien médiocre**. Je Le sers par amour pour Lui et par désir de Lui. » On lui demanda encore : « Qu'attends-tu du paradis ? » Elle répondit : « **Le Compagnon de voyage [passe] avant la route et** l'Hôte avant la Demeure ! »

Les phrases soulignées dans le texte sont **des ajouts qui ne figurent que dans le manuscrit de Princeton et qui appartiennent aux signes de sa filiation différente**.

---

102 [12b] Nous soulignons les ajouts spécifiques au manuscrit de Princeton

Le jeu de mot avec « ignorant » au lieu de « musulman »

Le mot « musulman » *muslim* qui figure dans un passage du texte, commun à toutes les autres sources avant Pr, est remplacé par « ignorant » *jâhil* dans Pr, ce qui permet à l'auteur de faire un jeu de mot sur '*arif* qui signifie « gnostique » et littéralement : « connaissant »[103] :

> Il [al-Hallâj] se serait ainsi livré à des actes et des propos totalement incompréhensibles, dont même **l'ignorant** n'a rien à retirer et donc, à plus forte raison, celui qui se prétend « Connaissant » ('*arif*)

Dans les autres sources, le mot « musulman » empêche de faire le jeu de mot avec '*arif* (gnostique, *litt*. connaissant). **Pr est manifestement d'une autre lignée de copie**.

L'antonyme du verbe « mentir »

Dans un autre passage, c'est un verbe de sens contraire qui figure dans Pr : « persuadé qu'il dit vrai » alors que dans les autres sources figure : « il ment »[104]. Nous pensons que l'ironie de l'auteur n'a pas été perçue par les copistes qui, devant l'énormité de la chose, ont d'eux-mêmes changé le verbe. **Quoi qu'il en soit, Pr présente une différence nette avec les autres sources, signe de sa lignée de copie différente**.

EXEMPLE DE RECOMPOSITION DE PARAGRAPHE : LA MÉTAPHORE DE LA SPHÈRE

Cet exemple est également analysé au paragraphe suivant car il appartient aux corrections qui nous éclairent sur la pensée de l'auteur :

En voici le texte tel qu'il figure dans les sources connues (sauf Pr) traduit dans *La Voie et Loi*[105] ; nous soulignons en gras la phrase supprimée dans Pr.

> Wâsitî a dit : « La qualité morale par laquelle les belles vertus (*al-mahâsin*) sont portées à leur perfection, c'est la rectitude. » La raison qui fait d'elle une condition requise pour le présent combat spirituel [le troisième] es »t, selon le sens même des termes, la suivante : le cœur, grâce à sa purification, au retrait (*kashf*) de son voile et au resplendissement (*tajallî*) des vérités sur lui, est comparable aux corps polis lorsque se réfléchissent sur eux les images qui se trouvent en face d'eux. Or la réflexion des images sur les corps polis ne se produit pas n'importe comment. Les images ne s'y réfléchissent correctement, et telles qu'elles sont, qu'à condition que le corps poli soit en forme de cercle dans lequel les rayons partant de son centre vers la circonférence soient égaux entre eux. Alors les images s'y réfléchissent telles qu'elles sont en elles-mêmes. **Mais si le corps poli est rectangulaire, ou carré, ou concave, ou convexe**,

103 [27b] Nous soulignons le terme modifié dans Pr : « musulman » est devenu « ignorant ».

104 Nous renvoyons à nos notes de traduction pour davantage de précisions [25b]

105 *Op. cit.* p. 153.

> elles ne s'y réfléchiront guère telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais selon la manière d'être de [la surface] qui les reçoit, dont elles épouseront les différentes conformations. Il en est de même pour le cœur :

Nous avons reproduit tel quel la traduction de René Pérez, avec ses incises entre crochets, les mots arabes translitérés, sans aucun retour à ligne – et tout cela n'est rien face aux deux erreurs qui la rendent incompréhensibles : le « cercle » et le « ou » intempestif dans ce qui ressemble à une liste : « rectangulaire, ou carré, ou concave, ou convexe ». Le « ou » entre « carré ou concave » est en trop : la bonne traduction de cette phrase est « rectangulaire ou carrée, concave ou convexe » ; et ce n'est pas par « cercle » mais par « sphère » qu'il faut traduire ici *dâ'ira* qui prend les deux sens.

Et une fois ce « ou » enlevé, et la bonne traduction de *dâ'ira* par « sphère » et non par « cercle » effectuée, tout s'éclaire ! Une fois de plus, René Pérez n'a pas compris le texte et sa traduction s'en ressent : il dit dans sa note de traduction que ce passage est « curieux » et qu'il présente « une petite difficulté » car toujours selon le traducteur, il se « comprend mal »[106] (*sic*) ! Or, ce n'est pas le texte d'Ibn Khladûn qu'il faut incriminer mais la compréhension qu'en a son traducteur. Voici le texte du même paragraphe tel qu'il figure uniquement dans Pr et selon notre traduction :

> Wâsitî a dit : « La qualité morale qui parfait la vertu est la droiture ».
>
> Ce qui fait de la droiture une étape préalable au dévoilement tient au sens même du mot « dévoilement ». En effet, la purification de l'âme conduit au dévoilement et à l'illumination des vérités. L'illumination des vérités est comparable à la réflexion des corps polis par rapport aux images qu'ils produisent. Or, l'accommodation au niveau des corps polis ne se produit pas de n'importe quelle façon. L'accommodation ne se réalise correctement qu'à la condition que la surface polie soit de forme sphérique. En effet, dans une sphère, les rayons allant du centre à la circonférence sont égaux entre eux : de ce fait les images produites sont conformes à ce que les choses sont en elles-mêmes, **et non pas** à la configuration de la surface qui les reçoit et qui les produirait alors de façon déformée, différente de ce qu'elles sont en réalité.
>
> Il en va de même pour l'âme humaine.

Outre les différences imputables à notre traduction par rapport à celle de *La Voie te la Loi*, nous constatons que le paragraphe a été revu avec des différences qui ne sont pas attribuables à des erreurs du copiste et qui ne peuvent avoir été réalisés que par la main de l'auteur. La portion de phrase traduite dans *La Voie et la Loi* par « Mais si le corps poli est rectangulaire, ou carré, ou concave, ou convexe » a été supprimée dans Pr où ne subsiste que la négation traduite par « guère » et que nous rendons : « non pas ». Ibn Khaldûn ne

106 *La Voie et la Loi* Note 92 p. 274.

spécifie plus ce qui est « rectangulaire », ni « carré », ni « concave », ni « convexe » (ces différents termes n'étant plus dans le texte), mais uniquement « ce qui n'est pas » comme une sphère avec des rayons égaux et d'une valeur unique. Quant au sens de cette correction de relecture, il est particulièrement éclairant sur l'évolution de la pensée de l'auteur, comme nous allons le voir à présent.

C) Des corrections de relecture éclairantes sur la pensée de l'auteur

« LA DROITURE EST À L'ÂME CE QUE LA SURFACE COURBE EST AU MIROIR SPHÉRIQUE »

Au paragraphe précédent, nous avons montré les corrections de relecture apportées par Ibn Khaldûn sur sa métaphore qui n'est pas celle du « cercle », comme dans la traduction de *La Voie et la Loi*, mais de la « sphère ».

En effet, la traduction de *La Voie et le Loi* qui parle d'un « cercle » renvoie à une surface plane comme l'est un miroir.

Or, il est bien évident qu'un miroir à la surface plane reflète aussi bien, que sa forme soit un rectangle, un cercle ou un carré ! D'ailleurs, dans une autre métaphore reprise de Ghazâlî, la métaphore des artistes qui polissent avec soin le mur d'un palais, où se reflètent ensuite parfaitement les dessins du mur d'en face[107], la surface plane du mur n'est pas en forme de cercle, mais bel et bien « rectangulaire ou carrée » !

Dans la *Muqaddima*, Ibn Khaldûn évoque en comparaison des effets sur l'âme de la droiture (ou la rectitude), la surface plane d'un miroir sans en préciser la forme : « *La rectitude est à l'âme ce que la surface plane est au miroir en tout ce qui concerne les choses qui s'y impriment* »[108]. On trouve donc dans la *Muqaddima* une métaphore similaire sur la surface polie, comparée à l'âme purifiée par la droiture – ce qui, signalons-le de nouveau, caractérise la même pensée entre les deux ouvrages et signe la paternité du *Shifâ*.

Mais le texte du *Livre de la Guérison*, à la différence de la *Muqaddima*, porte la trace d'une évolution de la pensée d'Ibn Khaldûn qui se distingue de Ghazâlî notamment par une métaphore plus sophistiquée, qui devient la métaphore de la sphère polie (ou du miroir sphérique) pour faire intervenir **la caractéristique principale de la droiture : le juste milieu** dans lequel se tiennent tous les actes accomplis selon la droiture du bon comportement et **l'unicité** du port de la charge morale de la droiture par celui qui

107 Cf. *infra* et *supra*.

108 *Op. cit*. p. 923.

agit dans son rayon d'action. En quoi revenir à la bonne traduction éclaire-t-il sur le sens de la métaphore, que René Pérez juge difficile à comprendre ?

Le manuscrit de Princeton nous aide à nous concentrer sur l'essentiel, en supprimant le superflu : la métaphore qui compare les effets de la droiture en l'âme à la réflexion des images sur une surface polie comporte chez Ibn Khaldûn dans le *Livre de la Guérison* un élément qui ne figure pas chez Ghazâlî ni dans la *Muqaddima* : la surface polie n'est pas plane, mais courbe et en forme de sphère ; elle n'est pas semblable à une surface polie plane qui peut être de n'importe quelle forme (circulaire, carrée ou rectangulaire) mais à une surface polie qui doit impérativement être de forme sphérique pour que les effets de la droiture s'impriment en l'âme.

Ainsi, dans le *Livre de la Guérison*, la droiture est à l'âme ce que « la surface courbe est au miroir sphérique » et non pas « ce que la surface plane est au miroir » comme dans la *Muqaddima*.

Quelle différence importante cela comporte-t-il par rapport à l'évolution de la pensée de l'auteur ? Cela révèle le trait caractéristique que nous discuterons en dernière partie et qui nous a particulièrement frappés : la pensée d'Ibn Khaldûn dans le *Livre de la Guérison* est *une pensée de l'unicité*. En effet, comme le dit l'extrait suscité, la surface polie en forme de sphère (le miroir sphérique), a pour caractéristique principale ce qui est le trait propre à toute forme bien ronde, **qu'il s'agisse d'un cercle plan ou d'une sphère : l'égalité de valeur entre tous les rayons, qui sont de valeur *unique***.

D'autres subtilités peuvent se rajouter à l'interprétation de cette métaphore qui, comme toutes les métaphores, ouvre à de multiples sens. En effet, la notion de « rayon » vient s'ajouter à la pensée de l'unicité : on peut ainsi établir le parallèle avec le « rayon d'action » à partir du « centre » unique de l'individu qui agit conformément à la droiture du bon comportement. La droiture consiste pour l'homme moral à se tenir en plein milieu de son rayon d'action, en son centre, en chacun de ses gestes, sans dévier d'un *iota* de la valeur unique de ce rayon d'action qui correspond à l'unicité de sa personne et de ce que certains appellent aujourd'hui sa « mission de vie » autrement dit ce qu'il doit faire et accomplir dans sa vie, qui dépend de chacun.

En se tenant en chaque acte en son centre, il aura une vision exacte des choses, ce qui, par effet de réitération, viendra purifier son âme au point que toutes les vérités lui apparaîtront clairement telles qu'elles sont en réalité et non selon ce qu'il pense ou voudrait qu'elles soient.

Par rapport aux références à la morale islamique que cite notre auteur, dans le *Coran* et la Tradition (*Sunna*), la métaphore du miroir sphérique évoquant l'homme moral

qui se tient en tout acte au son centre, renvoie au verset sur le « juste milieu » qui se tient en plein centre (au milieu) de la Sourate 2 *La Vache* (*La Génisse*)[109], ou encore au *ḥadith* sur l'homme-berger de son troupeau (*ra'y*) – le « troupeau » étant au sens des responsabilités qu'il doit honorer au titre de son devoir moral conformément au pacte de l'*amâna*. L'homme-berger fait paître ses bêtes au cœur de leur pâturage sans les laisser s'approcher des bords pour ne pas risquer qu'elles les franchissent en broutant les branches qui dépassent des limites ou en se frayant un chemin dans un trou de la clôture. Autrement dit, l'homme moral est celui qui honore ses engagements de bonne moralité (*ri'âya*, de même racine arabe que « berger »), **en restant en son centre sans dévier de son rayon d'action – sans dépasser les limites que lui imposent son devoir moral**, en laissant de côté ce qui le trouble et ce qui ne le regarde pas (selon d'autres traditions citées dans ce Traité).

La métaphore de la sphère illustre la droiture du bon comportement de l'homme vertueux qui honore l'engagement de bonne moralité conforme à la sagesse islamique du « juste milieu ». L'homme moral s'y soumet sans que son rayon d'action n'en dévie jamais – un rayon d'action qui varie selon chaque personne selon l'unicité qui la caractérise.

Le rayon d'action du bon comportement égal en tout point à la dimension qui caractérise l'unicité de la personne qui respecte la droiture, et qui permet à son âme de se purifier en n'offrant plus aucune déformation aux images des choses qui se reflètent en elle, est comparé au rayon de la sphère parfaitement ronde, égal en tout point à une unique et même dimension. **L'œil en est le plus bel exemple.** En cas de déformation de l'œil, si celui-ci n'est plus parfaitement rond, mais par exemple un peu ovale comme en cas d'astigmatisme, les images sont déformées. Seul l'œil parfaitement rond offre une vision parfaite et sans déformation des choses – contrairement aux déformations subies en cas d'astigmatisme, par exemple. Et, fait remarquable, l'œil oppose au trajet de la lumière **trois surfaces qui agissent comme des miroirs convexes** (la face antérieure de la cornée, la face postérieure de la cornée, la face antérieure du cristallin) et **une surface qui agit comme un miroir concave** (la face postérieure du cristallin)[110].

Par ailleurs et sans même comparer à l'œil, ni s'arrêter au caractère concave ou convexe, mais simplement sphérique, on peut lire la propriété suivante d'un miroir sphérique : « Le miroir sphérique est astigmatique, c'est-à-dire que des rayons issus d'un même point source ne convergent pas. Il n'est stigmatique que pour son centre qui est sa

[109] Verset 143 de la Sourate 2 qui en compte 286 (soit 143+143) selon la lecture Hafs cf. *infra*.

[110] https://www.gatinel.com/recherche-formation/optique-paraxiale-et-points-cardinaux/reflexion-miroirs-courbes-spheriques

propre image »[111]. Si les miroirs sphériques ne sont stigmatiques que pour leur « centre » qui est « leur propre image », **la métaphore de la sphère à la surface polie pourrait évoquer les propriétés de l'âme et du « centre » de l'homme qui est « sa propre image », autrement dit une connaissance parfaite de soi et du monde conforme à sa vérité pure**. La surface polie non sphérique, de forme carrée ou rectangulaire, qu'elle soit incurvée vers l'intérieur (si elle est concave) ou courbée vers l'extérieur (si elle est convexe) – en aucun cas n'est plane et, en tous points, déforme les choses.

La surface polie non sphérique concave ou convexe est aux images qu'elle déforme ce qu'est à l'âme le non-respect de la droiture : les choses sont perçues non pas selon ce qu'elles sont, mais selon la configuration de la surface qui les perçoit.

En cas de surface *plane*, le corps poli réfléchit les images sans déformation, qu'il s'agisse d'un corps poli en forme de rectangle, de carré ou de cercle ! En revanche, cela n'est pas le cas d'une sphère qui doit être parfaitement *ronde*, pour que les images ne soient pas déformées.

Ainsi, Ibn Khaldûn fait évoluer sa métaphore qui s'inspire de l'avancée scientifique que la civilisation arabo-musulmane à cette époque et des travaux sur l'optique dont Ibn al-Haytham (latinisé en Alhazen ou Alhaceen)[112], et son célèbre *Traité d'optique* qui lui valut le surnom de Second Ptolémée[113].

Si l'on poursuit le texte de ce Traité un peu plus loin, on se rend compte que le texte reprend la forme carrée et rectangulaire et la mention du caractère « concave » ou « convexe », qui figurait aussi dans la partie remaniée que nous avons analysée ci-dessus, dans le glissement de la métaphore, mettant en scène non seulement le rayon de la sphère (comparé au rayon d'action de l'homme vertueux désireux de purifier son âme par la droiture des actes du bon comportement) et l'unicité de la valeur de ce rayon (à comparer cette fois-ci à l'unicité de l'âme à laquelle convient un unique rayon d'action susceptible de la purifier). En effet, poursuivons le texte, dans notre traduction. **Nous soulignons en gras un nouvel apport du manuscrit de Princeton** et *en italiques l'évolution de la métaphore de la sphère dans son illustration de l'unicité de l'être* :

> Si l'âme est régie par la droiture, et si, en conséquence, tous les actes qui en émanent s'effectuent *dans un rayon d'action de même unité et de valeur unique propre à chaque individu*, que ce soit pour ce qu'il fait ou pour ce qu'il s'abstient de faire, alors *l'âme devient semblable à la surface d'une sphère réfléchissante qui produit des*

[111] *Ibid.*

[112] Bassora, 965 – Le Caire, 1040

[113] *L'apport scientifique arabe à travers les grandes figures de l'époque classique*, Moulaye Ahmed, préface du Professeur Floréal Sanagustin.

images sans déformation, conformes à ce que sont les choses ; les représentations de **ce que l'on cherche à connaître** et les vérités essentielles de ce qui est connu, resplendissent en l'âme telles qu'elles sont, dans toute leur pureté. La perception est exacte et la science parfaite.

Mais, si l'âme n'est pas dirigée par la droiture, *le rayon d'action des actes qui en émanent, par action ou inaction, varie selon qu'ils tendent plutôt à se rapprocher, ou à s'éloigner de la valeur unique du rayon d'action propre à chacun à partir de son « centre » interne. Dès lors, l'âme devient semblable à la surface polie concave ou convexe rectangulaire ou carrée*, dont la qualité de perception n'est pas parfaite. De ce fait, *les choses se réfléchissent en l'âme non pas selon ce qu'elles sont, mais selon ce qu'est l'âme, et lui deviennent source de fatigue et de frustration*.

Ainsi, le polissage de l'âme par les actes de la droiture du bon comportement, conformes à la loi morale, sont illustrés par la métaphore de la sphère qui en met en scène outre le polissage de la surface (dont la forme importe peu pour réfléchir parfaitement les choses), la forme sphérique dont le rayon est comparé au rayon d'action du sujet qui agit, l'homme moral, car la valeur unique de ce rayon renvoie à l'unicité de l'être *nafs* qui « seul sait qui il est et ce qui lui convient pour soigner ce qui le trouble » .

Le *bâṭin* qu'illustre la métaphore de la sphère est la sagesse morale des actes accomplis selon la loi morale – alors que la métaphore du cercle, chez les soufis, illustre l'ésotérisme de leur voie mystique.

LES AJOUTS QUI SIGNENT L'ÉRUDITION DE L'AUTEUR

Au paragraphe précédent, nous avons montré les ajouts propres au manuscrit de Princeton dont la fin de la phrase : « et ma foi aurait été bien médiocre » et « Le compagnon de voyage passe avant la route » dans les propos de Râbi'a, qui sont difficilement ceux d'un copiste ! Bien au contraire, ils témoignent de **l'érudition de l'auteur**, de même que de **sa singularisation** d'avec Ghazâlî (qu'il ne s'est pas contenté de « recopier » puisque ces ajouts ne figurent pas chez ce dernier). Ce retravail porte sur **un point significatif de la pensée** d'Ibn Khaldûn, à savoir les degrés et niveaux de foi.

L'érudition de l'auteur

Notons que si la citation de Râbi'a est très connue, passée en proverbe, elle ne l'est sont pas forcément dans son intégralité : soulignons que **c'est la partie la moins connue qui ne figure que dans le manuscrit de Princeton** : le proverbe devenu « Le voisin avant la maison » est le plus célèbre ; c'est celui qui figure dans le livre de Ghazâlî, sans mention de l'autre : « Le compagnon de voyage avant la route », ajouté dans notre manuscrit Pr.

Le *Livre de la Guérison* n'est pas une simple « recopie » de l'*Iḥyâ'*

Les deux ajouts du manuscrit de Princeton, signes de l'érudition de l'auteur, montre qu'il ne se contente pas de « recopier » l'ouvrage célèbre dans lequel ces propos de *Râbi*'a figurent également : l'ouvrage de Ghazâlî *Revivification des sciences de la religion* (*Iḥyâ'*) dont le traducteur de *La Voie et la Loi* pense que notre auteur s'est inspiré au point d'en faire « pratiquement la copie »[114] ou le « résumé ». En effet, voici ce que dit Ghazâlî[115] :

> [Le paradis] dépasse ce qu'on peut exprimer dans ce monde […] **Quant aux belles femmes, aux palais, aux fruits, au lait, au vin, au miel, aux bijoux et aux bracelets, ils n'y tiennent pas** et si on les leur donnait, ils ne s'en contenteraient pas et ne demanderaient **que le plaisir de contempler la Face de Dieu**, le Très Haut, qui représente pour eux le bonheur extrême et la limite de tous les plaisirs. Pour cette raison, quand on demanda à Rabia Al-Adaouia : "Comment désires-tu le paradis ?", elle répondit : " Le voisin avant la maison". Car les gnostiques sont préoccupés par **l'amour du seigneur de la demeure, plutôt que par l'amour de la demeure et de ses ornements**.

Remarquons que dans la traduction ci-dessus du texte de Ghazâlî, la même erreur de contexte est commise que dans la traduction de *La Voie et la Loi* : « Le voisin avant la maison ! ». Cela s'explique certainement par la célébrité du proverbe, qui est si forte qu'aucune autre traduction n'est envisagée, alors que le contexte n'est visiblement pas le même ! Ce n'est pas « Le voisin avant la maison » qu'a voulu dire ici Râbi'a mais : « L'Hôte avant la Demeure », ainsi que nous l'avons vuu ! D'ailleurs, notons que dans la traduction de la phrase explicative du texte de Ghazâlî, les deux mots arabes *jar* (voisin, hôte) et *dar* (maison, demeure), sont correctement traduits à savoir « le seigneur de la demeure » autrement dit « l'Hôte » auquel il faut mettre une majuscule parce que, par convention, Dieu en porte une ; et la Demeure désignant le paradis doit aussi en porter une.

Les niveaux de foi

Si l'on revient plus spécifiquement à l'ajout de relecture : « et ma foi serait bien médiocre », on constate que cet ajout n'est pas fait par hasard puisqu'il vient enrichir la réflexion de l'auteur sur ce qu'il appelle les niveaux de foi. Nous en parlons dans notre discussion[116]. « La foi occupe le plus haut degré des dispositions intérieures des actes » ; « la foi se place en tête de toutes les œuvres, elle assure le plus haut degré de félicité. »[117] On voit donc bien par cet exemple comment **les ajouts de relecture présents dans le**

---

[114] *Op. cit*, p. 270, note 59

[115] *Livre du Repentir*, *ibid*., p. 38. Nous soulignons.

[116] Partie III du présent commentaire

[117] [3b]

manuscrit de Princeton viennent enrichir la réflexion de l'auteur. C'est en particulier **sur son niveau de foi et sur ce qu'il attend du paradis que doit s'interroger le « questionneur » *sâ'il*** du *Livre de la Guérison* (*shifâ' al-sâ'il*) à l'instar de Râbi'a.

LE REFORCEMENT DE LA QUALITÉ DE LA LEÇON DU MANUSCRIT DE PRINCETON

Le manuscrit de Princeton comporte de nombreuses modifications plus ou moins significatives mais qui ont toutes **leur importance**. On a parfois l'impression que **l'auteur s'est relu et a corrigé les petites imperfections de son précédent travail**. Par exemple dans *La Voie et la Loi* (selon R2) à propos de l'aspirant soufi dans sa répétition de la litanie choisie par son maître[118] :

> « […] ; puis jusqu'à ce que l'image du mot s'efface du cœur et que seul son sens y demeure, attaché et présent, le cœur s'étant vidé de tout ce qui n'est pas **ce sens**. [] et qu'il cache tout cela à tout autre que lui, car le maître sait mieux que quiconque **la nourriture** qui lui convient. »

Dans le *Livre de la Guérison* avec le retravail de l'auteur dans Pr[119] :

> Enfin, le novice poursuit jusqu'à ce que l'image des mots s'efface et que seul leur sens continue d'exister, attaché au cœur et bien présent, au point qu'il se vide de tout autre chose **hormis Dieu**. […] Il ne devra en parler à personne d'autre que son maître, qui est le mieux placé pour **connaître ses besoins et ce qui lui correspond le mieux en matière de nourriture terrestre et spirituelle.**

Ibn Khaldûn a relu son texte et corrigé une petite imperfection : ce n'est pas le sens du mot qui reste au cœur mais *Dieu* – ce qui est plus exact. Et il précise que **la nourriture du novice n'est pas que terrestre mais également – et même surtout, en l'espèce –, une nourriture *spirituelle*** ! Le retravail de l'auteur se justifie ici comme à de nombreux autres endroits du texte : il serait trop long de les relever ici, nous renvoyons au texte et à nos notes, dans lesquelles nous avons détaillé ces ajouts et les signes de ce retravail.

LE RENFORCEMENT DU LEXIQUE MORAL SUR LA LOI MORALE DIVINE ET LE COMBAT DANS L'ÂME AU SENS MORAL

Nous insistons à plusieurs reprises sur **l'importance de l'armature conceptuelle** du *Livre de la Guérison* qui est à connotation **essentiellement morale**. Il était dans nos projets d'insérer en annexe le lexique moral intégral de ce Traité, que nous avons commencé – nous en avons établi plus d'une cinquantaine de pages, sans avoir eu le temps de le terminer dans les délais impartis. Dans le lexique moral courant de ce Traité, le

---

[118] *Op, cit*, p. 156. Nous soulignons l'endroit du texte où se trouve la modification entre R2 et Pr.

[119] [17b] Nous soulignons les signes d'une autre lignée de copie.

contexte ne se prête pas à l'emploi de termes spécialisés ou spécieux, car il s'inscrit dans les termes de la loi morale dont Ibn Khaldûn tient à montrer qu'elle s'exprime de façon claire à la portée de tous. Nous en avons la démonstration à plusieurs reprises, que nous signalons au fil du texte dans nos notes de traduction. Certaines occurrences sont plus symboliques que d'autres et nous ne les relevons que dans le manuscrit de Princeton, où elles viennent corriger des termes trop connotés par d'autres sens que le sens moral (connotations mystique ou philosophique).

Par exemple, le terme *mafqûdât* désigné « ce que l'on cherche à connaître » et vient remplacer, nous l'avons vu, dans le manuscrit de Princeton le terme présent dans toutes les autres sources : *mawjûdât* qui appartient également au lexique des philosophes où il est traduit généralement par « les étants ». Ce terme ne peut se traduire ainsi dans le *Livre de la Guérison* : quand l'auteur l'emploie, c'est au sens des existants, de tout ce qui existe. Le fait de l'avoir remplacé par un autre terme, qui n'appartient pas au registre philosophique et où le risque de confusion entre les lexiques n'est plus possible, manifeste la volonté de l'auteur de mettre en évidence la loi morale de la *charia*, une morale purement islamique sans aucune connotation étrangère, qu'elle soit étrangère à l'islam (en s'écartant des connotations renvoyant à des traditions antérieures à l'islam, grecques ou perses notamment) ou à son orthodoxie telle que la conçoit Ibn Khaldûn (en réattribuant un sens moral aux termes de la mystique soufie).

Cette tendance se rencontre à plusieurs reprises, par exemple dans l'emploi d'autres synonymes de *mawjûdât* pour désigner les existants ou les choses créées[120] avec une moins grande connotation philosophique[121], ou encore le terme *mabda* qui appartient aussi au registre philosophique et auquel l'auteur donne pour synonyme *maṣdar*, du registre de la grammaire arabe, qui désigne dans le *Livre de la Guérison* le « principe » ou la « source » des actes. Parfois, l'auteur supprime l'emploi de termes comme *malaka* ou *ḥâl*, aux connotations soit philosophique (pour *malaka* habitus) soit mystique (pour *ḥâl* état), pour les remplacer par le terme *hay'ât*, qui signifie chez lui les dispositions permanentes de l'âme. Certes, le même terme au singulier (*hay'a*) a été utilisé par le philosophe arabo-musulman Miskawayh dans son *Traité d'Éthique* traduit par « habitus psychique » par Mohamed Arkoun (*hay'a nafsâniyya*) ou « disposition permanente de l'âme » renvoyant à ce qu'Aristote appelle « disposition intérieure » dans *Éthique à Nicomaque*[122].

Nous verrons en dernière partie de ce commentaire que la traduction par habitus nous semble fortement déconseillée, car trop connotée. Contrairement à un habitus qui

120 *al-makûnât* (المكونات) [27b]

121 *al-mukawwanât* (المكوّنات)

122 Nous revenons sur tout cela en dernière partie de ce commentaire.

s'acquiert par répétition de stimuli externes, le salut de l'âme se gagne par **une forme spécifique de répétition, dans l'intériorité** : la répétition des intentions dans leur alignement avec les gestes. Cette forme spécifique de répétition dans l'intériorité est tout sauf une habitude ou un conditionnement car **elle n'est jamais identique à elle-même et va en se perfectionnant au fur et à mesure de la répétition**. C'est pourquoi, dans le lexique moral d'Ibn Khaldûn ce terme désigne les dispositions permanentes de l'âme et occupe une place de premier plan dans l'armature conceptuelle de ce Traité.

La réappropriation d'un lexique purement islamique se lit aussi, nous l'avons vu également, dans la façon de décrire le combat dans l'âme des Compagnons uniquement par des racines coraniques (*ra'a, raqaba*, *kalifa*…) contrairement aux termes des théories du soufisme qui mélangent des notions islamiques (dont par exemple *barzakh*) à des termes issus des théories des philosophes de la *falsafa* – dont la confusion entre ce qui est « un » au sens d'unique selon l'unicité ou l'unité, qui nous occupera en dernière partie. Les modifications lexicales propres au manuscrit de Princeton allant dans le sens du retour à la pureté de la sagesse islamique, en étant visibles d'un point de vue lexical, viennent renforcer la volonté de l'auteur de mettre en avant la loi morale de la *charia* jusque dans le lexique employé.

La définition du combat dans l'âme des Compagnons

À plusieurs reprises, Ibn Khaldûn montre comment ce qui s'est appelé « soufisme » chez la première génération d'adeptes, équivalait à ce qu'il nomme la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*), en sauvegardant la partie de la *charia* qui était en train de tomber en désuétude au profit du droit (*fiqh*), alors que cette partie est la « plus importante » pour l'homme moral, à l'instar des Compagnons du Prophète où elle désigne le combat dans l'âme qu'ils menaient et qui a pour objectif final le salut de l'âme (*najât*). **Le soufisme à ses débuts était le combat dans l'âme des Compagnons**. Le soufisme avait le même objectif que la « voie royale » (*jâdda*) de la *charia*, la station de la foi (*imân*) aussi appelée « combat de la piété », sous l'égide de la conscience morale (*wara'*) et dont l'objectif est aussi le salut (*najât*). C'est ainsi dans cet esprit que la leçon de Pr présente deux variantes dans un passage important de ce Traité[123] :

> « À ses débuts, le soufisme avait **pour objectif (*ghâya*)** la bonne moralité (*ḥaṣan adâb*), **fin en soi** des actes (*al-'amâl*), dans l'intériorité (*bâṭin*) et dans les formes extérieures (*ẓâhir*), sans dépasser les limites (*ḥudûd*), en donnant la préférence aux mouvements (*'af'âl*) de l'âme (*qulûb*), en scrutant ses plis les reculés avec la conscience d'être en permanence vu et observé par Dieu (*murâqaba*) dans l'espoir du salut (*najât*) »

123 [7b] Nous soulignons les variantes de texte qui n'apparaissent que dans Pr.

La première des deux variantes est le remplacement par *ghâya* du terme *ri'âya* qui figure dans la leçon des autres manuscrits. Le manuscrit de Princeton ne comporte pas ici la répétition de *ri'âya*. Cette définition du soufisme en début de Partie I de ce Traité, s'inscrit dans un réseau de plusieurs autres passages avec des expressions similaires, qui permettent de cerner la signification du couple (*bâṭin*, *ẓâhir*) appliqué à la *charia*. Ce couple intervient ici dans la définition du soufisme à ses débuts, il est appliqué aux actes qui ont pour fin en soi la bonne moralité : nous ne sommes nullement dans le sens (ésotérique/ exotérique). La variante textuelle *ghâya* induit la notion d'objectif et de *fin en soi des actes* ce qui se comprend d'autant mieux avec la suppression de *ma' allah* : envers Dieu, absent du manuscrit de Princeton. Ces variantes textuelles sont d'une grande importance par rapport à la pensée de l'auteur.

L'autre lignée de copie dont est issu Pr, met l'accent sur la fin en soi des actes, qui est une fin purement morale en ce monde. Le nom de Dieu ne figure plus dans la définition du soufisme à ses débuts (autrement dit de la loi morale, dont il est synonyme selon l'auteur), pas plus, d'ailleurs, qu'il ne figure dans la définition des trois stations (comme nous allons le montrer dans le chapitre qui suit, consacré au lexique moral de ce Traité). Il ne faut pas se méprendre sur cette suppression, qui signifie simplement qu'Ibn Khaldûn isole le noyau purement moral qu'est la fin en soi des actes, sous l'égide de la conscience morale du sujet unique qui agit, seul responsable de ses actes et de la « charge » morale qui lui incombe. Mais il interprète par ailleurs cette charge comme le « fardeau » dont chacun aura à rendre compte dans l'au-delà au titre de la restitution du « dépôt de confiance » *amâna* de la charge morale. La fin en soi des actes se joue donc en réalité à un double niveau, visant le double bonheur ici-bas et dans l'au-delà.

C'est pourquoi, l'emploi de la racine *raqaba* à la fin de la définition du soufisme à ses débuts (autrement de la loi morale) suscitée, et qui induit l'idée d'agir en donnant comme fin en soi aux actes la bonne moralité, *tout en se sachant constamment vu et observé par Dieu*, se retrouve également dans la définition du combat dans l'âme des Compagnons et dans le rôle de la conscience morale (*wara'*) à la station de l'excellence du comportement (*iḥṣân*) dans le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) des prophètes.

L'objectif des actes est en quelque sorte à deux crans, une forme de double détente selon les degrés de bonheur recherchés : la « belle part » ici-bas et la « belle part » dans l'au-delà. Nous montrons par ailleurs cette *stratégie gagnant-gagnant de la double détente du bonheur* où viser la finalité de la bonne moralité ici-bas, apporte le bonheur par la paix de l'âme en soignant ses troubles, et permet également de viser plus loin, le salut de l'âme dans l'au-delà, par les bonnes dispositions qui impactent l'âme durablement, et apportent la félicité éternelle. Isoler le premier cran, qui vise la belle part ici-bas par la bonne moralité,

donne une formulation purement morale – d'où le côté révélateur des corrections du manuscrit de Princeton **issu d'une autre lignée de copie**, qui supprime la mention de Dieu, et introduit la notion de fin en soi des actes (*ghâya*).

Le renforcement du combat dans l'âme au sens moral dans Pr

Aux chapitres suivants, nous allons montrer comment le *Livre de la Guérison* vient créer une jurisprudence morale de la loi divine. Nous montrons ici comment **les corrections de relecture apportées par l'auteur dans Pr, s'inscrivent dans le renforcement de ce trait, en insistant sur le caractère purement moral du combat dans l'âme**. Voici l'un de ces ajouts qui ne figure que dans Pr[124] :

> Dans le combat ***dans l'âme*** (*jihâd* ***al-nafs***) qui recherche la droiture, il est demandé de garder le point d'équilibre *établissant le juste milieu entre les actes à faire ou ne pas faire, tout en veillant à ne pas aller contre l'ordre des choses voulu par Dieu*. Ainsi espère-t-on faire de la balance entre action et inaction une disposition naturelle de l'âme. Au contraire, le soufisme exige l'extinction totale de toutes les facultés humaines et leur mise à mort dont les capacités mentales qui contrôlent l'imaginaire et les fantasmes et régulent la réflexion, et la pensée discursive, au point de rendre l'homme mort quant à son corps et vivant quant à son âme. Le combat de la levée du voile exige de purger l'âme de tout ce qui n'est pas Dieu, comme si en l'homme l'humanité avait totalement disparu et se serait effacée, comme cela arrive à un mort.

La « *guérison* » du *Livre de la Guérison* consiste à revenir au sens original non-guerrier du terme « combat » *jihâd* ou *mujâhada*. Il s'agit de la lutte intérieure, du combat que l'on se livre à soi-même non pas au sens spirituel en se détachant de tout n'être qu'à Dieu comme l'exige le combat de la levée du voile, où nous dit l'auteur : « Le combat de la levée du voile exige de purger l'âme de tout ce qui n'est pas Dieu, comme si en l'homme l'humanité avait totalement disparu et se serait effacée, comme cela arrive à un mort ».

Ce n'est pas en ce sens que le *Livre de la Guérison* entend le combat dans l'âme de la droiture : « Dans le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) qui recherche la droiture, il est demandé de garder le point d'équilibre établissant le juste milieu entre les actes à faire ou ne pas faire, tout en veillant à ne pas aller contre l'ordre des choses voulu par Dieu. Ainsi espère-t-on faire de la balance entre action et inaction une disposition naturelle de l'âme. Au contraire, le soufisme exige l'extinction totale de toutes les facultés humaines et leur mise à mort. »

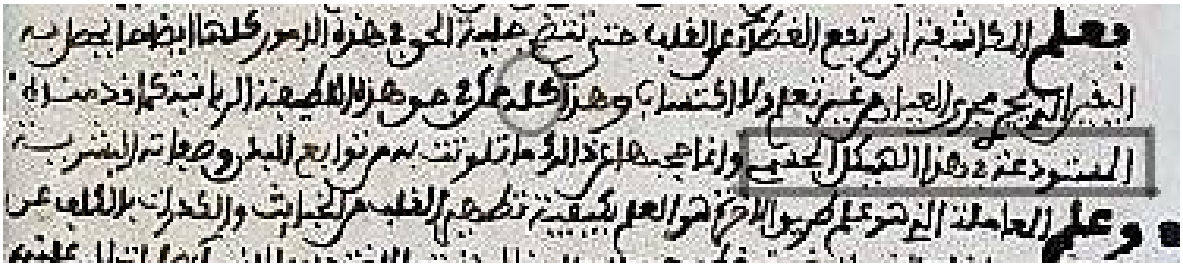
[124] [17b] Nous soulignons l'ajout et la variante de recomposition de la phrase qui ne figure également que dans Pr.

L'AJOUT LE PLUS MARQUANT DE LA QUALITÉ DE LA LEÇON DE PR : *MUSTAWADA'*

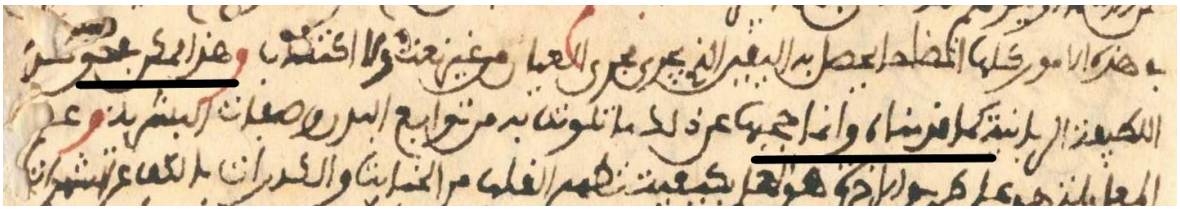
Le manuscrit de Princeton comporte ainsi un grand nombre de corrections et/ ou modifications textuelles qui rendent sa leçon la meilleure à ce jour parce qu'elles témoignent d'un retravail de l'auteur qui nous éclairent sur l'évolution de sa pensée : nous en avons montré quelques exemples et pour le reste, nous renvoyons à nos notes de traduction qui les signalent au fil du texte. Le signe le plus probant qui montre que la leçon de Pr est la meilleure et la plus proche du texte original, nous semble être la variante textuelle où l'auteur vient préciser sa pensée par le choix d'un terme coranique extrêmement délicat à comprendre : *mustawada*'. Voici le paragraphe où ce terme apparaît, dans le *Livre de la Guérison*[125] dans lequel nous avons souligné les variantes textuelles qui n'apparaissent que dans Pr :

> Mais en réalité, **tout** ce qui tient à la purification de l'âme doit s'entendre d'après le véritable sens à accorder au bienfait divin, tel que nous l'avons défini. Le bienfait divin **désigne ce dont l'homme est dépositaire (*mustawada*') au sein de son armature sensible** et qui se trouve soumis aux pollutions inhérentes au corps charnel et aux caractéristiques de la nature humaine formant sur lui comme un voile.

La réécriture avec mustawada*' (encadré) et « tout » (entouré) dans Pr (Feuillet 67 [22b])*



Dans R2 (Feuillet 23) le même passage sans le mot mustawada*'* ni le mot « tout »



La complexité **du terme *mustawada*'** et de la portion de texte qui apparaît en variante textuelle uniquement dans Pr (encadré de l'illustration ci-dessus) contrairement à R2 où elle ne figure pas (à l'endroit du second soulignement de l'illustration ci-dessus), sera étudiée dans le chapitre de ce commentaire où nous verrons comment l'auteur, par lui, précise et complète son exégèse coranique relative au pacte originel de l'*amâna*, et sa définition de l'appareil de l'âme, bienfait divin.

125 [22b] Nous soulignons

D) **Le manuscrit de la meilleure leçon à ce jour**

Par rapport à la filiation différente du Manuscrit de Princeton, nous souhaitons revenir ici sur certains éléments, en particulier, de cette filiation, dans ce qui en fait la meilleure leçon à ce jour, parmi toutes les sources connues.

LE RETRAVAIL À L'APPUI DE L'EXÉGÈSE CORANIQUE DE L'*AMÂNA* ASSIMILÉ À L'ÂME

Revenons sur le terme *mustawada*' ajouté par Ibn Khaldûn, présent uniquement dans le manuscrit de Princeton, et qui est, disions-nous, l'un des termes les plus difficiles du *Coran*. Les raisons en sont, d'une part, qu'il est l'un de ceux dont la traduction est la plus difficile – et d'autre part, qu'il n'y a pas que la traduction qui soit difficile : la compréhension de ce mot, en arabe, et même pour des arabophones avertis, est difficile. Il est donc impensable qu'un copiste soit à l'origine de cet ajout : il faut un savant de la trempe de notre auteur, **d'autant que ce terme tombe à point nommé par rapport à l'exégèse qu'il donne du verset sur l'*amâna*,** généralement traduit par « dépôt de confiance » de la responsabilité morale, et que notre auteur appelle « le bienfait divin ».

Un terme qui renvoie à la façon proprement humaine d'adorer Dieu

Dans la pensée de d'Ibn Khaldûn, la signification du terme *mustawada'* dans le *Coran*, est en lien avec son exégèse coranique remarquable sur l'âme « bienfait divin », qui est « l'appareil » du corps humain en charge de l'adoration de Dieu chez l'homme. La façon propre à chaque chose de la Création d'adorer Dieu est évoquée dans le *Coran* : « Et il n'existe rien qui ne célèbre Sa gloire et Ses louanges. Mais vous ne comprenez pas leur façon de Le glorifier »[126]. Autres traductions de ce même verset : « Et il n'est chose aucune qui ne chante sa pureté en Le louant. Mais vous ne comprenez pas leur chant »[127] « Il n'est pas une chose qui ne célèbre sa louange ; seulement vous n'êtes pas à même de percevoir l'expression de leur adoration »[128]. Chaque créature a ainsi sa propre façon d'adorer Dieu, autrement dit chaque créature est « dépositaire » *mustawada'* de sa propre façon d'adorer Dieu (qu'on ne comprend pas forcément).

Les deux versets sur l'homme et les animaux avec *mustawada'*

« Et c'est Lui qui vous a créés à partir d'une personne unique (Adam). Et il y a une demeure *mustaqarr* et un lieu de dépôt *mustawada'* (pour vous.) Nous avons exposé les

126 *Coran* (**17**, 44) Trad. Méd.

127 Ham.

128 Med. revue

preuves pour ceux qui comprennent »[129] ; « Il n'y a point de bête sur terre dont la subsistance n'incombe à Dieu qui connaît son gîte *mustaqarr* et son dépôt *mustawada'* ; tout est dans un Livre explicite. »[130] Le terme *mustawada'* donne lieu à différentes interprétations ainsi que le souligne Hamidullah dans sa note de traduction : « pour certains, il signifie le ventre de la mère, le tombeau ». Cela explique sûrement que la dernière édition de Médine soit partie sur l'un de ces sens (le ventre de la mère) pour le verset (**6**, 98) ; pour autant, cette même édition a traduit le même terme par « la dernière demeure » au verset (**11**, 6) ce qui ne nous semble pas correspondre **au choix des autres traducteurs qui ont traduit de la même façon ce terme dans ces deux versets**[131].

Le terme *mustawada'* renvoie ainsi dans le *Coran* au « lieu de dépôt » et donc à la façon d'honorer le dépôt dont chaque être vivant est « dépositaire » : chez Ibn Khaldûn, pour l'homme, **ce** « dépôt » est l'*amâna* assimilé à l'âme, bienfait divin selon l'exégèse donnée dans le *Livre de la Guérison*. Quant à l'autre terme auquel il est associé dans les deux versets suscités, *mustaqarr*, il fait lui aussi l'objet de traductions variées.

Employé seul, il renvoie aux circonstances de temps et de lieu dans lesquelles les choses se produisent : « Chaque annonce arrive en son temps et en son lieu (*mustaqarr*) »[132]. Les autres traductions de *mustasqarr* dans ce même verset donnent : « aboutissement » (Médine revue), « en son temps » (Masson). Il est parfois associé à *maqâm* : « Et il y aura pour vous sur terre séjour et jouissance pour un temps »[133]. Associé à *mustaqarr*, le terme *mustawada'* renvoie aux circonstances de temps et de lieu dans la façon d'honorer le dépôt autrement dit dans le cas de l'homme, les deux termes renvoient à la façon proprement humaine d'adorer Dieu selon l'aboutissement qui doit être la sienne. C'est pour l'homme la façon de mener son existence selon un but fixé d'avance (*mustaqarr*) dans la façon d'honorer le dépôt dont il est dépositaire (*mustawada*'). Chez Ibn Khaldûn, l'enchainement ordonné des causes (dont l'homme ne parvient à saisir que quelques degrés, selon son degré d'humanité), renvoie à la place dévolue à l'homme dans cet enchainement par la gestion de l'*amâna*, par lequel Dieu a fait de lui Son vicaire sur terre en le dotant de l'appareil de l'âme qui permet l'exercice de la faculté proprement humaine de L'adorer, tout comme l'appareil vocal permet de parler. « Ceci est aussi vrai que le fait que vous parliez ». On voit comment un simple mot rend la « patte » de l'auteur et en signe la qualité. Plus que les autres encore, l'ajout du terme *mustawada'* atteste que le

---

129 *Coran* (**6**, 98) Traduction Ham.

130 *Coran* (**11**, 6) Trad. Ham.

131 D'où le conseil de Humboldt : « avoir sur son bureau plus d'une traduction »

132 *Coran* (**6**, 67) Ham.

133 *Coran* (**7**, 24) ; voir aussi *Coran* (**25**, 66) (**25**, 76)

manuscrit de Princeton offre la leçon la meilleure de toutes celles connues à ce jour et est issu d'une autre famille de copie que les autres sources connues avant lui (R1, R2 et Cp1).

CE QUI REND LE MANUSCRIT DE PRINCETON (PR) INCONTOURNABLE

Ce qui rend le manuscrit de Princeton incontournable tient aux modifications et à aux ajouts qui n'apparaissent que chez lui. Certes, il est moins bien conservé que le manuscrit privé (Cp1) édité par Ben Tawit (BT) qui reste le meilleur à ce jour par son niveau de conservation et son intégrité où presque aucun mot n'est illisible. En effet, aucun passage ne manque dans Cp1, contrairement aux deux manuscrits publics conservés à Rabat, R1 et R2, tous deux amputés d'un passage du texte, à des endroits différents. Aucun passage ne manque, non plus, dans le manuscrit de Princeton – certains sont même en sus, comme nous l'avons vu. Sa piètre conservation, en revanche, rend de nombreux mots illisibles, surtout ceux en fin d'ouvrage, qui ont le plus subi les sévices du temps.

Malgré tout, les apports de sa lignée de copie différente rendent le manuscrit de Princeton indispensable à toute étude sur le *Livre de la Guérison* et plus généralement à toute étude sur l'évolution de la pensée d'Ibn Khaldûn sur les questions d'ordre existentielles et sur ses intentions profondes.

II – 1. 2 : La filiation de Pr et sa lignée de copie inédite

La généalogie des manuscrits de ce Traité

Nous sommes désormais en mesure d'apporter quelques précisions en matière de philologie[134] et d'ecdotique[135] dans **la représentation de la lignée de copie dont est issu le manuscrit de Princeton dont nous avons montré qu'il offre la meilleure leçon**. Nous n'ambitionnons pas ici de nous lancer dans la construction complète de ce qui est appelé en philologie et en ecdotique, le *stemma codicum*[136] autrement dit l'arbre généalogique des manuscrits représentant la filiation entre les versions de ce Traité :

---

[134] La démarche philologique française est d'ordre historique. Elle vise à donner à lire un texte tel qu'il a été préparé pour sa diffusion, en son temps, à la différence de « certaines tentations idéalisantes visant à reconstruire un texte parfait, par le choix et la combinaison des meilleures leçons et d'heureuses conjectures ». Jean Balsamo, « Philologie, histoire du livre, ecdotique : le texte des Essais et son édition critique », Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités, 1 novembre 2016, Hors-série 3, pp. 16-29

[135] « Les questions ecdotiques portent sur la présentation du texte. Elles impliquent en premier lieu la définition et la mise en œuvre des critères de transcription et d'intervention » (*ibid*.)

[136] Marc Le Pouliquen, « Construction d'arbres à partir de relations d'intermédiarité, application au *stemma codicum* », Mathématiques et sciences humaines, 30 décembre 2009, no 187, pp. 93-105. Le codex est le nom latin du manuscrit relié (d'où le terme codicologie pour l'étude des manuscrits relié en codex)

> L'auteur a pu écrire différentes versions de son texte, les copistes ont fait des erreurs (oubli de mot, saut de ligne, amélioration...), et les évolutions du temps et de l'espace (trous dans le papier, paragraphe illisible, évolution de la langue...) multiplient exponentiellement les dissemblances entre versions conservées La réalisation de l'édition critique classique se fait en plusieurs étapes dont l'une consiste à établir un arbre de filiation des manuscrits pour savoir lequel a été copié sur l'autre et de détecter les chaînons manquants : c'est l'établissement du *stemma codicum*. **Le *stemma codicum* se présente donc sous la forme d'un arbre généalogique des manuscrits représentant la filiation entre les différentes versions du même texte**.

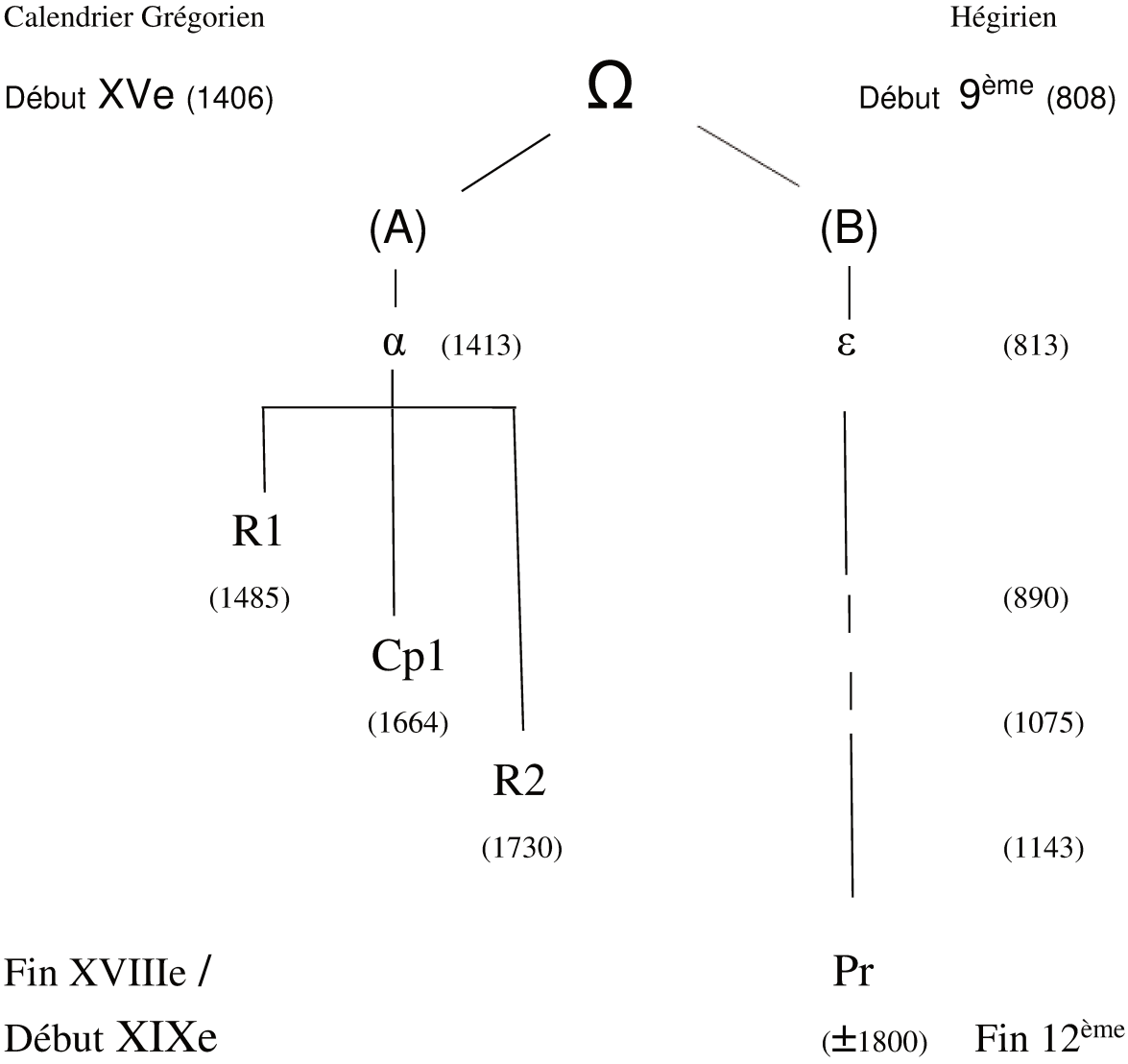
En ecdotique, les manuscrits sont ainsi identifiés dans le *stemma* par une lettre – nous avons privilégié les références au lieu de conservation : Pr pour Princeton, R1 et R2 pour Rabat, Cp1 pour collection privée (avec lieu de conservation indéterminée). **Notre corpus très peu étoffé de manuscrits** ne nous permet pas d'envisager un *stemma* très élaboré.

Avant Pr, nous ne disposions que de trois manuscrits, en considérant que l'édition de Ben Tawit nous donne accès au manuscrit privé (Cp1) qu'il édite, avec les restrictions qui s'imposent : Ben Tawit a parfois de lui-même corrigé ce qu'il considérait comme des erreurs ou des imperfections, allant même jusqu'à rétablir la version canonique d'un *ḥadith*. Nous devons donc nous contenter de l'édition papier, étant donné que l'accès à ce manuscrit privé est impossible.

Ces trois manuscrits semblent **des recopies d'une source d'une même famille (A)** : leurs variantes textuelles sont très peu nombreuses et de faible envergure ; il ne s'agit là, à notre avis, que de petites variantes dues aux copistes. Dans les pages qui précèdent, les modifications qui apparaissent dans le manuscrit de Princeton ont révélé des différences plus profondes, qui nous font penser que **Pr n'est pas de la même famille (B) que les précédents manuscrits identifiés.**

Les différences que présente Pr laissent supposer que la source qu'il recopie est **l'une des plus proches du texte original et en principe meilleure**. Voici la version simplifiée que nous proposons du *stemma codicum* de **la filiation du manuscrit de Princeton (Pr) issue d'une famille différente (B)** de la famille de copie **(A)** dont sont issus les autres manuscrits connus à ce jour **(R1, R2 et Cp1).**

Stemma codicum



Apparat critique

L'apparat critique déroulé au fil de notre développement, a montré la filiation en deux familles (A et B) et la datation de Pr ; nous avons repris les données des éditions et traductions sur Cp1, R1 et R2. **La ligne de filiation de Pr est discontinue car nous ignorons de combien de recopies successives est issue la recopie du copiste de Pr.**

II – 2 : Les sources antérieures

Nous aurions pu arrêter là notre travail.

En effet, ce que nous venons de présenter des apports du manuscrit inédit de Princeton justifierait nos travaux, compte tenu de la grande qualité de la leçon de ce manuscrit, issu d'une filiation différente des autres sources connues – la meilleure leçon à ce jour. Nous aurions pu nous arrêter là, mais cela aurait été trahir notre intention de départ. En effet, notre découverte du manuscrit de Princeton, même si elle intervenue au début de nos travaux de recherche de Doctorat, n'en n'a pas été l'élément déclencheur.

L'élément déclencheur qui nous a fait nous intéresser à cette œuvre au point d'en faire d'abord l'objet de notre sujet de Mémoire de Master II, puis de Doctorat, a été la façon dont la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) était présentée, même sous la couche d'une traduction que nous pressentions dès le départ sinon infidèle, pour le moins très maladroite. Depuis, nous n'avons eu de cesse de démêler le vrai du faux à propos de cette œuvre passionnante.

II – 2. 1 : Démêler le vrai du faux à propos d'une œuvre passionnante

A) La paternité du *Livre de la Guérison* enfin établie : notre découverte du signe autographe

Dans le monde arabe comme en Occident, le travail le plus récent sur ce Traité date de 1991[137]. Il était temps de s'intéresser enfin à cette œuvre sous son véritable jour. La paternité du *Livre de la Guérison* a été l'objet d'une reconnaissance, certes longue à venir, mais désormais bien établie, ainsi que nous l'avons évoqué en introduction. Les soupçons initiaux rapportés sur sa paternité[138], se sont aujourd'hui révélés infondés de l'avis quasi général. Et pourtant, certains laissent encore planer le doute comme l'article sur Ibn Khaldûn dans l'édition de *l'Encyclopédie de l'Islam*[139], datée de 2010 :

> **Notons que le problème de l'authenticité du *Shifāʾ al-sāʾil*, si important pour l'histoire de la pensée de l'auteur, n'est pas encore aujourd'hui définitivement résolu**

Or, pour nous, le doute n'est plus permis, ainsi que nous allons le montrer !

---

137 Hormis l'édition anglaise de 2017 mais de la thèse de PhD de 1989, **non réactualisée** cf. *supra*.

138 *« Un traité […] qui est **peut-être** de lui »* Henry CORBIN, *op. cit*, p. 387.

139 *Encyclopédie de l'islam*, article sur Ibn Khaldûn par M. Talbi. Nous soulignons.

CE TRAITÉ EST CONSTRUIT SUR UN CHAPITRE REPRIS DE LA *MUQADDIMA*

Il s'agit d'une importante découverte de notre travail, que nous avons pu faire en comparant les deux ouvrages de l'auteur. Au lieu, comme l'ont fait bon nombre de nos prédécesseurs, de chercher des références à d'autres auteurs, ou de croire trouver des inspirations extérieures, dans le texte de ce Traité, **nous sommes partis de la conviction que le grand esprit qui s'exprimait dans le texte de ce Traité était le même grand esprit qui avait composé la *Muqaddima*** (entre autres). Nous avons donc cherché des similitudes, ou des signes d'évolution de sa pensée, entre ce Traité et la *Muqaddima*. Nous en avons trouvé un certain nombre, que nous présenterons dans le chapitre suivant.

Mais le plus important de tous, que nous présentons ici, est le chapitre entier présent dans les deux ouvrages de l'auteur – et qui n'est seulement « présent », mais qui sert carrément de pilier sur lequel est bâti ce Traité!

Il s'agit du chapitre sur le « secret des lettres ».

Le changement de titre de ce chapitre dans le Livre de la Guérison

Nous avons retraduit le titre de ce chapitre pour des raisons qui tiennent à la fois à sa position dans chacun des deux ouvrages, et aux objectifs poursuivis.

Dans le but scientifique qu'il poursuit dans *La Muqaddima*, Ibn Khaldûn ressence de façon objective tout ce qui se fait appeler « science » dont en particulier « La science des secrets des lettres », titre de ce chapitre dans la *Muqaddima*.

Le contexte est différent dans ce Traité. Ce titre ne se justifie plus.

Notre auteur ne se cite pas lui-même

La question qui d'emblée, nous est venue, est la suivante : comment expliquer qu'un chapitre entier de la *Muqaddima* se retrouve au beau milieu du texte du *Livre de la Guérison*, sans mention aucune de son auteur, si ce dernier n'était pas l'auteur lui-même ? Si Ibn Khaldûn reprend sans le signaler un chapitre entier de l'un de ses *Livres*, pour le mettre dans l'autre, alors qu'il prend par ailleurs bien soin de citer ses sources des grands auteurs connus, c'est parce qu'il ne se cite pas lui-même. Telle a été notre hypothèse, que nos travaux nous ont permis de valider, en trouvant une incise ai cœur du texte de ce chapitre, portant le « nous » du locuteur, qui est le signe autographe que nous présentons.

Nous en profiterons pour commencer à répondre à cette deuxième question : **pourquoi fait-il cela[140] ?** Pour quelle raison Ibn Khaldûn prend-il la peine de recopier quasiment à l'identique dans le *Livre de la Guérison* ce long extrait de la *Muqaddima* – un extrait assez long puisqu'il représente sept pages du texte arabe imprimé de la Muqaddima

[140] Nous poursuivrons cette réponse dans la dernière Partie : ferveur morale *vs* ferveur mystique cf. *supra*.

dans l'édition arabe que nous avons retenue[141] ? Pour répondre à cette question, il faut commencer par examiner avec précision les différences qui existent entre les deux ouvrages – où un signe vient confirmer notre hypothèse : le signe autographe, signe manifeste de la paternité du *Livre de la Guérison*.

LE SIGNE AUTOGRAPHE, SIGNE MANIFESTE DE LA PATERNITÉ DU *LIVRE DE LA GUÉRISON*

Nous avons donc comparé <u>le texte arabe</u> des deux ouvrages. Nous donnons en annexe le détail des sept pages du texte arabe de la *Muqaddima* de ce chapitre que nous comparons aux trois feuillets du manuscrit de ce Traité où figure ce même chapitre[142]. De notre étude, il ressort les choses suivantes :

Il existe très peu de différences de rédaction entre les sept pages imprimées de la *Muqaddima* et les trois feuillets de ce Traité qui leur correspondent dans le manuscrit de Princeton – le nombre de feuillets plus réduit comparé au nombre de pages n'étant pas significatif et s'expliquant par l'écriture manuscrite extrêmement concise du copiste, qui était d'usage dans ce genre de manuscrits.

Ainsi, entre les sept pages et les trois feuillets, il n'existe que des différences très minimes de formes verbales ou d'accord (singulier ou pluriel) que nous pointons précisément en annexe et qu'il n'est pas significatif d'étudier ici (même si cela constitue un travail intéressant à mener) – peu de différences donc, sauf une petite phrase, sous forme d'incise, qui figure dans l'un des deux ouvrages, et pas dans l'autre.

L'ouvrage d'où l'incise est absente est la *Muqaddima*. Et l'ouvrage où figure l'incise est ce Traité. Nous avons bien évidemment vérifié qu'il ne s'agissait pas d'une erreur dans l'édition arabe de la *Muqaddima* que nous étudions ! Le texte arabe que nous avons pris dans nos travaux et qui figure en annexe est bien le texte arabe intégral de la *Muqaddima* du moins en ce qui concerne ce chapitre. Nous l'avons vérifié dans d'autres éditions arabes de la *Muqaddima*, où cette incise ne figure pas, non plus. Nous avons également vérifié dans les deux traductions françaises de la *Muqaddima* dont nous disposons (de V. Monteil et A. Cheddadi), où les traducteurs ne l'ont pas traduite, et pour cause – puisqu'elle ne figure pas dans les manuscrits de la *Muqaddima* !

Cette incise est doublement intéressante, dans la forme et sur le fond. En effet, dans la forme, contrairement aux différences minimes de syntaxe, elle ne peut pas être

---

[141] Benjamin Duprat, 1858 texte disponible en ligne sur le web arabophone. cf. annexe. Nous avons bien évidemment vérifié dans les éditions arabes papier dont nous donnons la liste en biblio. C'est le côté pratique d'un texte déjà numérisé qui nous a conduit à l'utiliser dans le présent mémoire.

[142] Cf. Annexe 1.

imputable aux copistes. Ensuite, sur le fond, dans ce qu'elle dit, elle signe la paternité de ce Traité dont elle constitue le signe autographe.

Les copistes peuvent changer un singulier en pluriel, ou une préposition par une autre, ou ce genre de « détails » qui ne prêtent pas à importance – même s'ils sont intéressants pour aider à déterminer une famille de copie et établir le *stemma codicum*. Mais d'une phrase, qui plus est portant le « nous » du locuteur, un copiste peut difficilement être à l'origine ! Qui plus est, en considérant ce que dit cette phrase, où l'auteur s'exprime avec le « nous » du locuteur ! D'où la qualification de « signe autographe » que nous donnons à cette incise, où l'auteur s'exprime en tant que locuteur.

Il est temps de l'examiner plus en détails. Cette petite phrase insérée dans ce Traité au milieu du texte repris quasiment à l'identique, sur sept pages, de la *Muqaddima* est accolée à une expression du texte (« la levée du voile »), dont cette incise dit (nous soulignons) :

« **que <u>nous</u> mettons en avant dans nos propos »**

(*allatî nuqaddimu al-kalâm fîha*)التي نقدّم الكلام فيها

« [La levée du voile] que nous mettons en avant dans nos propos » est donc l'incise absente de *la Muqaddima* et ajoutée dans ce Traité au milieu des sept pages du chapitre repris quasiment à l'identique dans les deux ouvrages.

La question de savoir pourquoi l'auteur reprend dans le *Livre de la Guérison* sept pages de la *Muqaddima* tout en ajoutant « [La levée du voile] que nous mettons en avant dans nos propos » prouve la paternité du *Livre de la Guérison* tout en éclairant à la fois sur la raison de cette reprise, et sur la raison pour laquelle Ibn Khaldûn a entrepris la rédaction de ce dernier *Livre*, à la fin de sa vie.

L'intention du *Livre de la Guérison* se manifeste dans cette phrase et ainsi que la raison de la reprise de ces sept pages de la Muqaddima – et donne la preuve de la paternité du *Livre de la Guérison*.

La « levée du voile » en question dans les propos de l'auteur

Dans cette phrase, l'auteur relève le point principal du chapitre présent dans ses deux ouvrages et qu'il relie plus spécialement à ce qui le préoccupe dans le *Livre de la Guérison* par le « nous » du locuteur. Ce point concerne ce qu'il appelle « la levée du voile ». Ce point fera l'objet d'une grande partie de notre discussion, en dernière Partie de ce commentaire. Il est en lien également avec le travail de relecture que nous avons mis en évidence plus haut sur le terme *mustawada*‘ « dépositaire » qui qualifie le bienfait divin, autrement dit l'appareil de l'âme. La levée du voile dont il est question dans le *Livre de la*

Guérison dans les propos de l'auteur qui portent sur la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) n'est pas la levée du voile métaphysique de la gnose soufie mais le voile des apparences mondaines et des formes extérieures qui masquent à l'homme moral, vicaire de Dieu, le soin à porter à son intériorité dans son devoir moral de mener le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*).

Le « nous » du locuteur inséré dans le texte repris de la Muqaddima

Le signe de la paternité du *Livre de la Guérison* est dans le « nous » du locuteur qui vient s'ancrer dans le texte des sept pages du chapitre repris de la *Muqaddima*, chapitre qui, rappelons-le, est intégré dans le flux général du texte du *Livre de la Guérison* et absolument pas traité comme une citation.

Le « nous » du locuteur inséré dans ce chapitre est le signe autographe que nous mettons en évidence

Le rédacteur du *Livre de la Guérison* s'approprie ces sept pages de la *Muqaddima* comme les siennes, et mieux encore, il vient insérer au cœur même de ces pages une phrase où il s'exprime par le « nous » du locuteur en renvoyant à l'ensemble de ses propos dans le *Livre de la Guérison* sur la nature de la « levée du voile » dont il question. La preuve est ainsi faite que les deux ouvrages sont écrits d'une même main, autrement dit le *Livre de la Guérison* est de la main d'Ibn Khaldûn.

La question du Livre de la Guérison

Les sept pages du chapitre repris de la Muqaddima parlent de **la quête de la levée du voile chez les soufis extatiques** (qualifiés aussi de « soufis extrémistes »). Cette vision mystique permise par la levée du voile, est celle que l'auteur du *Livre de la Guérison* relève par le « nous » du locuteur : [la levée du voile] que « nous » mettons en avant dans l'ensemble de « nos » propos. Car **le *Livre de la Guérison* discute la nature de ce voile ainsi que l'effort sur soi qu'il faut mener, le type de travail à accomplir, pour lever ce voile**. La question du *Livre de la Guérison*, explicitement formulée en conclusion par l'auteur, concerne l'extatique soufi arrivé au stade de la vision mystique – et demande : comment une telle personne, arrivé au stade de l'extase, autrement dit au stade où plus rien ne l'attache à ce monde, arrivée à saisir la « vision de la Face de Dieu », comment une telle personne peut-elle être considérée comme un « ami de Dieu » ? En effet, pour l'auteur, un « ami de Dieu » doit au contraire être en pleine possession de ses moyens et de son libre-arbitre pour se consacrer en pleine conscience au culte de Dieu et à l'exercice des responsabilités qui font de lui Son vicaire sur terre – des responsabilités qu'il place au titre du devoir moral de l'homme dans la reprise du pacte originel de la « charge morale » de l'*amâna*. Les sept pages du chapitre sur les théories du secret et sur la pensée magique

rejoignent ainsi la réponse à cette question. Si le soufi n'est pas sincère (et il y a fort peu de chances qu'il le soit, étant donné l'extrême difficulté d'atteindre la vision mystique, et les grands dangers qu'elle fait courir à la santé mentale de celui qui tente de l'obtenir) – donc, si le soufi n'est pas sincère, il se situe plus bas que terre, aussi condamnable qu'un magicien, et même pire encore[143]. Il utilise les « outils » que les soufis gratifiés de la vision de la Face de Dieu utilisent, comme le « secret des lettres », mais pas de la façon qui leur permet d'accéder réellement à ces secrets puisqu'il n'aura pas été gratifié d'une telle vision, parce que la levée du voile qu'il attendait n'aura pas eu lieu[144]. Il devient alors comme un magicien ou un utilisateur de talismans, et se comporte même encore moins dignement qu'eux, qui ont au moins pour eux de se prévaloir de lois physiques, par exemple sur les forces d'attraction des planètes. **Dans ce chapitre présent dans ses deux ouvrages, notre auteur condamne la magie. Il condamne l'attitude du chercheur de trésors ou du chercheur de secrets (les révélations obtenues par la voie de la vision mystique étant en quelque sorte les trésors de l'âme) car il s'agit d'une attitude qui consiste à chercher une chose qui ne se recherche pas, et qui arrive spontanément par la grâce de Dieu, si elle doit arriver**[145]. Ce n'est la bonne façon d'employer ses efforts. C'est un gaspillage de temps et d'énergie qu'il attribue « à l'impuissance et à la paresse »[146] de ceux qui n'ont pas le courage de se retrousser les manches pour gagner leur vie de la bonne façon, ici-bas et dans l'au-delà.

Il en va de travailler à gagner sa vie dans l'au-delà comme de travailler à gagner sa vie ici-bas : fournir les efforts adaptés à ce que Dieu attend de Son vicaire, autrement dit travailler et agir pour Sa Face dans le monde des hommes, comme une personne dit à une autre « je t'aime en Dieu » ou « je t'aime pour la Face de Dieu »[147], signifiant par-là qu'elle met de côté son propre ego pour satisfaire ou pour être en paix avec autrui dans la mise en perspective de l'au-delà de toutes les affaires de ce monde. Ce que Dieu attend de Son vicaire n'est pas de rechercher la vision de Sa Face dès ce monde par la vision mystique que cherchent à provoquer les soufis extrémistes, mais d'agir de façon morale, en appliquant Sa loi : la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*). C'est mener le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) au nom de Dieu, pour Sa Face, et non pas l'ascèse du soufisme

---

[143] Le même raisonnement est appliqué envers les philosophes de la *falsafa* dont les soufis appliquent les conclusions dans leurs théories mais sans avoir pour eux les raisonnements rationnels.

[144] Ces grâces divines ont pour exemples celles des Compagnons (*karamât*) qui étaient des « soufis » au sens moral du terme, au sens où ils appliquaient la loi morale de la charia (*fiqh al-bâṭin*) dont le terme « soufisme » à ses débuts était le synonyme : argument important de ce Traité : cf. *infra* et *supra*.

[145] Argument récurrent dans les deux ouvrages de l'auteur ; les Compagnons ne se vantaient jamais des grâces divines dont ils bénéficiaient (*karamât*) et refusaient même d'en parler

[146] Selon une tradition implicite, citée en intertextualité dans les deux ouvrages : cf. *infra* et *supra*.

[147] Expression courante dans le monde musulman, dont notre auteur donne ici son interprétation.

du dévoilement recherchant la vision mystique de la Face de Dieu. Et c'est pour expliquer tout cela – et constituer les bases de la jurisprudence morale – qu'Ibn Khaldûn a entrepris la rédaction du *Livre de la Guérison*, en guise de testament moral, à la toute fin de sa vie,

Ibn Khaldûn souhaite dans le *Livre de la Guérison* mener une réflexion personnelle libérée des contraintes qu'il s'était imposées à lui-même dans l'ouvrage à visée scientifique qu'est la *Muqaddima*, où selon ses propres dires[148] il a voulu « selon une voie démonstrative » se consacrer à « une science indépendante avec un objet et des problèmes propres : la civilisation humaine et la société humaine ». Ce n'est pas l'objet de ce Traité qui souhaite développer une réflexion plus personnelle sur son métier et sur le sens de sa religion – sur le sens de la vie, en quelque sorte, sur le sens de *sa* vie, puisque cette réflexion se combine à la faveur d'une réponse dont il ne disposait pas encore En effet, également selon ses dires, cette fois-ci dans *le Livre de la Guérison*[149], il souhaite **partager la réponse à la question qui, dit-il « l'a hanté sa vie durant » et dont Dieu ne lui en « inspire » la réponse qu'à la fin de sa vie.**

Voilà pourquoi ce chapitre sur « la science du secret des lettres » et qui explicite en quoi consiste « la maladie de l'esprit magique », est si important pour Ibn Khaldûn, qu'il le recopie en entier d'un *Livre* sur l'autre. La guérison de ce Traité est la guérison de la maladie de l'esprit magique qui empêche l'homme de se concentrer sur son devoir moral en essayant de faire de lui un chercheur de secret (dont le secret des lettres).

B) Les autres éléments en faveur de la paternité de l'œuvre

LE SIGNE DE L'ŒUVRE POSTHUME

Et si Ibn Khaldûn n'avait pas cité ce Traité dans sa bibliographie, tout simplement parce que cette œuvre n'était pas encore finie ? Au-delà de la boutade, cet argument nous semble fort plausible. Ibn Khaldûn ne cite pas ce Traité dans la liste des œuvres qui méritent de figurer dans son autobiographie. C'est d'ailleurs le meilleur argument, selon nous, pour expliquer pourquoi personne en semble avoir accordé à ce traité l'importance qu'il mérite : si Ibn Khaldûn lui-même ne lui en a pas accordé, pourquoi le faire ? Et si, au contraire, ce traité était tellement important pour lui, qu'Ibn Khaldûn attendait de l'avoir terminé pour en parler, ce qu'il n'a pas eu le temps de faire, la mort l'en

---

[148] *Ibid.*

[149] L'inspiration dont Dieu l'a favorisé, il en fait état aussi bien dans le *Livre de la Guérison* que dans la *Muqaddima* (« Quant à Nous, Dieu nous a favorisé de Son inspiration » *ibid.* p. 259 et en Introduction du traducteur p. XLIII) ; comme nous le reverrons à maintes reprises, l'inspiration joue un grand rôle dans la pensée de l'auteur, en lien avec les aspects les plus inaccessibles de l'intention et le « vouloir vouloir » dont parleront après lui certains philosophes : cf. *infra* et *supra*.

ayant empêché ? La rédaction de la *Muqaddima* n'a été arrêtée que par la mort de son auteur. De même, il travaillait à la finalisation du *Livre de la Guérison*, quand la mort l'a saisi. Le *Livre de la Guérison* serait ainsi l'œuvre dernière de l'auteur, parue à titre posthume, et par laquelle il tenait à mettre un point d'orgue à ses réflexions.

La datation posthume

Aucun travail hormis notre thèse n'est intervenu sur ce Traité depuis 2002. L'édition anglaise de 2017 ne doit pas induire en erreur quant à la date du travail qu'elle édite : il s'agit d'une thèse de PhD de philosophie datant de 1989, éditée au mot près sans changement ni réactualisation[150].

Le traducteur de *La Voie et la Loi* pour dater ce Traité, se base sur la date à laquelle aurait eu lieu la polémique entre savants de Fès et de Cordoue, qui sert de prétexte introductif, et dont il a essayé de retrouver la trace. L'essentiel de sa présentation consiste d'ailleurs en l'étude de cette polémique, ses dates supposées, les savants impliqués, etc. **Or, il faut se détacher de cette polémique – car en elle ne se trouve ni la clé de la grande question de ce Traité, ni celle de sa datation !** Le paragraphe qui figure dans les deux ouvrages, mais uniquement dans les manuscrits dits « tardifs » de la *Muqaddima*[151], est un **rapprochement que nous sommes les premiers à effectuer** :

Trois périodes ont été identifiées par les historiens : primitive, moyenne et tardive. Or, le chapitre qui figure à l'identique sans les deux ouvrages ne figure que dans les manuscrits de la *Muqaddima* de la période tardive[152]. Par cette découverte, nous sommes en mesure de dater ce Traité comme une œuvre tardive de la vie d'Ibn Khaldûn. Cela vient confirmer ce qu'il dit de sa motivation à révéler au plus grand nombre la réponse à la question qui, dit-il dans ce Traité, « l'a hanté sa vie durant ». On ne s'exprime pas ainsi quand on est jeune.

LES MARQUES DE PATERNITÉ COMMUNES AVEC LA *MUQADDIMA*

Il apparaît aujourd'hui qu'un fait n'a pas été assez mis en avant, par rapport à la paternité du *Livre de la Guérison* : **ses marques de paternité communes avec la *Muqaddima*** particulièrement remarquables car elles témoignent d'une même pensée, dans une dynamique identique**,** posant des traits dans l'un et l'autre livre qui se complètent, se répondent.

---

[150] Cf. *infra* et *supra*.

[151] *Muqaddima*, Pléiade p. 935 et note p. 1371.

[152] « Dans B [le manuscrit de la version primitive de la *Muqaddima*], les chapitres « La science des secrets des lettres » et « La science de l'alchimie n'y figurent pas ». *Muqaddima* Pléiade, p. 1377

Les marques de paternité communes particulièrement remarquables que nous mettons en évidence entre le *Livre de la Guérison* et la *Muqaddima*, sont :

- **La citation de Platon mais qui doit être certainement de Plotin** (à une époque où les deux sages étaient souvent confondus), présente dans les deux ouvrages à l'appui d'une même idée dans le *Livre de la Guérison* et la *Muqaddima* et relevant de sa « méthode par approximation » ;
- **Des allers-retours révélateurs entre les deux ouvrages** : entre des passages plus ou moins elliptiques dans l'un, que la lecture de l'autre permet de compléter portant notamment sur des citations de tradition (legs d'Abû Bakr, sermon d'Omar à Médine) ou des citations de Ghazâlî (métaphore des artisans, métaphore de la citerne enterrée) ; mais aussi entre des idées qui se répondent : le « seul fruit » de la *falsafa* qui consiste à « aiguiser l'esprit » ; l'attitude des Compagnons du Prophète qui « s'interdisaient de parler » de leurs expériences religieuses intenses ; les deux versants de l'âme ; ou encore la même petite erreur commise sur une tradition, comme si celle-ci était rapportée de tête, en commentant dans les deux ouvrages la même faute exactement au même endroit (adjuger une chose à quelqu'un « au détriment du droit de son frère ») ;
- **Le remaniement constant du paragraphe sur le soufisme** dans les différents manuscrits de la *Muqaddima*, au fil des ans, montre que cette question était en constante évolution. Et ce, jusqu'à ce qu'elle trouve son point d'orgue dans ce Traité, venant apporter la réponse à la question qui a hanté l'auteur « sa vie durant » et que Dieu lui a enfin « inspirée », relative aux cas particuliers de l'extatique, des idiots et aux fous – comparés au cas général de l'homme moral (*mukallaf*). C'est la question de ce Traité, dont la guérison procède de la façon de comprendre comment bien gagner sa vie – ici-bas et dans l'au-delà – et de la mise en œuvre des bons moyens pour y parvenir ;
- **Les idées en germe dans la *Muqaddima*** développées dans le *Livre de la Guérison* : sur la différence entre déclaration verbale et disposition permanente de l'âme ; sur l'erreur de se comporter en « chercheur de trésors » ; sur la distinction entre les idiots et les fous ; sur ce qui doit être « bien compris » dans la mise en relation avec l'au-delà des choses de ce monde où « toutes les affaires terrestres doivent être considérées en relation avec les intérêts de l'autre monde » ;

- **Le talent de l'auteur qui se livre à des exégèses originales (de certains versets du *Coran*, de certains *ḥadiths*) et porte « un point de vue inaccoutumé », cette fois-ci sur l'éthique,** ce qui rend ce Traité unique en son genre, tout en s'inscrivant dans une dynamique identique à celle de la *Muqaddima* de « rupture » avec l'influence des deux traditions grecque et perse. Cette rupture se fait cette fois non pas dans la réflexion sur la société et l'histoire, mais sur la morale, ce qui confère au *Shifâ'* **une importance capitale dans l'histoire des idées morales, en Islam.**

Tout cela nécessite un travail d'enquête passionnant que nous n'avons pu accomplir que partiellement dans le temps imparti, déjà bien rempli par la traduction.

LA MÊME RÉFÉRENCE À PLATON DANS LES DEUX OUVRAGES

La similitude de la pensée sur ce point entre les deux ouvrages **n'a pas encore été relevée.** Elle est pour nous un signe clair de la paternité de l'œuvre, provenant du fait que les deux ouvrages ont été **écrits d'une même main**. Le *Livre de la Guérison* introduit une notion propre à son lexique – une de plus : « le sens figuré du figuré par proximité », notion que nous voyons directement inspirée de la méthode par approximation de Plotin, qu'il attribue à Platon, le seul « sage » de l'Antiquité à trouver grâce à ses yeux, et qu'il s'attache à soigneusement distinguer d'Aristote[153] :

> Ils [les philosophes de la *falsafa*] se réfèrent à des propos qu'on **rapporte sur l'autorité d'Aristote, d'al-Fârâbî et d'Ibn sînâ, selon lesquels celui qui est parvenu à la perception de l'intellect agent et a fait sa jonction avec lui au cours de sa vie d'ici-bas obtient sa part de bonheur […] On a vu que cela est faux. Aristote et ses adeptes** entendent par cette jonction et cette perception la perception de l'âme […] Quant à l'opinion des philosophes selon laquelle la joie née de cette perception est identique au bonheur promis, **elle est également fausse**.

Contrairement à de nombreux penseurs de son époque qui tentent de faire une sorte de synthèse des théories de Platon et d'Aristote tout en établissant des rapprochements avec l'islam, notre auteur les distingue nettement. Seul Platon a ses faveurs, qu'il qualifie, dans ses deux ouvrages, de « grand philosophe », ou de « plus grand des sages et des ascètes de l'Antiquité » :

Dans l'édition de La Pléiade[154] :

> « Le **grand philosophe Platon** a dit qu'on ne peut parvenir à la certitude en matière **de sciences divines**, et que **tout ce que l'on peut en dire est de l'ordre du 'plus**

153 *Op.cit.*, p. 1040 chapitre « *Réfutation de la philosophie* » (nous soulignons)

154 *Ibid*. p. 1038 (nous soulignons)

> **convenable et du plus approprié'** - c'est-à-dire du **conjectural**. Si, après tant de peine et de malheur, on ne parvient qu'à des conjectures, autant nous en tenir à nos conjectures premières »

Dans notre propre traduction[155] :

> « En ce sens, **Platon, le plus grand des sages et le plus grand des soufis**[156] de l'Antiquité, ne voyait pas de preuve décisive dans les moyens de connaissance de la science acquise qui reste, selon lui, à la surface du monde spirituel. **Il disait que, par elle, on ne parvient '*a posteriori* qu'au plus probable'. Et il établit entre la science acquise et la science infuse le même rapport qu'entre la conjecture et la vérité**. »

Platon distingue en effet ce qu'il appelle « les différents genres de connaissance, leurs degrés de vérité et leurs objets propres »[157] :

> À **l'opinion**, qui a pour objet **les choses sensibles**, appartient une forme de connaissance partielle et imparfaite ; à **la science véritable**, **la connaissance intellectuelle**, qui a pour objet les **Formes intelligibles**, appartient en revanche **une forme de connaissance vraie, éternelle et parfaite.**

Et voici ce que dit à son tour Plotin[158] :

> Et dans l'âme rationnelle, **les sciences des choses sensibles** – si l'on peut parler de sciences pour la réalité sensible, car le terme d'« **opinion** » lui convient mieux – , parce qu'elles sont **postérieures** à leurs objets, n'en sont que des **images**. Mais **les sciences des intelligibles**, qui sont, elles, des **véritables sciences**, parviennent à l'âme rationnelle depuis l'Intellect, **et elles n'ont certainement pas pour objet de pensée le sensible**

À la lumière de ces extraits, s'éclaire le parallèle entre « la science acquise », qui chez Platon ou Plotin, « recouvre les sciences des choses sensibles » et « la science infuse » assimilée à ce qu'ils appellent « les sciences des intelligibles ». Quant à la différence entre la conjecture et la vérité, cela signifie, en leurs termes : « entre l'opinion et les sciences véritables » auxquelles appartiennent « une forme de connaissance vraie, éternelle et parfaite ». Il convient de traduire avec précaution l'expression arabe souvent traduite par « science infuse » opposée à « science acquise », expressions que le traducteur de *La Voie et la Loi* a utilisées, comme si le contexte était celui des sciences de l'islam.

---

155 ولهذا المعنى كان أفلاطون وهو كبير الحكماء وكبير المتصوفة الأقدمين لا يرى في مدارك العلم الكسبي الحائمة على العالم الروحاني برهانا قطعيا ويقول: إنما يوصل بها **إلى الأولى واللاحق** فجعل العلم الكسبي مع الإلهام بمثابة الظن مع العلم[10]

156 Nous reviendrons sur cette différence d'avec le *Livre des Exemples* dans notre discussion (Partie III)

157 Platon, *République*, VII, 533e8-534a2 cité en notes de traduction dans les *Traités* de Plotin (*ibid*., p. 220, note 61) Nous soulignons.

158 Plotin, *Traité* 5 (V, 9), 7, 1. (*ibid*., p. 206). Nous soulignons.

Le rapport entre la conjecture et la vérité, dans le *Coran*, s'évalue à la façon où « la conjecture ne sert à rien contre la vérité » *Coran* (10, 36). Ce parallèle avec l'expression platonicienne « le même rapport qu'entre l'opinion et la science véritable » pourrait indiquer que, comme Saint Augustin croyait par endroits lire la *Bible* dans les livres platoniciens[159], il serait possible que notre auteur pense lire le *Coran* dans les mots de Platon. Cela nous paraît néanmoins peu probable. Au mieux le voyons-nous, peut-être, s'inspirer de la méthode par approximation de Platon (ou Plotin) dans ses développements sur le « sens figuré du figuré de proximité ». Chez Platon, de la connaissance « vraie, éternelle et parfaite » on ne peut penser ni parler autrement que par « approximation », car elle relève ce qui est au-delà de la pensée, et qui est ineffable : l'Un[160]

> C'est que nous parlons d'une chose **ineffable** et que nous la nommons afin de la désigner le mieux possible à nous-mêmes.

L'un est le « Premier Principe » qui « rend raison de l'ensemble du réel »[161] :

> **Le cœur de notre intériorité n'est donc en rien une subjectivité, fût-elle transcendantale, c'est l'unité ineffable de l'Un qui, de rien, et par conséquent de nous en particulier, n'est jamais absent**.

L'Un ne s'appelle pas Dieu, ni chez Plotin, ni chez Platon qui, rappelons-le, croyait en la métempsychose autrement dit en la réincarnation de l'âme. Illustrée par le mythe de l'attelage ailé[162], l'âme humaine arrivée au stade ultime de la contemplation, vole contempler son Premier Principe avant de redescendre sur terre habiter un autre corps et recommencer son ascension. La vie sur terre est une vie vouée à la purification « qui cherche à se consacrer la contemplation » en accomplissant une « conversion soutenue vers l'Intellect » sans cesse renouvelée de l'âme.

LES NOTATIONS ELLIPTIQUES DANS UN *LIVRE*, ET QUE L'AUTRE COMPLÈTE

Pour comprendre certaines notations du *Livre de la Guérison*, portées de façon elliptique, nous avons dû nous aider de la façon dont elles figurent dans la *Muqaddima*. En voici deux d'entre elles (les autres étant signalées dans nos notes de traduction) : le leg d'Abu Bakr à sa fille Aïcha et l'injonction d'Omar. L'intérêt pour notre démonstration

---

159 Saint Augustin, *Confessions*.

160 *Op. cit*., p. 15, note 1 (nous soulignons)

161 *Ibid*., note du traducteur, p. 63. Nous soulignons.

162 Phèdre (246 a – 248c) ; ce mythe illustre la nature de l'âme chez Platon. Nous en reparlons dans notre discussion par rapport à la traduction de M. Arkoun par « ailée » dans l'expression « âme ailée » en contexte philosophique d'inspiration platonicienne (*Traité d'Éthique* de Miskawayh, p. 146) de l'adjectif arabe dont nous traduisons la forme nominale par « bienfait » dans l'expression « bienfait divin » (*laṭifa*) rapporté à l'âme dans le contexte de ce Traité cf. *supra*

consiste également dans le fait que, dans les deux ouvrages, ces deux histoires figurent **toutes les deux à la suite, et à l'appui d'une même idée**.

Le leg d'Abu Bakr à sa fille Aïcha

Voici la notation elliptique dans ce Traité, en mot-à-mot :

> « Abû Bakr dit à 'A'ïsha : 'Ce sont tes deux sœurs'. Et sa femme, qui était enceinte, accoucha d'une fille. »

Le traducteur de *La Voie et la Loi* essaye de l'expliciter[163] :

> Abû Bakr dit [un jour] à 'A'ïsha : ' [Les héritiers ne] sont [autres que] tes deux sœurs !' Or, sa femme était alors enceinte, et elle accoucha [effectivement] d'une fille.

On voit bien qu'un certain nombre d'explications ont semblé indispensables au traducteur, mises entre crochets. Pour autant, celles-ci ne sont pas suffisantes pour une bonne compréhension. Le lecteur francophone ne comprend toujours pas ce dont il est question. Notons également **la faute d'accord, en français, sur « héritiers »** dans la mention entre crochets ajoutée par le traducteur : dans ce contexte ce devrait être « **héritières** », puisque seules sont nommées « tes deux sœurs », donc de sexe féminin.

Voici l'histoire plus complète, racontée dans la *Muqaddima*[164] :

> Abû Bakr connut également un épisode analogue, au moment où il exprimait ses dernières volontés à sa fille 'A'ïsha. Avant cela, il avait promis à celle-ci le don de quelques charges de chameau de dattes de son jardin. Étant près de mourir, il lui conseilla donc de les récolter pour les soustraire aux autres héritiers. 'Ce sont, lui-dit-il, tes deux frères et tes deux sœurs.' 'A'ïsha s'étonna : 'Il y a bien Asmâ', mais quelle est l'autre ?' Abû Bakr répondit : 'Je vois que l'enfant qui est dans le ventre de Bint Khârija est une fille.' Et ce fut une fille. Cette anecdote est citée dans le *Muwatta*, au chapitre des dons non permis.

Nous comprenons mieux à présent le texte du *Livre de la Guérison* ! C'est comme si l'auteur n'y avait porté que **quelques bribes** : « Abû Bakr dit à 'A'ïsha : 'Ce sont tes deux sœurs' et elle accoucha d'une fille » pour se rappeler de quoi il voulait parler, en tant que rédacteur des deux ouvrages. Notre traduction tente d'améliorer la compréhension du lecteur par rapport à cette prémonition du sexe de l'enfant à naître[165] :

> [En livrant ses dernières volontés], Abû Bakr dit à [sa fille] 'Aïsha : « [Outre tes frères et toi, mes deux autres héritières] sont tes deux sœurs ! ». Et sa femme, qui était enceinte, accoucha d'une fille.

163 *Ibid*., p. 133

164 Ibid., p. 354

165 [10b]

Cet exemple illustre la difficulté de traduction d'un texte concis à l'extrême, quand l'auteur ne se donne même pas la peine de rédiger, posant parfois, comme ici, seulement des bribes, quelques mots, dont il nous faut ensuite reconstituer la phrase complète !

Il en va même pour l'anecdote accolée à celle-ci dans les deux ouvrages.

L'injonction d'Omar à Sâriya

L'anecdote accolée à la précédente se trouve portée dans un style encore plus télégraphique :

> Ô Sâriya, la montagne !

Le traducteur de *la Voie et la Loi* ne l'explicite pas davantage et laisse[166] :

> 'Ô Sâriya ! la montagne !'

Même si l'auteur déclare ensuite cette histoire « très célèbre »[167], il n'en prend pas moins la peine de la rapporter davantage dans son autre *Livre*[168] :

> 'Umar s'était crié un jour : ' Ô Sâriya, attention à la montagne !' Sâriya Ibn Zunaym était à la tête des troupes musulmanes en Irak, à l'époque des conquêtes. Lors d'un combat contre les polythéistes, il s'était trouvé en grande difficulté, sur le point d'être battu. Il y avait, à proximité, une montagne vers laquelle il se dirigeait. 'Umar qui prêchait à Médine, en fut informé. Il s'écria : 'Ô Sâriya, attention à la montagne !' Sâriya l'entendit là où il se trouvait, et il vit 'Umar lui apparaitre en personne. Cette histoire est très connue.

Autre traduction[169] :

> Telle l'histoire de 'Omar s'écriant 'Ô Sâriya, attention à la montagne !' Sâriya b. Zunaym commandait une armée musulmane en Irâq, pendant la conquête. Il combattait les polythéistes et pensait à battre en retraite. Une montagne lui barrait la route. 'Omar qui prêchait ce jour-là à Médine, eut une prémonition. Il cria : 'Ô Sâriya, attention à la montagne !' Sâriya l'entendit, là où il se trouvait, et vit aussi 'Omar lui apparaître en personne. Cette histoire est très célèbre.

Rester en mot-à-mot et omettre « attention à » dans la traduction française, comme le fait le traducteur de *La Voie et la Loi* est une faute. Tomber sur cette exclamation : « Ô Sâriya ! la montagne ! » sans autre explication, la rend totalement incompréhensible. Ajouter « attention à » la rend intrinsèquement plus compréhensible.

---

166 *Ibid*. p. 143

167 Rapportée notamment par At-Tabarî, *Târîkh*, Le Caire, *Dâr al-ma'ârif*, 1967, t. IV, p. 178-179

168 *Ibid*., p. 354 précisé par une note indiquant la référence (note 51 p. 1318)

169 Sinbad, *ibid*., p. 170

Voici le texte complet de notre traduction[170] :

> ‘Umar lança [un jour] au cours d’un prêche qu’il prononçait [à Médine], une interjection [à Sâriya b. Zunaym, chef de l’armée musulmane en Irak] : « Ô Sâriya ! Attention à la montagne ! » [et son message fut reçu en Irak par Sâriya qui eut la vision de ’Umar], selon l’histoire bien connue.

IBN KHALDÛN, dans ses deux ouvrages, met ensemble (même si l’ordre en est inverse) l’anecdote sur SÂRIYA averti de prendre garde à la montagne du champ de bataille où il se trouvait en Irak, par ‘UMAR qui prêchait à Médine, et l’anecdote de la prémonition du sexe de l’enfant à naître, dans l’échange entre ABU BAKR et sa fille AÏSHA. **Ces marques de paternité communes entre les deux textes donnent l’impression d’un aller-retour, comme si l’auteur menait de front l’écriture de ses deux ouvrages**.

LE RETRAVAIL INCESSANT DU CHAPITRE SUR LE SOUFISME

L’étude de la composition du chapitre sur le soufisme dans la *Muqaddima* est éloquente quant aux éléments de datation du *Livre de la Guérison*, mais aussi sur sa paternité. En effet, contrairement aux chapitres sur les secrets des lettres et sur l’alchimie, qui ne sont présents que dans les versions tardives des manuscrits, le chapitre sur le soufisme, lui, est bel et bien présent depuis le début ! Nous avons là un indice probant quant à la paternité de ce Traité, qui est pour ainsi dire le point d’orgue de cet incessant retravail. Quand Ibn Khaldûn évoque dans ce Traité la question « qui n’a de cesse de le hanter sa vie durant » il s’agit de la question qui a nécessité un retravail constant des manuscrits de la *Muqaddima* au point que les versions « diffèrent totalement ». Cette question est celle du livre qu’il a entrepris à la fin de sa vie une fois que Dieu lui en eut enfin inspiré la réponse, en rapport avec l’extatique soufi et la vision mystique, qui lui permet de préciser la nature avant tout morale de la loi musulmane et de constituer les bases d’une jurisprudence morale.

LA MÊME PENSÉE BRILLANTE ENTRE LES DEUX OUVRAGES

En lisant la *Muqaddima*, nous avons l’impression de nous trouver en terrain connu, de voguer pour ainsi dire dans les mêmes eaux que celles du *Livre de la Guérison*, mais avec une orientation différente, tenant à la différence d’objectif de l’auteur.

L’attitude des Compagnons du Prophète envers les karamât

Ce point est particulièrement troublant dans la similitude entre les deux ouvrages d’autant qu’il se trouve dans le chapitre sur les théories du secret et la pensée magique par

---

170 [10b]

lequel nous donnons l'élément le plus probant de paternité du *Livre de la Guérison* : dans ses deux ouvrages, l'auteur fait porter sa critique sur l'attitude du chercheur de trésor.

L'attitude du chercheur de trésor (ou de secret)

L'attitude du « chercheur de trésor » se trouve déjà l'objet de critiques dans la *Muqaddima*[171]. Si les *karamat* sont **comme des trésors, pour l'âme**, ces trésors, « c'est par hasard qu'on les trouve, et non en les cherchant à dessein »[172] :

> **Certes, on peut trouver des trésors. Mais c'est très rare et par hasard, et non à la suite de recherche délibérées […] c'est par hasard qu'on les trouve et non en les cherchant à dessein**.

Autrement dit, ceux qui font une ascèse systématique et organisée, par la voie mystique, de **ce genre de trésors pour l'âme que sont les *karamât*,** sont comme les chercheurs de trésors qui n'ont pas compris que **le bon moyen de « gagner sa vie » au sens de gagner le bonheur, aussi bien ici-bas que dans l'au-delà, n'est pas celui qu'ils ont choisi**. Comme le dira Saint Exupéry, l'illumination intervient sur un « terrain soigneusement préparé ». La *Muqaddima* a préparé le terrain à l'éclosion de ce Traité où l'auteur réalise que l'attitude des aspirants mystiques n'est pas la bonne attitude à rechercher, tout comme l'attitude du chercheur de trésor n'est pas la bonne – qui est une attitude élitiste réservée à certains, que notre auteur voit comme l'exception qui confirme la règle « à la façon dont le particulier s'apprécie par rapport au général » : point important dont nous reparlons dans nos travaux sur les cinq critères d'évaluation des actes[173].

Notre auteur entend décourager les vocations d'apprentis mystiques et de novices qui voudraient se lancer dans ce genre de miroirs aux alouettes dangereux pour la plupart des gens, qui ne sont pas doués de la sensibilité mystique adéquate. Ce Traité s'adresse à celui qui s'interroge (*al-sâ'il*) sur le devoir moral de l'homme moral (qui s'appelle dans ce Traité le *mukallaf*) concerné par l'intériorité de la *charia*, la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) laquelle s'adresse à tous, de façon compréhensible par tous. Ce n'est pas un sens ésotérique que seule une élite peut décoder, mais une loi impérieuse qui s'impose à tous, car la nature humaine en porte le sceau depuis le pacte originel de l'homme, qui a accepté la charge de l'*amâna*, le dépôt de confiance de la responsabilité morale. La bonne attitude, le bon comportement consiste à fournir des efforts dans la voie morale, qui est la donc voie « des moyens naturels » et non pas celles des voies « tortueuses et non

---

[171] p. 890-896 et 768-769

[172] *Muqaddima*, Pléiade., p.769. Nous soulignons.

[173] [38b] nous soulignons « Le goût spirituel des soufis se situe **par rapport aux critères d'évaluation des actes** à la façon dont le particulier s'apprécie par rapport au général. Il s'avère très difficile de comprendre comment appliquer ces critères à leur cas, par manque de public averti ».

naturelles », des chercheurs de trésors ou de secrets. Voici ce que dit l'auteur de cette voie dans la *Muqaddima*[174] :

> On trouve dans les villes beaucoup **de faibles d'esprit** qui espèrent trouver des trésors […] **incapables de gagner leur vie par des moyens naturels** […] ainsi **les faibles d'esprit** […] Outre **la simplicité d'esprit**, la conduite des chercheurs de trésors s'explique par **leur impuissance à gagner leur vie par des moyens naturels […] aussi empruntent-ils des voies tortueuses et non naturelles. Incapables de faire des efforts pour gagner leur vie […] ils ne voient pas qu'en employant de mauvais moyens, ils tombent dans des fatigues et des maux bien plus grands, tout en s'exposant à des châtiments.** »

Et plus loin[175] :

> Les gens qui sont sujets à **ce genre d'obsessions** devraient **chercher refuge auprès de Dieu** pour qu'Il les préserve **de l'impuissance et de la paresse**.

Si l'on compare maintenant avec le *Livre de la Guérison*[176] :

> Nombreux sont **les désœuvrés** qui perdent leur temps **dans l'obsession** pour la littérature mystique, signe de **« l'impuissance et de la paresse »** contre lesquelles le Prophète a **cherché refuge auprès de Dieu**. Ils croient trouver, caché dans les pages de ces ouvrages**, le secret du bonheur de l'au-delà**, **sans se douter à quel point ils sont loin du compte** !

Dans ses deux ouvrages, l'auteur exprime le pendant de la stratégie gagnant-gagnant du double bonheur ici-bas et dans l'au-delà : **la double peine ici-bas et dans l'au-delà.** Les chercheurs de trésors, ou de secret, sont « loin du compte » car ils ne se rendent pas compte que leurs efforts sont mal employés : « en employant de mauvais moyens, ils tombent dans des fatigues et des maux bien plus grands » ce qui signifie qu'ils sont **dans la peine ici-bas**, et ce (double peine) « tout en s'exposant à des châtiments » autrement dit, ils sont **dans la peine dans l'au-delà**. Dans ses deux ouvrages, l'auteur renvoie implicitement à la même tradition[177] :

> « Mon Dieu, je cherche refuge auprès de Toi contre l'anxiété et la tristesse, **l'impuissance (*'ajza*) et la paresse (*kasal*),** la lâcheté et l'avarice, le poids des dettes et l'asservissement des hommes »

---

174 *Ibid*., p. 766. Nous soulignons

175 *Ibid*., p. 770. Nous soulignons.

176 [27b] Nous soulignons.

177 Nous l'avons trouvée chez Bukharî (n°6369) qui précise que *kasal* équivaut à *kusâl Coran* (**4**, 142) et relevée dans le LE (*ibid*., p. 770) ; *kasal* « paresse » est (mal) retraduit « accablement » par *Pe* (*ibid*. p. 192 et note 147, p. 281) ; ce *ḥadith* est relevé dans l'édition en ligne de Damas rapporté par 'Anas Ibn Mâlik (p. 119).

Le bonheur dans l'au-delà comme ici-bas est le salaire honnêtement gagné par le travail, ce n'est pas un « secret » à découvrir dans des pratiques éloignées de la loi morale divine. Dans ses deux ouvrages, l'auteur assimile au genre d'impuissance et de paresse jugées blâmables au sens de la Tradition, l'attitude de chasseur de trésor ou de secret, qu'il s'agisse du « genre d'obsession » des chasseurs de trésor ou de « l'obsession pour la littérature mystique » des chasseurs de secret autrement dit des aspirants soufis qui pensent trouver ainsi « le secret du bonheur de l'au-delà ». Dans ses deux ouvrages, pour combattre l'attitude du chercheur de trésors, ou de secrets, l'auteur conseille de « chercher refuge auprès de Dieu pour qu'Il les préserve de l'impuissance et de la paresse »

La bonne façon de travailler pour gagner sa vie, aussi bien sa vie ici-bas que la vie de l'au-delà, autrement dit de gagner le bonheur aussi bien ici-bas que dans l'au-delà, consiste à accomplir des efforts dans la vie active dans la droiture du bon comportement, et non pas à suivre la voie de « l'impuissance et de la paresse » d'autres expédients, qui selon l'auteur relèvent de la pensée magique, qu'il s'agisse de la chasse au trésor ou de la voie de la mystique contemplative qui cherche à provoquer volontairement des expériences religieuses intenses sans y parvenir. L'exemple à suivre est celui des Compagnons qui s'interdisaient de parler de ce genre d'épisodes, qui étaient pour eux comme des trésors pour l'âme ne devant pas faire l'objet d'une recherche systématique.

Les idiots et les fous

La question du *Livre de la Guérison* touche à la façon de comprendre la bonne façon de gagner sa vie ici-bas et dans l'au-delà, et à la mise en œuvre des bons moyens pour y parvenir, ce que n'ont pas compris les chercheurs de trésors, ou de secrets, parce qu'ils n'ont pas compris les termes de la loi morale – ce que ne peuvent pas comprendre, non plus, les idiots et les fous. Car « les simples d'esprit ne sont pas légalement responsables (*mukallaf*) »[178] Dans la *Muqaddima*, le terme *mukallaf* est traduit à la Pléiade par : « l'homme légalement responsable » et chez Sindbad par : « juridiquement capable (*compos mentis* : *mukallaf*) » ou « tout musulman, légalement capable (*mukallaf*) ». Dans le lexique de ce Traité et au regard de la loi morale, il devient l'homme responsable au regard de la loi morale : il est celui que nous traduisons « homme vertueux », « homme moral », en lien avec le *sa'il* du titre, « celui qui s'interroge sur la façon de parfaire sa vertu » Il s'agit de la question ce Traité, la réponse à la question que l'auteur dit avoir attendu sa vie durant[179], mais que se trouvait déjà en germe dans la *Muqaddima* dans les deux thèmes des idiots et des fous, et de l'extatique soufi. En rapprochant les deux ouvrages, on a l'impression de suivre le cheminement de sa pensée, où, dans l'un, il dit se

[178] *Muqaddima*, *Pléiade*., p. 355..

[179] [44b]

livrer à des digressions sans bien savoir où elles le mènent ; dans l'autre, sa pensée évolue et se réassemble, au point qu'il en arrive à la « réponse » tant attendue.

Dans les deux ouvrages, le thème des idiots et des fous est lié au thème de l'extatique soufi. Voyons ce qu'il en est dans la *Muqaddima*[180] :

> « Ce qui leur manque, **c'est l'intelligence qui fonde la responsabilité légale**. L'intelligence est un attribut particulier de l'âme. C'est un ensemble de connaissances nécessaires qui permettent à l'homme de bien diriger son jugement, et de savoir ce qu'il lui faut **pour sa subsistance et sa vie domestique.** Si l'homme, pourrait-on dire, est capable de savoir ce qu'il lui pour assurer sa subsistance, il ne peut pas se dérober à l'accomplissement de ses devoirs religieux **pour bien se préparer à l'au-delà.** »

Si l'on compare maintenant au *Livre de la Guérison*[181] :

> « L'homme est considéré **légalement responsable** de ses actes, s'il est doué de raison – autrement dit s'il possède **la faculté intellective** qui lui permet **de réaliser qu'il doit subvenir à ses besoins et mettre en œuvre ce qu'il faut pour s'en acquitter dans la conduite de sa vie domestique** ».

Le premier rouage de la réponse est donc bien présent dès la *Muqaddima* dans **le parallèle à établir entre « bien gagner sa vie ici-bas » et « bien gagner sa vie dans l'au-delà »**. Contrairement aux idiots et aux fous, mais aussi à l'extatique soufi, le *mukallaf* est celui qui réalise qu'il doit subvenir à ses besoins ici-bas, et agir en conséquence – **car ainsi il est mesure de réaliser qu'il doit faire de même en vue de sa subsistance dans l'au-delà et mener le combat dans l'âme selon la loi morale**. Mais, dans la *Muqaddima*, **les différences ne sont pas bien établies** entre ce qui caractérise, entre eux, les idiots ou les simples d'esprits, les fous, les extatiques – et le *mukallaf* ; **le lien n'est pas fait** avec ce qui constitue la fameuse « réponse » que Dieu a inspirée à l'auteur la fin de sa vie, et pour laquelle il a composé le *Livre de la Guérison* afin de la communiquer à son lecteur, le *sa'il* du titre original.

Voici ce que dit l'auteur dans son excursus de la *Muqaddima*[182] :

> « Il y a **parmi les adeptes du soufisme des simples d'esprit et des aliénés qui sont plus près des fous** que des êtres raisonnables. On doit reconnaître pourtant qu'ils ont réalisé la sainteté et les états des véridiques […] souvent, on confond le cas de ces gens avec celui des fous, dont l'âme rationnelle est atteinte et **qui doivent être classés avec les bêtes.** Voici quelques signes qui permettent de les distinguer ».

---

[180] *Muqaddima*, *Pléiade* p. 355. Nous soulignons.

[181] [44b] Nous soulignons.

[182] *Op.cit*., p. 355. Nous soulignons.

L'auteur se livre ensuite à un certain nombre d'explications, tout en ajoutant « il n'y a rien d'absurde à cela », comme s'il essayait de se convaincre lui-même, ce que confirme la fin de ce passage qui apparaît donc comme un excursus dans sa pensée[183] :

« **Toutes ces considérations ont été amenées par la discussion** »

Et cela, comme si l'auteur avait suivi le fil de sa pensée sans bien avoir où cela le menait. Effectivement, parmi « toutes ces considérations », figurent celles où il essaye de distinguer entre eux les idiots et les fous **sur la base de signes assez étranges, parfois, il faut bien le reconnaître.** Premier signe : les simples d'esprit peuvent se livrer à une forme de dévotion envers Dieu alors que « les fous n'ont aucune sorte de penchant à la dévotion ». « Autre signe : les simples d'esprits sont tels de naissance, alors que les fous deviennent aliénés à un certain âge, à la suite d'un accident naturel d'ordre physique ». Et enfin, dernier signe : les simples d'esprits seraient en mesure « d'accomplir de nombreux actes surnaturels, bons ou mauvais » alors que « les fous, au contraire, n'ont aucun pouvoir de ce genre »[184]. Tout cela part de l'idée initiale sur l'extatique soufi assimilé à un fou que l'auteur n'arrive pas vraiment à expliquer dans la *Muqaddima* en se livrant à un excursus où il compare les fous et les simples d'esprit – un excursus, où il semble se parler à lui-même sans trop savoir où cela le mènera, comme si sa réflexion avait besoin de mûrir.

Maintenant, si l'on compare avec le *Livre de la Guérison*, on constate qu'effectivement, la réflexion a évolué. Ce n'est plus un excursus mais le sujet principal d'un livre. De thèmes qui peuvent sembler marginaux, sur les idiots et les fous, et sur l'extatique soufi, l'auteur en arrive au cœur de sa problématique : ce qui caractérise la responsabilité légale du *mukallaf* autrement dit sa responsabilité morale envers la loi morale et son application, selon cinq critères d'évaluation des actes au regard de la loi divine[185]. Dans le *Livre de la Guérison*, les idiots et les fous en sont exemptés, sans distinguer entre eux les signes qui justifient cette exemption : ils sont tous les deux relégués « au **plus bas degré de la condition humaine »**[186]**,** en dehors du champ d'application de la *charia* et de ses critères. Et l'extatique soufi en est également exempté, mais pour une autre raison, qui tient à ce que l'auteur considère comme l'exception qui confirme la règle : l'extatique soufi n'est pas au plus bas niveau de l'échelle humaine, à l'égal des bêtes, mais au plus haut niveau, à l'égal des saints : « le niveau de la foi chez lui s'est élevé et il est même possible de parler pour lui de sainteté ».

---

[183] *Ibid.*

[184] *Ibid.*

[185] Ce point a été mal compris, source de confusions : cf. *infra* et *supra*.

[186] [44b]

L'objet du langage et la réflexion sur la langue

La réflexion sur la langue, et sur l'objet du langage, très présente dans le *Livre de la Guérison*, est à rapprocher de passages présents également dans la *Muqaddima*, où, dans un même esprit, l'auteur conseille de « considérer la science indépendamment des terminologies »[187] et de ne pas se laisser prendre « au filet des arguments » ni au « voile des mots »[188]. Sur l'objet du langage, dans la *Muqaddima*[189] :

> **Aucune langue** ne peut rendre la signification que ces choses [relevant du goût des soufis] ont pour eux, car les **langues n'ont été instituées que pour exprimer les notions courantes,** dont la plupart concernent les choses sensibles.

Sur l'objet du langage, dans le *Livre de la Guérison*[190] :

> Les mots du langage, **dans toutes les langues du monde**, **n'ont été institués que pour exprimer les notions courantes et qui concernent les choses sensibles**, ou l'imaginaire, ou le conceptuel, et que tout le monde connaît. Les langues présentent comme caractéristique d'être d'un usage accessible à tous, en respectant des conventions communes […] il serait inexact d'espérer pouvoir élargir l'emploi des mots jusqu'à leur donner un sens dont on pourrait ensuite s'accorder à dire qu'il reflèterait parfaitement ce que ces mots veulent dire par la voie métaphorique. Car ce type d'élargissement ne se pratique qu'après avoir pris en compte **une signification perceptible par tous, ou bien une certaine forme de rapport direct**. **Or, il n'existe absolument aucune proportion, ni aucune règle analogique possible, entre le Monde de l'Ordre et le monde sensible, entre l'inconnu de l'au-delà et ce qui est connu ici-bas**. C'est pourquoi, les mots adéquats pour exprimer les différents états du Monde de l'Ordre sont malaisés à trouver, voire **hors de notre portée**. Comment donc **les adeptes du soufisme pourraient-ils arriver à parler** de ce qu'ils ne parviennent **même pas à comprendre** ? Et, à plus forte raison, comment pourraient-ils écrire des livres qui en parlent ?

Ainsi, dans les deux ouvrages, la formulation est la même : l'objet du langage « dans toutes les langues du monde », est « **exprimer les notions courantes** » qui concernent « *pour la plupart* les choses sensibles » c'est-à-dire, précise le *Livre de la Guérison*, aussi bien « l'imaginaire », ou le « conceptuel », à condition qu'il s'agisse de notions « que tout le monde connaît » ou est susceptible de connaître parce qu'il existe « une signification perceptible par tous, ou bien une certaine forme de rapport direct » qui permet de donner aux mots un sens « élargi ». En effet, « les langues présentent comme caractéristique d'être d'un usage accessible à tous, en respectant des conventions

[187] *Op. cit*., p. 1080 : cf. *infra* et *supra*

[188] *Ibid*., p. 1071 : cf. *infra* et *supra*

[189] *Ibid*., p. 934 : cf. *infra* et *supra.* Nous soulignons.

[190] [23b] Nous soulignons.

communes ». Or, précise notre auteur dans une remarque lourde de conséquences : **« Il n'existe absolument aucune proportion, ni aucune règle analogique possible, entre le Monde de l'Ordre et le monde sensible, entre l'inconnu de l'au-delà et ce qui est connu ici-bas ».** Une telle affirmation suppose que le langage fonctionne par association et par analogie, pour élargir le sens des mots. Cette réflexion sur l'élargissement du sens des mots par analogie se retrouve dans l'expression « sens figuré du figuré de proximité » créée par l'auteur à propos du « port » de la « charge » de l'*amâna*. En conséquence, s'il existe quelque chose de spécifique sans aucune analogie possible avec des notions courantes, il devient impossible d'en parler[191]. Ainsi, ce que vivent les soufis est tellement spécifique « qu'aucune langue ne peut en rendre la signification » (*Muqaddima*), ni leur permet « d'en parler » et « à plus forte raison », d'en « écrire des livres qui en parlent » (*Livre de la Guérison*). L'aller-retour entre les deux ouvrages est ici parfait, dans le même mouvement de la réflexion entre les deux ouvrages, signe qu'ils sont issus d'un même esprit et composés d'une même main – signe de la paternité du *Livre de la Guérison*.

LA MÊME MODIFICATION D'UNE MÊME TRADITION

Voici ce dont il s'agit[192] :

> Le Prophète – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – n'a-t-il pas dit : « **Celui à qui j'ai adjugé une chose au détriment du droit de son frère, en vérité, je lui ai adjugé une part de l'enfer** » ?

Voici la plus complète des deux variantes de cette tradition, chez Bukhârî[193] :

> « Je ne suis qu'un humain. Et vous plaidez devant moi ; mais il se peut que quelques-uns d'entre vous soient plus éloquents que d'autres à exposer leurs arguments ; or, les jugements que je rends reposent sur ce que j'entends. **Donc, celui qui bénéficie d'un jugement que je rends au sujet d'une chose, qu'il ne la prenne pas ; car, en réalité, je lui ai coupé un morceau du Feu [pour le lui donner] »**.

Et dans le *Livre de la Guérison*[194] :

> « Vous m'avez demandé d'arbitrer vos différents. Mais en plaidant leur cause, certains d'entre vous ont pu se montrer plus éloquents que d'autres dans l'exposé de leurs

---

[191] Nous discuterons le lien entre les appareils les plus subtils du corps humain : la faculté de parler (l'appareil phonatoire) et l'âme (bienfait divin, « appareil » composé de quatre « organes » : le cœur, l'intellect, l'esprit, l'unicité de l'être) : cf. *supra*.

[192] *Autobiographie*. Pléiade p. 170 (nous soulignons)

[193] *Ibid*., Tome VIII, p. 446 n°7169 ; l'autre tradition similaire au n°7169 (et non à la version qu'en donne Ibn Khaldûn dans ses deux *Livres*) figure au Tome III n°2680 (nous soulignons).

[194] Cf. *supra* (nous soulignons)

> arguments. De ce fait, **celui à qui j'ai adjugé une chose au détriment du droit de son frère, en vérité, je lui ai adjugé une place en enfer**. »

Il est rare qu'une modification de la version canonique d'un ḥadith intervienne, surtout de la part d'un grand parmi les oulémas, comme notre auteur. En partant du principe qu'il s'agit bien d'une modification personnelle (et non pas d'une autre version canonique que nous n'aurions pas su identifier), il serait encore plus rare que cette modification personnelle se produise dans des ouvrages de deux oulémas – à moins que ces deux ouvrages ne soient tous deux écrits d'une même main, comme c'est le cas, justement, des deux ouvrages de notre auteur !

Dans les deux ouvrages de l'auteur, la tradition est citée ainsi : « celui à qui j'ai adjugé une chose **au détriment du droit de son frère**, en vérité, je lui ai **adjugé** une place en enfer » ; alors qu'il s'agit d'une modification de la tradition qui figure chez Bukhârî en ces termes : « celui qui bénéficie d'un jugement que je rends au sujet d'une chose, **qu'il ne la prenne pas** ; car, en réalité, je lui ai **coupé** un morceau du Feu [pour le lui donner] ».

Cette différence dans le verbe (***adjuger/ couper***) et dans une partie de la phrase (***au détriment du droit de son frère/ qu'il ne la prenne pas***) se trouve à l'identique dans les deux ouvrages de l'auteur, signe qu'ils sont tous les deux d'une même main, d'un même esprit qui mène la même réflexion à propos des formes extérieures sur lesquelles les juges se basent, par la force des choses, parce qu'ils n'ont qu'elles à leur disposition. En effet, dans les deux ouvrages, ce *ḥadith* est cité à l'appui de la même idée, à savoir **l'accord à trouver entre l'intériorité et les formes extérieures** :

Voici le texte qui précède ce *ḥadith* dans la *Muqaddima*[195] :

> Quand le cadi malikite fut destitué, le sultan me choisit pour cette fonction […]. Je m'acquittai dignement de la tâche dont le souverain m'avait chargé, mettant tous mes efforts à l'application des lois de Dieu […] je ne voulais pour juge que Dieu Lui-même dans la tâche qui m'étais confiée. Tournant le dos aux ignorants, je persistais […], frappant durement ceux qui, par un signe d'intelligence, cherchaient à m'influencer par leur prestige ou des intérêts privés. Comme cette conduite n'était guère partagée par les autres cadis, mes collègues, ils me la reprochèrent et m'invitèrent à suivre leur exemple dans l'attitude qu'ils étaient convenus d'adopter : donner satisfaction aux grands, avoir des égards pour les notables, **trouver des formes extérieures pour juger en faveur des puissants** […]. Je voudrais bien savoir **quelle pourrait être leur excuse pour s'en tenir aux formes extérieures, conscients qu'il en était tout autrement**. Mais, de cas semblables, le Prophète… (*ḥadith*)

Et voici le texte qui précède ce *ḥadith* dans le *Livre de la Guérison*[196] :

---

[195] *Ibid*. (nous soulignons)

> Le plus bas niveau des responsabilités consiste à s'acquitter parfaitement de ses obligations, mais **uniquement par les formes extérieures, en négligeant totalement l'intériorité** ; aussi, ces obligations ne peuvent être considérées comme réellement accomplies et ne sont d'aucune utilité pour atteindre le salut dans l'au-delà. Cependant, ni Dieu ni Son Prophète n'ont prévu de sanction, en ce cas – ni blâme, ni châtiment corporel, ni peine de mort – parce qu'il n'y n'existe aucun moyen de juger autrui en son for intérieur. C'est pourquoi, tout homme vertueux se trouve renvoyé à lui-même, en son âme et conscience, car il est le mieux placé pour savoir qui il est ; c'est lui le plus apte à connaître la nature de ses maux et savoir comment y remédier, **en s'attachant à restaurer la pérennité de l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures**, selon ces deux traditions : « Aurais-tu fait une fente dans son cœur [pour voir ce qu'il recèle] ? » … (*ḥadith*)

Ainsi, **ce qui relève du for intérieur et de l'intériorité, personne d'autre que l'intéressé** (et Dieu) n'y a accès, puisqu'aucun homme ne peut « lire à l'intérieur du cœur » d'un autre homme. Le Prophète était un homme comme les autres (« je ne suis qu'un humain » ; « les jugements que je rends reposent sur ce que j'entends »), il n'a pas accès, plus que les autres, au contenu des consciences, ni à ce que renferment les cœurs.

Ce *ḥadith* est donc cité dans les deux ouvrages, à l'appui de la même idée à propos des prophètes et donc des oulémas, dont en particulier les cadis, qui, pour notre auteur (selon une tradition au rang faible), en sont les « héritiers » : compte-tenu des dispositions de la nature humaine qui ne permettent pas de lire à cœur ouvert dans les intentions d'autrui, les oulémas, à l'instar des prophètes, sont contraints de s'en tenir aux formes extérieures pour juger, alors qu'un jugement réellement juste et équitable devrait reposer, en parfaite connaissance de cause, sur les données de l'intériorité, et sur la nature de son accord avec les formes extérieures.

LA MÊME SATISFACTION D'UN GÉNIE QUI SE SAIT PRÉCURSEUR

Enfin, nous terminons ce tour d'horizon de nos nouveaux éléments relatifs à la paternité du *Livre de la Guérison* par la dernière, mais non la moindre, des marques de paternité communes que nous relevons avec *la Muqaddima*, un élément probant tenant à **la manifestation d'un même génie, appliqué cette fois-ci non plus à la société et à l'histoire, mais à l'éthique et à la morale**.

Nous assistons à **la démonstration d'un talent de même envergure dans les deux ouvrages**, n'hésitant pas à braver les idées établies, au point de défier les institutions et ses pairs, en s'attaquant à la forteresse qu'est le droit musulman, le *fiqh* de la *charia*. Ibn Khaldûn fait preuve dans ce Traité d'une ambition à la hauteur de l'un de ses plus illustres

---

196 *Ibid*. (nous soulignons)

prédécesseurs et qu'il cite d'ailleurs très souvent dans ses deux ouvrages : Ghazâlî, auteur d'un monument des sciences de l'islam : *Revivification des sciences de la religion*. C'est à sa propre revalorisation des sciences de la religion – et du métier des officiers du culte musulman, les oulémas, auxquels il appartient en tant que l'un des plus grands – que s'attèle Ibn Khaldûn dans ce Traité. **Dans le *Livre de la Guérison*, l'auteur prend des libertés avec toutes formes de traditions – et c'est peut-être le trait le plus caractéristique de sa pensée, qui se retrouve à l'identique dans la *Muqaddima*[197]** :

> **« Ibn Khaldûn était parfaitement conscient que son œuvre opérait une rupture avec toute la tradition antérieure de réflexion sur la société et l'histoire, y compris avec les deux traditions grecque et perse** ».

De ce fait, l'auteur affirme dans *la Muqaddima*, « qu'il se place d'un point de vue inaccoutumé »[198]. Il en fait preuve également dans le *Livre de la Guérison*.

La manifestation d'un point de vue inaccoutumé

Tout au long de notre commentaire, nous en montrons des exemples : l'exégèse du pacte originel qui assimile l'*amâna* à l'âme, bienfait divin et la conscience religieuse de l'islam placée dans la poursuite de ce pacte ; la définition des trois stations basées sur la *ḥadith* sur l'intention et non sur le *ḥadith* de *Jibril* ; l'analyse historique des conséquences des conquêtes par rapport à la perte de vue d'une partie de la *charia*, la partie portant sur l'intériorité de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) etc. **Tout au long de ce Traité, l'auteur fait preuve d'un « point de vue inaccoutumé » sur ce qu'il examine, dans la même attitude qu'il adopte déjà dans la *Muqaddima*,** où il lui arrive également de donner sa propre exégèse et de reprendre le travail de ses confrères. Et pour se faire, il compte dans ses deux ouvrages sur « l'inspiration » divine – à comprendre dans le même sens dans ses deux ouvrages et non au sens de « faveurs hors du commun des soufis » comme l'estime le traducteur de La *Voie et la Loi*.

On ne saurait laisser dire, comme le sous-entend le traducteur de *La Voie et la Loi*, que l'auteur se complairait à espérer des « faveurs spirituelles hors du commun »[199] à l'instar de celles qu'espèrent recevoir les soufis !

> Il [l'auteur] nous donne la solution que Dieu lui a enfin inspirée (*alhama*) par un effet de Sa guidance (*bi-hidâyatihi*). **Comment ne pas déceler une certaine satisfaction dans ces termes qui, comme on sait, évoquent habituellement, dans l'usage qu'en font les soufis, des faveurs spirituelles hors du commun ?**

---

[197] *Ibid*., Introduction du traducteur, p. XLIII (nous soulignons)

[198] *Ibid*., p. 255

[199] *Op.cit*., p.71 (nous soulignons)

Ibn Khaldûn a **l'esprit d'un grand savant rationnel qui trouve sa « satisfaction » non pas dans les transes extatiques qui font perdre la raison, mais dans la résolution des problèmes rationnels**. **C'est en cette satisfaction d'ordre rationnel qu'il voit un avant-goût du bonheur de l'au-delà, comme il le dit dans la parabole de l'étudiant**[200] :

> Le goût spirituel est comparable à ce que ressent un étudiant en sciences dures, lorsque dans son esprit jaillit soudain la solution à un problème qui le préoccupait, qu'il s'évertuait à chercher depuis longtemps et qu'il désirait ardemment comprendre.

La satisfaction de l'auteur – si satisfaction il doit y avoir – ne se situe donc pas au sens des « faveurs spirituelles hors du commun » mais au sens d'un esprit rationnel qui se sait hors du commun, fier de l'être.

L'inspiration au chevet des grands esprits

L'inspiration ouvre et clôt ce traité : par le verbe *alhama* et son nom d'action *masdâr*, *ilhâm*. Par elle, IBN KHALDÛN dit avoir trouvé la réponse à une question qui n'a cessé de l'obséder[201]. La formule est aussi dans la *Muqaddima*[202] : « Quant à nous, Dieu nous a favorisé de Son inspiration. » **Notons que la traduction de la Pléiade ne rend pas suffisamment l'insistance mise par l'auteur sur le rôle de l'inspiration, en négligeant le complément absolu** ; **il conviendrait ainsi plus exactement de traduire : « Dieu nous a *vraiment* favorisé de Son inspiration »[203].** Chez notre auteur, l'inspiration est en lien direct avec la sincérité de l'intention. D'une certaine façon, il s'agit de ce qu'un grand esprit qualifiera de « merveille » trouvée à son chevet au réveil[204]. Dans tous les cas, cela n'a rien à voir avec les expériences mystiques des soufis, ainsi que le décrit l'auteur lui-même dans *la Muqaddima*[205] :

> Marche sur **les traces des grands penseurs** avant toi ! Mets ta confiance en Dieu, qui t'aidera, comme Il les a aidés de par Sa grâce et leur a appris ce qu'ils ne savaient point[206] ! Si tu agis de la sorte, **les lumières de l'assistance divine** brilleront sur toi et te feront découvrir ce que tu cherches. **L'inspiration te permettra de trouver le moyen terme dont Dieu a fait une exigence naturelle de la pensée** […] le seul moyen naturel d'atteindre la vérité est la disposition naturelle à penser, comme on l'a

---

[200] Cf. *supra* [11b]

[201] Voir *supra* : *alhama allahu*

[202] Sindbad p. 64, Pléiade p.259

[203] *wa naḥnu alhamâna allahu ilâ dhalika ilhâman* : « Dieu nous a *vraiment* favorisé de Son inspiration » (italiques) et non simplement « nous a favorisé » Sur une critique de la traduction de *Muqaddima* parue à La Pléiade, voir l'introduction de B. Himmich *Ibn Khaldûn, un philosophe de l'histoire*

[204] Leibniz, *Principes*, n°14 : les « merveilles des songes, où nous inventons sans peine, mais aussi sans en avoir la volonté, des choses auxquelles il faudrait penser longtemps pour les trouver quand on veille »

[205] *Ibid*., p. 1070 – 1080 (nous soulignons)

[206] *Coran* (**96**, 5)

> dit précédemment, quand elle est débarrassée de toutes les erreurs et **quand celui qui exerce sa pensée met toute sa confiance en la miséricorde divine**. La logique n'est rien d'autre qu'une description de la façon de penser et, dans la plupart des cas, la suit. Prends cela en considération et prie Dieu pour qu'Il t'accorde Sa grâce quand tu as des difficultés à comprendre certains problèmes. Alors, **les lumières de Dieu brilleront sur toi** et t'apporteront **l'inspiration de ce qui est juste**. C'est Dieu qui nous guide de par Sa grâce. Il n'y a de science que celle qui nous vient de Dieu

C'est donc **à l'inspiration divine dont bénéficient les grands penseurs** qu'Ibn Khaldûn considère devoir la faculté de créer une « rupture » avec les habitudes de penser et ce, aussi bien dans la *Muqaddima* que dans le *Livre de la Guérison* et non pas aux « faveurs hors normes des soufis » comme le prétend René Pérez. Les similitudes entre les deux ouvrages s'apprécient dans le génie de « rupture » de pensée qui caractérisent le grand penseur qu'est Ibn Khaldûn. Ce génie de rupture s'exprime, dans la *Muqaddima*, et dans le *Livre de la Guérison* en étant appliqué non plus à la société et à l'histoire, mais à l'éthique et à la morale. Ainsi avons-nous passé en revue les apports de notre travail que nous pensons utiles par rapport à la paternité du *Livre de la Guérison* qui nous semble aujourd'hui définitivement établie. Poursuivons avec notre traduction du titre.

C) Un titre français plus proche du titre original arabe

Le titre original complet de ce Traité: ***Shifâ' al-Sâ'il li-tahdhîb al-maSâ'il*** signifie : ***La guérison du questionneur pour l'affinement de l'esprit et des mœurs***. Nous allons examiner chaque terme du titre original arabe, avant d'en arriver à sa signification globale, afin de justifier notre traduction par *Le Livre de la Guérison*. Mais tout d'abord, revenons sur la traduction de René Pérez qui ne traduit pas le titre original arabe ni ne cherche pas à s'en approcher. Au contraire, il le remplace par un titre forgé :

La Voie et la Loi ou le maître et le juriste

Ce titre forgé se complet dans le conformisme le plus basique**,** en s'inscrivant dans les notions connues depuis des lustres, dont font état tous les ouvrages sur le soufisme, dont celui que nous utilisons[207] – l'un de ceux que nous avons pris parmi beaucoup d'autres, qui explique que la « Voie » avec un V majuscule, désigne la Voie du soufisme : « C'est la *tarîqa*, c'est-à-dire le 'sentier', la voie étroite qui n'est suivie que par un petit nombre », opposée à la Loi, avec un L majuscule, qui désigne « la Loi musulmane, la *charia*, 'la grande route' parcourue par tous les êtres »[208].

---

207 Zarcone, *op. cit*.

208 Zarcone, *op. cit*. p. 117

> « **Ce dont il s'agit, sous quelque désignation que ce soit, c'est toujours l'« extérieur » (*zâhir*) et l'intérieur (*bâṭin*), c'est-à-dire l'apparent et le caché** »[209]

Cela se trouve confirmé par le sous-titre qui suit la même veine formelle : « le maître » désigne le Maître spirituel soufi, le Cheik qui montre « la Voie » – et le « juriste » est le juge musulman, l'imam, ou les oulémas en général, chargés d'appliquer « la Loi ». Voilà ce qu'en dit l'ouvrage (un parmi tant d'autres) que nous avons retenu[210] :

> « Le Cheikh, celui qui montre la voie, occupe donc une position centrale et le soufi Bistami écrit, au IX^e^ siècle, que 'l'homme qui n'a de maître, Satan est son maître', entendons son ego et son âme animale. L'enseignement délivré par les cheikhs a plusieurs dimensions, mais l'objectif final est de reproduire l'expérience ultime de Mahomet, son ascension nocturne. […] L'éthique soufie repose sur la pratique de plusieurs vertus. Auparavant, le disciple doit manifester une obéissance absolue à son cheikh entre les mains duquel il se remet 'comme un cadavre entre les mains de celui qui le lave', allusion au rituel funéraire musulman. […] **Le combat qu'il entreprend** contre 'son âme qui ordonne le mal', c'est-à-dire son ego, est **le grand *jihâd* – par opposition au petit *jihâd*, la guerre sainte** contre l'ennemi extérieur, l'infidèle. […] Le soufi s'élève alors vers ce Dieu qui est également Absolu, Vérité, et Unité, **remontant le long d'une échelle intérieure ponctuée de stations (*maqam*)** […] À ce stade, cependant, les affirmations des soufis peuvent laisser penser que leur vision du monde est **panthéiste** et que rien ne distingue plus Dieu de l'homme et de la création. Plusieurs soufis ont payé de leur vie des explications ambiguës sur cette expérience. »

On voit comment un ouvrage au titre si conventionnel *La Voie et la Loi* ne nous fait aucune promesse d'en apprendre davantage sur le soufisme que toute la littérature sur le sujet. Forger un titre aussi banal que *La Voie et la Loi ou le maître et le juriste* qui s'inscrit dans la plus classique des visions sur le soufisme, plaque sur cette œuvre une carapace qui la dénature d'emblée. C'est peut-être pour cela que ceux qui jugent d'après ce titre forgé, qualifient ce livre de « traité mystique d'un genre conventionnel »[211] !

Voyons à présent ce qu'il en est réellement du titre original de ce livre.

Shifâ' : la guérison

Le premier mot du titre original arabe est celui que nous conservons dans notre traduction française : *Le Livre de la **Guérison***. C'est le mot « **guérison** », en arabe ***Shifâ'***.

Il est acquis que la guérison dont il s'agit s'entend au sens figuré des maux immatériels de l'esprit et de l'âme – et non au sens propre où le médecin guérit les maladies du corps. L'opposition entre les maux de l'âme et les maladies du corps n'est pas

---

209 *Ibid*.

210 *Ibid*.

211 Fakhry, *ibid*.

nouvelle chez les penseurs arabo-musulmans. Citons parmi les plus célèbres : le médecin et philosophe Avicenne (Ibn Sînâ)[212] et le philosophe et historien Miskawayh[213]. Voici ce que dit ce dernier en conclusion de son *Traité d'Éthique*[214] :

> Avec ce que nous avons dit sur les principaux genres de **maladies propres à l'âme**, avec les indications que nous avons données sur les soins à y apporter et **la manière d'en guérir**, l'homme intelligent qui, par amour pour son âme, fait tout pour lui épargner les douleurs et la préserver des périls, pourra aisément passer en revue les espèces et les types individuels **de maladies** subordonnés à ces genres, **afin de s'en guérir** éventuellement et de leur appliquer les traitements adéquats.

Avicenne, à la fois médecin et philosophe, a écrit dans les deux registres : un ouvrage sur la médecine destiné à soigner les maladies du corps[215], et un ouvrage philosophique sur la guérison des maladies de l'âme, *Kitâb ash-Shifâ'*[216] et sa version abrégée, le *Kitâb an-Najât*.

Le *Shifâ'* d'Avicenne est une métaphysique, ainsi qu'en témoigne le titre français de sa traduction[217] aux éditions Vrin : *La métaphysique de ce Traité*.

Notons que le *Traité d'Éthique* de Miskawayh dont nous reparlerons à propos d'un autre mot du titre (*tahdhîb*) est considéré comme un ouvrage philosophique qui est « pour le monde arabe ce que l'*Éthique à Nicomaque* a été pour les Grecs »[218]. En revanche, **le positionnement de ce Traité d'Ibn Khaldûn est différent.** Le *Livre de la Guérison* est un traité sur les hautes valeurs morales suivant la tradition qu'il cite à propos du Prophète « J'ai été envoyé pour porter à leur perfectionnement les hautes valeurs morales »[219]. C'est une lutte intérieure, un combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*), un combat contre l'ego et les passions déviantes par rapport à la voie droite, plus proche de ce qui relève aujourd'hui des sciences humaines et du développement personnel. « **Guérison** » est dans le *Coran* au **singulier**, descendu à titre de « guérison de ce qui est dans les poitrines » (nous soulignons

---

[212] Philosophe et médecin perse (980 – 1037)

[213] Philosophe et historien iranien (932 – 1030)

[214] MISKAWAYH, *Traité d'éthique (Tahdhîb al-Akhlâq)*, Mohammed ARKOUN (trad.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2010, p. 328. Nous soulignons.

[215] *Kitab Al Qanûn fi Al-Tibb,* connu sous le *Canon* de la médecine, dont il a écrit une forme abrégée en vers *Urguza fî at tibb* ou Poème de la Médecine, destinée à être apprise par cœur, ce qui fut le cas des étudiants en médecine en Occident où l'œuvre médicale d'Avicenne traduite en latin fut l'une des seules sources étudiées dans les universités médiévales.

[216] Cf. note suivante.

[217] AVICENNE, *La metaphysique du Shifâ': Livres I à V*, Georges ANAWATI (trad.), Paris, France, J. Vrin, 1978

[218] *Ibid*., 4ème de couv.

[219] [15b] et annexe

et portons entre crochets et en notes des variantes de traduction relevées par rapport à notre traduction de référence du *Coran*[220]) :

> « Et Nous faisons descendre, du Coran, ce qui est **guérison (*shifâ'*)** et miséricorde aux croyants » *Coran* (**17**, 82)
>
> « Oh, les gens ! Exhortation vous est venue, certes, de votre Seigneur, et **guérison** (***shifâ'***) de ce qui est dans les poitrines, et guidée et miséricorde aux croyants » *Coran* (**10**, 57)
>
> « Si Nous en avions fait une Lecture [un Coran en une langue] non arabe, ils auraient certes dit : « Pourquoi ses versets n'ont-ils pas été détaillés [exposés clairement] ? Quoi ? Du non-arabe pour [un Messager] arabe ? » Dis : « Il est, pour ceux qui croient, guidée et **guérison (*shifâ'*)** ». Et quant à ceux qui ne croient pas, il y a un poids [une surdité] dans leurs oreilles, cependant que ceci reste, pour eux, un aveuglement, comme si on le leur criait d'un lieu lointain [et ils sont frappés d'aveuglement en ce qui le concerne ; ceux-là sont appelés d'un endroit lointain] »[221]. *Coran* (**41**, 44)

La « guérison » (*shifâ'*) renvoie, dans le *Coran*, au « discernement » (*furqân*).

> « Il a [peu à peu] fait descendre sur toi **le Livre**, avec [la] vérité, en tant que confirmateur de ce qui était avant lui [confirmant les Livres descendus avant lui]. Et Il a fait descendre [en bloc] la Thora et l'Évangile / auparavant, en tant que guidée [guide] pour les gens. Et Il a fait descendre **le Discernement**[222]. » *Coran* (**3**, 3-4)
>
> « Béni soit Celui qui a fait descendre **le Discernement** (***furqân***) sur Son esclave afin qu'il soit aux mondes un avertisseur ! [Qu'on exalte la Bénédiction de Celui qui a fait descendre **le Livre de Discernement** sur Son serviteur, afin qu'il soit un avertisseur à l'univers] »[223]. *Coran* (**25**, 1)
>
> « Très certainement, Nous avions apporté à Moïse et Aaron **le Discernement** et une Lumière et un Rappel aux pieux [Nous avons déjà apporté **à Moïse et Aaron le Livre**

---

[220] Hamidullah

[221] Voici d'autres traductions de ce même verset : « Si Nous en avions fait un Coran récité dans une langue étrangère, ils auraient dit : « Pourquoi ses versets n'ont-ils pas été exposés clairement, et pourquoi utiliser une langue étrangère alors que nous parlons arabe ? » Dis : « Il est Direction et Guérison pour les croyants ». Les incrédules sont atteints de surdité et sont frappés d'aveuglement comme si on les appelait de très loin. » (Masson) « Si Nous avions révélé ce Coran en langue non arabe, tes concitoyens auraient dit : « Les versets de ce Livre devraient être davantage explicités ; comment serait-il en langue non arabe, alors qu'il est révélé à un arabe ? » Dis-leur : « Ce Coran est un [excellent] guide, un baume pour les cœurs des fidèles ». Mais les mécréants lui opposent une oreille sourde et un regard aveugle, comme on leur lançait, de très loin, un appel qu'ils ne peuvent guère entendre. » (Médine nouvelle traduction)

[222] Variante de traduction : « Il t'a révélé le Livre, message de Vérité, confirmant les Écritures antérieures. Il a révélé, auparavant, la Thora et l'Évangile / pour bien guider les humains ; Il a révélé le Livre du discernement. » (Médine nouvelle trad.)

[223] Variantes de traduction : « Béni soit celui a qui révélé la Loi à son serviteur afin qu'il devienne un avertisseur pour les mondes » (Masson) « Béni soit Celui qui a fait descendre la révélation d'Al-Furqâne (le discernement) sur Son Serviteur afin qu'il avertisse le monde ! » (Médine, nouvelle traduction).

> **du discernement (la Thora)** ainsi qu'une lumière et un rappel pour les gens pieux] » *Coran* (**21**, 48)

Dans les deux premiers versets ci-dessus, le Discernement est le nom donné au *Livre* des musulmans (*Coran*) et dans le dernier, au Livre des juifs (*Thora*). C'est donc aux textes sacrés du monothéisme que s'entend **le « discernement », à titre de « guérison » : d'où le rapprochement entre « guérison » et « discernement ».**

La guérison vient par le discernement. Il s'agit du discernement entre le vrai et le faux, entre la vérité et l'erreur, vouée à disparaître face à l'éclat de la vérité, ainsi que le précise Hamidullah en notes de traduction du verset 1 de la Sourate 25 *Le Discernement* (*furqan*) : « **Le discernement.** On sait que ce mot est parfois employé, comme ici, pour **désigner le Coran,** dont le contenu doit servir aux hommes **à discerner le vrai du faux, le bien du mal, la réalité de l'apparence.** Dans ce verset est établi l'universalité de l'appel ». Toujours au sens coranique, il s'agit du discernement entre la vérité et l'erreur (nous soulignons et portons entre crochets et en notes des variantes de traduction) :

> « Nous lançons **contre le faux la vérité qui le subjugue**, et le voilà qui disparaît »[224] *Coran* (**21**, 18)

Ou encore :

> « afin qu'Il fasse **triompher la vérité et anéantir le faux** » *Coran* (**8**, 8)

Ou encore :

> « Dis : **la vérité a éclaté et le faux s'est évanoui**. En vérité, le faux est toujours inconsistant. » *Coran* (**17**, 81)

Si l'on revient maintenant **au *Livre de la Guérison*, et aux huit décisions rendues sur la base de la loi morale**, on remarque que l'auteur utilise ce même procédé : discerner entre les affirmations vraies et les fausses, faire le tri. **La « guérison » vient bien par le discernement entre le vrai et le faux**, ainsi que l'indique l'auteur dans ses jugements établis sur la base de la loi morale, à la fin de ce Traité :

« Cela est vrai » dit-il. Ou, au contraire : « C'est faux ».

Dans le *Coran*, le discernement est comparé à une lumière, la lumière interne propre à chacun – la lumière du discernement. Dans le *Livre de la Guérison*, il en va de

[224] Variantes de traduction (nous soulignons) « Non mais Nous lançons sur le faux le droit, qui lui écrase la tête, et le voilà qui s'en va. Et Malheur à vous à cause de ce que vous décrivez [à tort, de Dieu] » (Ham.) ; ou encore : « Tout au contraire : Nous lançons contre l'erreur la Vérité qui lui écrase la tête, et voilà que l'erreur disparaît. Malheur à vous ! à cause de ce que vous inventez ! » (Masson) « Mais **Nous opposons la Vérité à l'erreur pour l'anéantir et aussitôt l'Erreur disparaît**. Malheur à vous, inventeurs de mensonges ! » (Médine nouvelle trad.)

l'intériorité de la personne – dans le sens moral du *bâṭin* (intérieur, intériorité) et **non pas le sens mystique ésotérique d'un sens caché des textes, que lui prête à tort le traducteur de *La Voie et la Loi***.

Discerner le vrai du faux en matière de ce qui est « apparent » ou « caché » consiste à faire le tri du vrai et du faux, entre deux couples, dont **l'un est oppositionnel et faux** (le couple ésotérique / exotérique au sens des mystiques soufis où il existe un « hiatus », une opposition, un désaccord entre la Voie mystique et la Loi musulmane, la *charia*) et **l'autre est fusionnel et vrai** (le couple intériorité/ formes extérieures au sens des deux parties de la *charia*, où il existe un accord *ittifâq* entre ces deux parties reprenant l'accord entre ce qu'elles légifèrent : le droit pour l'apparent des actes, autrement dit les gestes, et la loi morale pour le caché des actes, autrement dit les intentions). **La lumière du discernement procure à l'âme** ce que notre auteur appelle dans la *Muqaddima* **une « disposition permanente » de l'âme** et dans le *Livre de la Guérison* également **une « trace » durable des actes** qui s'imprime en l'âme à l'occasion du passage à l'acte de l'intention par le geste et qui dépend de la nature de l'accord (*ittifâq*) qui se noue, ou non, entre eux. Le « plus élevé » de ces actes est **la foi à son plus haut degré**.

Dans la *Muqaddima*, l'auteur distingue des niveaux dans la foi, où « le minimum requis » est la profession de foi quand celle-ci n'est que « déclaration verbale », qui n'est d'aucune utilité pour le salut de l'âme (sauf effet de la miséricorde divine)[225]. Dans le *Livre de la Guérison*, « la foi est le plus élevé des actes de l'intériorité ».

Quand la « trace » des actes est la plus durable, elle est tellement ancrée en l'âme qu'elle modifie le comportement de l'intérieur et qu'elle « teinte » son « tissu délicat » des couleurs de ses dispositions qui se révèleront dans l'au-delà « **les dispositions du bien et des félicités du paradis ou du mal et des tourments de l'enfer** »[226]. Ces dispositions permanentes se renforcent en l'âme par effet de répétition, qui, chez notre auteur s'exprime par la répétition de l'intention et de son accord avec le geste et les formes extérieures[227]. La « guérison » provient des effets bénéfiques pour l'âme de ce cercle vertueux, des effets qui se font sentir ici-bas et dans l'au-delà par les dispositions permanentes, dont la plus élevée est la foi sincère. La lumière du discernement correspond aux dispositions permanentes de l'âme, vouées à perdurer en l'âme dans l'au-delà et dont la plus élevée est la lumière de la foi sincère qui est « le plus élevé des actes de l'intériorité ». Cette lumière se renforce **par**

---

[225] L'origine en est là aussi coranique (nous soulignons) : « Le jour où quelque signe de ton Seigneur apparaitra, **aucune profession de foi ne servira pour celui qui n'aura pas cru auparavant et accompli de bonnes œuvres prouvant sa piété**. » *Coran* (**7**, 158) Médine, nouvelle trad.

[226] *Shifâ'* [4b]

[227] Ce qui nous permet de **nous dissocier de la traduction** de ces dispositions permanentes de l'âme **par « habitus » (A. Cheddadi) ou « états » au sens des états mystiques (V. Monteil)** cf. *infra*.

effet de répétition, dans **un cercle vertueux « lumière sur lumière »**[228] **où « une foi est ajoutée à une foi »**[229]**, où les cœurs s'apaisent, dans la paix, la quiétude et la sérénité (*sakina*) qui en est le fruit**[230]**.** Dans le *Livre de la Guérison*, la paix de l'âme qui est l'objectif de la foi sincère, est exprimée en **« absence de trouble »** : c'est le « trouble » de l'âme (et donc l'absence de paix) que ce Traité soigne par l'application de la loi morale **– un trouble qui provient d'absence de discernement entre le vrai et le faux,** que l'âme doit soigner en se purifiant du manque de sincérité dans les intentions et de leur absence d'accord avec les formes extérieures. **Dans le *Coran*, le discernement est une lumière qui départage entre le vrai (la foi) et le faux (l'incrédulité, la mécréance).**

> « Considérez l'exemple d'un mort, à qui Nous rendrions la vie [par la foi] et que Nous doterions **d'une lumière qui éclaire son chemin** parmi les hommes. Serait-il comparable à **celui qui demeure dans les ténèbres sans jamais pouvoir en sortir** ? C'est ainsi qu'on fait croire aux mécréants que leurs agissements sont de belles œuvres ». *Coran* (**6**, 122)

Dans les différentes traductions de ce verset[231], celle de Denise Masson utilise le verbe « ressusciter » qui laisserait penser à la vie après la mort. Cela illustre la difficulté de traduction du *Coran*, dans des essais d'interprétation de l'arabe, qui emportent souvent, comme ici, plusieurs sens. La lumière du discernement par la foi est ce qui donne vie aux hommes non seulement ici-bas (où ils sont considérés comme morts, sans elle) mais aussi dans l'au-delà, où la foi sera la disposition de l'âme qui sauvera ceux qui la détiennent, lors de la Résurrection. Sans la lumière de la foi, l'homme marche dans les ténèbres de la vie ici-bas (en étant comme aveugle de ses actes) et dans celles de la vie de l'au-delà. En effet, cette lumière est vouée à perdurer en l'âme dans l'au-delà. **Dans le *Coran*, cette lumière permettra aux croyants de s'orienter dans les ténèbres de l'outre-tombe**. La lumière

---

[228] Par exemple : *Coran* (**47**, 12) évoque *a contrario* ceux qui ne sont pas dans ce cercle vertueux et qui « jouissent et mangent comme mangent les bestiaux » mais aussi la Sourate 24 *La Lumière* (*al-Nour*) où ce cercle vertueux est rendu par l'image de l'emboitement de la lumière de Dieu contenue dans une cache qui contient une lampe « allumée à un arbre béni » dont l'huile éclaire « sans que le feu ne la touche » elle-même contenue dans « un verre semblable à une étoile brillante » ; « Lumière sur lumière ! Dieu guide, vers sa lumière, qui il veut. Dieu propose aux hommes des paraboles » (Masson) *Coran* (**24**, 35)

[229] Par exemple : *Coran* (**48**, 4) cf. note suiv.

[230] Par exemple : *Coran* (**48**, 4) et la déclinaison de **la paix entre les gens, entre les époux** – *Coran* (**30**, 21) –, dans un lien entre intériorité et formes extérieures que notre auteur situe en chaque acte, depuis la responsabilité morale de l'individu envers lui-même jusqu'à **sa responsabilité envers le monde que Dieu a mis à son service pour qu'il en use de façon responsable** : cf. *supra*.

[231] Nous avons donné la nouvelle traduction de Médine,(nous soulignons) à comparer à l'ancienne : « Est-ce que celui qui était mort et que Nous avons ramené à la vie et à qui Nous avons assigné une lumière grâce à laquelle il marche parmi les gens, est pareil à celui qui est dans les ténèbres sans pouvoir en sortir ? Ainsi on a enjolivé aux mécréants ce qu'ils œuvrent. » Voici la traduction de Denise Masson (nous soulignons les différences) : « Celui qui était mort, **que nous avons ressuscité** et à qui nous avons remis une lumière pour se diriger parmi les 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.** »

du discernement est celle que voudront alors emprunter, à ceux qui en ont, ceux qui n'en ont pas : « Donnez-nous un peu de votre lumière ! » :

> « Le jour où tu verras les croyants et les croyantes, **leur lumière courant devant eux et à leur droite** ; (on leur dira) : « Voici une bonne nouvelle pour vous, aujourd'hui : des Jardins sous lesquels coulent les ruisseaux pour y demeurer éternellement». Tel est l'énorme succès / Le jour où les hypocrites, hommes et femmes, diront à ceux qui croient : « **Attendez que nous empruntions [un peu] de votre lumière** ». Il sera dit : « Revenez en arrière, et cherchez de la lumière ». C'est alors qu'on élèvera entre eux une muraille ayant une porte dont l'intérieur contient la miséricorde, et dont la face apparente a devant elle le châtiment [l'Enfer] » *Coran* (**57**, 12-13)

C'est pourquoi, la lumière du discernement est importante, si importante qu'elle fait l'objet d'invocations de la part des croyants qui demandent à Dieu de la parfaire :

> « **Ô Dieu, parfais notre lumière** ! »[232].

Le discernement est également comparé à une parole décisive, qui tranche entre le vrai et le faux, ce qui renvoie, là encore, au *Coran*, dont le Discernement (*furqân*) est l'un des noms : **« La parole décisive », désigne aussi bien le *Coran* que le discernement**.

> « Ceci [le Coran] est certes, une parole décisive [qui tranche entre le vrai et le faux] » *Coran* (**86**, 13)

Ainsi, la « guérison » au sens coranique arrive par la lumière du discernement qui tranche entre le vrai et le faux : « Ceci [le Coran] est certes, une parole décisive [qui tranche entre le vrai et le faux] » {إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ } *Innahu la-qawlun faṣlun*

Dans ce Traité, la « guérison » arrive par le même biais : dans les huit décisions qu'il rend selon la loi morale de la *charia*, (*fiqh al-bâṭin*), l'auteur est à la recherche de l'argument décisif du débat, celui qui va permettre à la lumière du discernement d'émerger, dans les huit cas débattus à charge et à décharge et pour lesquels il rend son « jugement » sur la base de la loi morale, initiant ainsi les fondements d'une jurisprudence morale (*fiqh al-bâṭin*) de la *charia*.

Il produit ainsi son « discours décisif »[233].

Ce Traité tranche entre le vrai et le faux sur le sens à accorder au *bâṭin*, qui n'est pas un sens ésotérique des textes, mais qui renvoie à l'intériorité de la *charia*, autrement dit à la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*)

---

[232] *Coran* (**66**, 8) (**61**, 8)

[233] L'expression est aussi le titre d'un écrit célèbre d'Averroès (Ibn Rushd).

al-Sâ'il : le « questionneur », « celui qui s'interroge »

Sâ'il est le deuxième mot du titre, qui vient en arabe en « annexion » du premier par la particule *al* qui signifie « de », « du ». C'est donc de la guérison du *Sâ'il* dont il s'agit dans ce Traité. Qui est le *Sâ'il* ?

Le mot *sâ'il* se trouve en deux sens dans le *Coran* – dont un repris dans le lexique du soufisme, qui désigne le « pauvre », le « démuni », le « mendiant »[234]. Même si nous ne le voyons pas s'imposer ici, ce sens ne peut pas, non plus, être totalement exclu. En effet, soufisme et pauvreté, sont associés depuis que la pauvreté, dans l'évolution du soufisme, est venue en renforcement de l'ascèse mystique de la levée du voile. **Or, nous savons que l'auteur condamne cette évolution du soufisme.** Donc, même s'il ne s'agit pas, selon nous, de son sens principal, on pourrait voir dans le *sa'il* le soufi devenu l'adepte de cette évolution renforçant sa pauvreté, en tant qu'un adepte qui doit changer d'ascèse et revenir aux fondements moraux de la *charia*. Sous cet angle, il peut donc être lui aussi un *sâ'il* dans les deux sens du terme : le démuni (*sâ'il*) et celui qui s'interroge (*sâ'il*)[235].

C'est l'autre sens du *sâ'il*, qui signifie « celui qui interroge », le « demandeur », que nous privilégions dans l'explication du titre original arabe du *Livre de la Guérison*.

Quelques précisions s'imposent, par rapport à l'emploi, dans le *Coran*, de la racine arabe dont dépendent le nom *sâ'il* et le verbe *sâ'ala* :

> « Un demandeur a demandé… » *Coran* (**70**, 1)

Dans ce verset, nom et verbe figurent à la suite { سَأَلَ سَائِلٌ} *sa'âla sâ'ilun* « Un demandeur a demandé » : le sens est ici celui du questionnement, pas de la mendicité comme le montrent deux autres versets particulièrement instructifs quant au sens que peut revêtir le *Sâ'il* dans le titre de ce Traité. Nous avons indiqué la traduction faite par M. Hamidullah, et, entre crochets, une autre possible[236].

> « Et quand Mes esclaves [serviteurs] **t'interrogeront** sur **Moi**… Alors [que] Je suis tout proche ! [Je réponds à l'appel de qui fait appel quand il M'appelle. Qu'ils cherchent donc à répondre à Mon appel, et qu'ils croient en Moi. Peut-être seront-ils bien dirigés !] » *Coran* (**2**, 186)

Le questionnement du *sâ'il* dans le *Coran* porte sur les questions existentielles, sur Dieu (et nous allons le voir, sur l'âme) : { وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ }*wa 'idhâ sa'âlaka 'ibâdi'u 'anni' fâ'inni qarîbun* : « Et quand **Mes serviteurs t'interrogeront sur Moi**…

---

234 *Coran* (**51**, 19) ; (**70**, 25) ; (**93**, 10) …

235 Nous précisons ce point à propos du terme *masâ'il* du titre cf. *supra*.

236 Cette traduction est celle de Médine.

Alors, Je suis tout proche ! » Quant au verset du questionnement au sujet de l'âme, il est présent et commenté dans ce Traité :

> « Ils **t'interrogent** sur **l'Esprit [l'âme *rûḥ*]** – Dis : 'L'Esprit [l'âme] est de l'affaire de mon Seigneur [relève de l'Ordre de mon Seigneur]'. Et on ne vous a apporté que peu de science [Et on ne vous a donné que peu de connaissance] » *Coran* (**17**, 85)

Par rapport à ce qu'il traduit par « est l'affaire de mon Seigneur », Hamidullah précise qu'il s'agit d'une « traduction littérale, dont le sens est aussi imprécis que dans l'original. » Le terme utilisé ici pour « âme » est « esprit » dont Ibn Khaldûn fait l'un des quatre organes de l'appareil de l'âme : { وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ إِلَّا قَلِيلًا } *wasa'lûnaka 'ani al-rûḥ* « **Ils t'interrogent sur l'Esprit [l'âme]** »

C'est donc bien le sens du « demandeur » pour *sâ'il*, que nous voyons s'imposer dans le titre du *Livre de la Guérison*, au sujet d'un questionnement qui porte sur les questions existentielles, sur Dieu et sur l'âme.

Pour mieux préciser l'un des sens possibles de ce « questionneur » du titre arabe, et sur quoi porte ce questionnement (en anticipant sur le reste des mots du titre original, que nous verrons ensuite), il nous faut revenir au modèle par excellence de l'effort sur soi, que l'auteur encourage à prendre : l'exemple des Compagnons du Prophète.

Ce Traité explique comment les Compagnons, sous l'égide de leur conscience morale, scrutaient en eux la moindre défaillance, le moindre écart à la droiture, le plus petit risque d'hypocrisie – autrement dit de manque de sincérité – dans leur amour de Dieu. Ils s'interrogeaient en permanence, dans une sorte d'examen de conscience perpétuel.

Ce questionnement des Compagnons est illustré par le comportement de deux d'entre deux, OMAR et HUDEYFA, dans une tradition célèbre sur un questionnement qui a une grande valeur d'exemple dans ce Traité. Cette tradition célèbre est citée par l'auteur à titre d'exemple de la lutte contre l'hypocrisie envers soi-même, le manque de sincérité, appelée *petite hypocrisie* qu'il compare à *l'associationnisme*, considéré comme le plus grave péché en islam, celui où l'homme « associe » une passion à son amour pour Dieu, qui devient impur. C'est donc à la purification de l'âme que doit s'atteler l'effort sur soi du *jihâd al-nafs* La tradition rapporte un dialogue entre deux Compagnons : 'Umar, qui deviendra Calife (et qui a donc la double casquette d'officier du culte musulman et d'homme moral)[237], et Hudeyfa grand rapporteur de *ḥadiths*. Le sujet porte sur la « liste des hypocrites » dont Hudeyfa a entendu le prophète citer les noms. La question qui hante 'Umar est : « *Suis-je l'un deux ?* » Compte tenu de sa personnalité, il ne peut s'agir ici que de s'interroger sur l'hypocrisie envers soi-même, un examen de conscience démontrant sa

[237] Il sera l'un des quatre « *Califes bien guidés* » avant que le califat ne devienne héréditaire (cf. *supra*)

pudeur, ses scrupules et son humilité. 'Umar est un exemple du *Sâ'il*, qui s'interroge en permanence, sur lui et sa bonne compréhension de la religion.

Une autre tradition célèbre, implicite dans ce Traité, donne un exemple du *Sa'il*. Il ne s'agit plus des Compagnons du Prophète, mais du Prophète lui-même ou, plus exactement, de celui qui vient le questionner. Nous évoquons à maintes reprises cette tradition implicite, qui porte sur la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*). Il s'agit de la parole dite de l'Ange Gabriel (*Jibril*)[238], qui, même non citée, reste implicite dans tout le livre – non seulement par la métaphore filée du regard, entre le regard de Dieu et l'œil de la conscience morale, dont nous parlons à propos des trois « stations », mais aussi par rapport à la signification du *Sâ'il* du titre arabe de ce Traité : *Shifâ' al-Sâ'il.* Dans le *ḥadith* de *Jibril*, l'Ange Gabriel vient questionner le prophète sous les traits d'un homme « *tout de blanc vêtu* »[239]. L'Ange Gabriel est le questionneur (*sâ'il*), autrement dit « *celui qui s'interroge et pose des questions* ». Il commence par interroger le Prophète sur « *qu'est-ce que la religion ?* », puis sur la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*)[240].

Ce qui est remarquable est que l'Ange Gabriel est celui qui a transmis la Révélation au Prophète. Il est donc le mieux placé pour la connaître. Pourtant, il s'interroge. Le questionneur et le questionné s'inversent, où celui qui a transmis la Révélation (l'Ange Gabriel) vient questionner celui qui l'a reçue (le Prophète). Ce retournement du questionnement, où celui qui pose les questions (*Sâ'il*) est tour à tour le questionneur ou le questionné, est éminemment pédagogique. D'une part, il induit l'idée du bienfait du questionnement d'un point de vue moral et d'autre part, il incite à une remise en cause permanente par les bienfaits de l'examen sur soi, dans un renforcement que la dernière question vient encore appuyer. La dernière question de l'Ange Gabriel au Prophète vient sur l'Heure (du Jugement Dernier » : « Quand viendra-t-elle ? » Et la réponse est celle-ci : « Le questionné n'en sait pas davantage que le questionneur ».

C'est donc le bénéfice intrinsèque du questionnement qui est recherché avant tout.

Le rôle pédagogique du questionnement fait partie intégrante du processus de « guérison » auquel s'attèle ce Traité – au point d'espérer impliquer son lecteur afin qu'il devienne, lui aussi (s'il ne l'est pas déjà), un *Sâ'il*. *In fine*, c'est donc le lecteur qui est censé devenir le questionneur, selon un procédé proche de la catharsis[241] qui suscite chez

---

[238] Les deux *ḥadiths* sont rapportés dans les *Quarante* de NAWÂWÎ (*ibid.*), l'un étant le premier et l'autre le deuxième : dans son « réexamen », l'auteur a donc juste eu à « sauter » d'un numéro… Mais les implications de ce « saut » sont considérables en matière de « guérison » et d'effet de catharsis (cf. *supra*)

[239] Nous donnons en annexe l'intégralité de ce *ḥadith* vu son importance, même si l'auteur ne le cite jamais.

[240] Le texte complet de ce *ḥadith* figure en annexe.

[241] Purification de l'âme en grec : la catharsis désigne chez Aristote la purification de l'âme ou purgation des passions du spectateur par la terreur et la pitié qu'il éprouve devant le spectacle d'une destinée tragique.

lui des interrogations bénéfiques. Notre propre lecture de ce Traité et notre propre questionnement de lecteur, nous ont amenées à cette conclusion. Nous avons été, en tant que lecteur de ce Traité, pris dans le processus de questionnement dans lequel ce livre souhaite entrainer son lecteur. Pari gagné, donc, en ce qui nous concerne – ne serait-ce, d'ailleurs, par le temps passé sur ce livre passionnant sans jamais nous lasser, car il n'a eu de cesse de nous captiver depuis que nous l'avons découvert ! Nous n'avons eu de cesse de nous poser des questions à son sujet, parfois en marge du sujet, parfois en plein dedans. Pourquoi un tel mystère, un tel silence, de tels contresens à propos de cette œuvre ? Pourquoi un chapitre entier de la *Muqaddima* dans sa version tardive, se retrouve-t-il au beau milieu de ce livre ? Et, pour en revenir au propos qui nous occupe actuellement, pourquoi ne jamais citer la tradition de *Jibril* ? Comment justifier l'absence du *ḥadith* de *Jibril* en dépit de l'importance qu'il revêt dans ce Traité ? Ce *ḥadith* brille par son absence – une expression qui convient particulièrement dans son cas, étant donné qu'on ne voit partout que lui, même s'il n'est jamais cité. Cette absence nous a longtemps posé un problème : nous nous demandions pourquoi ce *ḥadith* ne figurait pas parmi tous ceux que cite l'auteur, alors qu'il est si important pour le sujet de ce Traité et par rapport au questionnement du titre. Nous avons trouvé plusieurs réponses possibles. D'une part, parce que tout le monde l'attend, tout au moins ceux qui connaissent la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*). L'auteur veut créer la surprise en parlant de cette trilogie sans jamais citer le seul *ḥadith* utilisé par ceux qui en parlent ! Ensuite, *par cohérence avec son sujet* : au-delà de l'effet de surprise, il espère que le lecteur va s'interroger et devenir aussi le *Sâ'il*. Enfin, parce que cette tradition en reste à la déclaration verbale, certes le « socle » de la croyance, ce que notre auteur appelle dans la *Muqaddima* le « minimum requis ». Elle énumère ce que tout musulman doit connaître : les piliers de l'islam, les piliers de la foi. Mais ce que veut expliquer notre auteur dans ce Traité par rapport à ce qui doit être bien compris, est la façon dont ce minimum requis est insuffisant pour espérer gagner le salut (sauf effet de la miséricorde divine). Il faut pour cela passer de la déclaration verbale aux dispositions permanentes ; et pour cela, il faut expliquer le processus qui fabrique ces dispositions permanentes, par la réitération de la sincérité des intentions en accord (*ittifâq*) avec les gestes. C'est pour cela, selon nous, qu'Ibn Khaldûn choisit la tradition sur la primeur des intentions pour expliquer la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) sans pour autant abandonner la tradition de *Jibril*, implicite.

En définitive, de la guérison de l'homme moral que vise l'auteur l'englobe lui-même, ainsi que ses pairs. En effet, l'Ange Gabriel vient poser ses questions au Prophète –

Ce mode d'expression de soi du théâtre antique permettait, comme le psychodrame moderne, d'opérer une catharsis, une purification de l'âme, une liquidation des complexes ; certains lui attribuent également un pouvoir d'ordre esthétique.

dont notre auteur considère que les oulémas sont les « héritiers ». Le *Sâ'il* du titre arabe de ce Traité, est celui qui s'interroge sur la religion et qui vient questionner les oulémas « héritiers des prophètes » pour trouver des réponses. Le *Sâ'il*, désigne aussi les oulémas eux-mêmes que l'auteur veut également « guérir » de leur ignorance sur l'aspect moral de la *charia*. C'est donc non seulement sa profession, mais aussi lui-même, puisqu'il l'exerce, nommé à six reprises Grand Cadi du Caire, que l'auteur entend « guérir ». Ajoutons à cela qu'en que ce qui le concerne personnellement, l'auteur trouve la « guérison » à un « questionnement » personnel par la « réponse » que Dieu lui a inspirée. Le titre renvoie ainsi à la grande question du livre dont l'auteur a cherché la réponse « sa vie durant » et dont il entend faire profiter son lecteur, dans ce Traité.

li-Tahdhîb al-MaSâ'il « pour l'affinement de l'esprit et des mœurs »

« *Pour l'affinement de l'esprit et des mœurs* » ; signalons l'assonance entre les deux parties du titre (*sâ'il*) et (*maSâ'il*), ce qui est fréquent dans les ouvrages de cette époque, assonance que nous rendons entre « questionneur » et « mœurs » La fin du titre précise la nature du questionnement et de la guérison, par la confrontation à des problématiques (*masâ'il*) qualifiées par le terme (*tahdhîb*) : que signifie ce terme ? Le terme *tahdhîb* qui sert dans le titre original arabe du *Livre de la Guérison* à qualifier le genre de problématiques dont traite le livre d'Ibn Khaldûn, figure, entre autres, dans un traité qui porte sur les six grands rapporteurs de *hadiths* (Boukhâri, Mouslim, Abou Dâwoud, at-Tirmidhi, an-Nassâi, Ibn Mâjah) avec leurs professeurs et élèves, intitulé *Tahdhîb al-Kamâl* d'al-Mizzî[242]. Un autre grand savant en science du *ḥadith*, est l'auteur d'un ouvrage où le terme *tahdhîb* du titre original du *Livre de la Guérison* figure à deux reprises : *Tahdhîb al-Tahdhîb* d'Ibn Ḥadjar[243] dont l'œuvre principale constitue la somme finale de la science du *ḥadīth* et fait de lui à la fois l'un des plus grands et des plus typiques représentants de la science religieuse[244]. La traduction de son ouvrage par la répétition du terme *tahdhîb* est : « *Le perfectionnement du perfectionnement* » dans la lignée d'autres auteurs dont al-Maqdissi[245]. C'est la voie du perfectionnement de *l'iḥsân* étant donné que *tahsîn* est l'un des synonymes de *tahdhîb*. Ce Traité indique la voie de la guérison de l'âme

---

[242] m. 742/ 1341, né à Alep, savant syrien dont l'œuvre *Tahdhīb al-kamāl fī asmāʾ al-riḏjāl*, est un dictionnaire biographique sur tous les transmetteurs figurant dans les *isnāds* des six recueils canoniques, et de plusieurs autres recueils mineurs. Il s'agit d'un monument du *ʿilm al-riḏjāl*, dans la mesure où il est le premier dictionnaire global, visant à l'exhaustivité beaucoup plus qu'aucun de ses prédécesseurs : G. H. A. JUYNBOLL, « Al-Mizzī », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, URL complète en biblio.

[243] Savant égyptien, grand cadi d'Égypte et de Syrie, mort en 1449 (852 h.)

[244] F. ROSENTHAL, « Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, URL complète en biblio

[245] Mort en 1223 (601 h.) à Damas ; son ouvrage le plus célèbre sur la science du *fiqh* et de la jurisprudence islamique de l'école hanbalite, s'intitule *'Umda -al-fiqh.* G. MAKDISI, « Ibn Ḳudāma al-Maḳdisī », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, URL complète en biblio

par le perfectionnement du comportement en menant le combat dans l'âme comme le pratiquaient les Compagnons et dont la station ultime est l'*iḥsân*, traduite par « excellence du comportement ». Le terme *tahdhîb* est ainsi utilisé dans un contexte moral et éthique, sous la plume des islamologues et des spécialistes, mais aussi des philosophes musulmans « d'origine nettement aristotélico-stoïcienne ». En effet, le titre arabe du *Traité d'Éthique* de Miskawayh que nous avons cité plus haut renvoie au raffinement du caractère et à la pureté des dispositions : son titre arabe complet est *Tahdhîb al-Akhlâq* (Le raffinement du caractère) *Taharat al-a'raq* (La pureté des dispositions). Avant lui, un autre philosophe musulman avait utilisé le même titre *Tahdhîb al-akhlâq* où le terme *tahdhîb* est toujours employé dans une optique éthique : il s'agit de Yaḥyâ b. 'Adî qui a écrit[246] :

> « […] de nombreux ouvrages philosophiques et éthiques qui ont été perdus, à l'exception d'un important traité éthique, *Tahdhîb al-akhlâq* […] Son *Tahdhîb al-akhlâq*, qui précède probablement l'ouvrage parallèle de Miskawayh de cinq décennies, est l'un des rares traités éthiques en arabe qui nous soient parvenus […] qui sont d'origine nettement aristotélico-stoïcienne. »

Autant d'indications qui pointent vers notre traduction de « *li-Tahdhîb al-MaSâ'il* » par : « pour l'affinement de l'esprit et des mœurs ». Le registre du titre original arabe n'est pas majoritairement le soufisme. Le *Livre de la Guérison* est avant tout un traité sur les hautes valeurs morales conformes au *Coran* et à la loi musulmane, la *charia* et non pas sur la mystique musulmane, le soufisme. L'axe principal du questionnement de ce Traité n'est pas la Voie du soufisme, mais entre dans le registre moral et éthique auquel appartient le terme *tahdhîb***.**

Le Livre de la Guérison

Après avoir passé en revue les différents termes du titre original, nous constatons que le plus important de tous est **le premier « guérison » (*shifâ'*)**, qui, comme nous venons de voir, renvoie à tous les autres. En effet, nous avons été obligés, pour expliquer en quoi consistait la guérison, d'évoquer l'ensemble des termes du titre mais aussi la majorité des concepts clés contenus dans le livre. Le titre original arabe est assez long, parce qu'il comporte une assonance, comme nous l'avons relevé, dans un procédé qu'affectionnent les auteurs de cette époque : *Shifâ' al-Sâ'il li-tahdhîb al-maSâ'il.* La traduction française qui reprendrait l'intégralité des mots serait trop longue par rapport aux usages du français : ***La guérison du questionneur pour l'affinement de l'esprit et des mœurs***. C'est pourquoi, afin de respecter l'usage du français qui, contrairement à l'arabe, aime les titres courts et concis, nous choisissons dans notre traduction de ne conserver que le premier mot du titre : « guérison » (*shifâ'*). Nous conservons le singulier pour les raisons

[246] Fakhry, *Histoire de la Philosophie islamique*, *ibid*., p. 215. Nous soulignons.

sus-évoquées. Nous ajoutons le terme « Livre » qui n'apparait pas dans le titre original, dans un souci de cohérence avec l'autre grand *Livre* de l'auteur, la *Muqaddima*, en renvoyant à la paternité de cette œuvre qui a trop longtemps souffert de soupçons injustifiés que nous pensons avoir pu lever de façon définitive.

D) Le lexique moral du *Livre de la Guérison* et son fleuron : la loi morale divine et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*)

Le lexique moral de ce Traité fait l'objet d'un travail particulièrement fourni de notre part, ainsi que de nombreuses notes. Il s'agit d'un point d'honneur que nous mettons dans notre travail à réhabiliter ce lexique moral parfois totalement occulté – comme l'édition arabe de 1959 qui met en avant un lexique des termes de la mystique soufie[247].

IBN KHALDÛN, LE CRÉATEUR DE CONCEPTS

Comme tout grand penseur depuis les philosophes de l'Antiquité, Ibn Khaldûn crée ici son propre vocabulaire, soit en dérogeant à l'usage courant d'un terme, soit par la création de nouvelles expressions. La cécité sur le lexique moral propre à Ibn Khaldûn dans ce Traité est peut-être le reproche le plus grave que nous avons à adresser à ceux qui nous ont précédés, car cela revient à nier, en quelque sorte, à Ibn Khaldûn, la qualité de grand penseur, faisant de cette œuvre une œuvre mineure, ne pouvant de ce fait qu'alimenter les rumeurs allant à l'encontre de sa paternité. Le fait que René Pérez, dans ses notes de traduction de *La Voie et la Loi*, qualifie, à plusieurs reprises, de « copie » ou de « résumé » de Ghazâlî, l'œuvre d'Ibn Khaldûn, manifeste à notre sens une méconnaissance du travail de cet illustre auteur, une méconnaissance à la limite du dédain – puisque par ailleurs, il affirme n'avoir aucun doute sur la paternité de cette œuvre, qu'il attribue à Ibn Khaldûn. Comment pouvoir d'un côté, affirmer se trouver face à une œuvre d'Ibn Khaldûn, et de l'autre, dire qu'il s'agirait d'une copie de Ghazâlî ?

LE FLEURON DU LEXIQUE MORAL : L'EXPRESSION *FIQH AL-BÂṬIN*

Les essais précédents de compréhension de l'expression *fiqh al-bâṭin*, tant bien que mal, la rattache à des notions connues, ce qui s'est révélé catastrophique. Accoler le *fiqh* et le *bâṭin* dans une même expression relève de l'impossible, quand ces deux termes sont pris dans leur usage courant. **Il s'agit d'un grand écart inimaginable pour tout esprit qui chercherait désespérément à se raccrocher à quelque chose de connu**. À tous ceux qui n'ont pas eu le courage de quitter les rives connues, le sol s'est dérobé sous leurs pieds et

247 Cette édition ne reposait que sur R1, incomplet et déclassé, ceci expliquant peut-être cela

ils se sont noyés dans le marasme des contresens les plus tordus – au point, nous l'avons dit et le redirons, de voir un « hiatus »[248], là où il y a harmonisation et « alignement » (*muḥâdhât*) dans l'« accord » (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes.

L'EXPRESSION *FIQH AL-BÂṬIN* EST-ELLE TRADUISIBLE ?

On peut se poser la question. Étant donné que personne ne l'a traduite[249], jusqu'à présent, il semble tout-à-fait légitime de se demander si l'expression *fiqh al-bâṭin* appartient aux intraduisibles de la langue arabe. Pour certains, la langue arabe – comme toutes les langues – contient des expressions ou des termes qui lui sont propres. Ils les rangent parmi les « intraduisibles », dont justement le terme *sharî'a* – écrit *charia*, ou *sharia*[250]. Nous verrons si nous sommes d'accord avec eux en ce qui concerne la *charia*. Pour l'instant, le terme qui nous occupe est moins connu, au point que nous nous sommes demandés s'il existait avant Ibn Khaldûn, ou s'il appartient à son lexique : *fiqh al-bâṭin*. Nous n'en avons pas trouvé la trace ailleurs que dans le *Livre de la Guérison*.

Ibn Khaldûn dit dans ce Traité que ce qui s'appelle aujourd'hui le *fiqh* correspondait à l'origine à l'expression *fiqh al-ẓâhir* pour désigner le droit musulman et sa jurisprudence. Il la met en parallèle avec l'expression *fiqh al-bâṭin* par laquelle il désigne l'autre partie du *fiqh* de la *charia*, partie qu'il qualifie de « moitié » tout en précisant qu'il s'agit de la moitié de la *charia* « la plus importante » pour le *mukallaf*, qui désigne l'homme préoccupé de perfectionner sa vertu et que nous traduisons dans le lexique de ce Traité par « l'homme moral ». Et il donne à cette expression d'autres synonymes dont, nous le verrons, le sens premier du mot « soufisme » (*taṣawwuf*) et une autre expression contenant également le mot fiqh non traduit dans *La Voie et la Loi*, l'expression *fiqh al-wara'* où seul le second terme *wara'* est traduit.

L'EXPRESSION *FIQH AL-WARA'*

Le lecteur de *La Voie et la Loi* n'a pas de chance ! S'il ne parvient pas à comprendre l'expression *fiqh al-bâṭin* partiellement traduite par « *fiqh* de l'intérieur », voilà qu'on lui en assène une autre, « *fiqh* de la conscience scrupuleuse »[251] :

> « Ainsi le droit (*fiqh*) de la Loi Islamique (*Sharî'a*) en vint à constituer deux espèces : […] La seconde espèce est **le *fiqh* de l'intérieur**, c'est-à-dire la connaissance des qualifications juridiques relatives aux actions de cœurs et à ce qui concerne l'individu

[248] Nelly Amri, *op. cit*.

[249] Nous avons vu que dans *La Voie et la Loi*, le traducteur l'a rendue par « *fiqh* de l'intérieur » cf. *infra*.

[250] *Philosopher en langues, op. cit*. p. 93 – 115 cf. *supra*.

[251] *Op. cit*. p. 112. Nous soulignons.

> en fait d'actions des membres dans sa pratique cultuelle et le traitement des nécessités de sa vie courante. C'est ce qu'on appelle ***fiqh* des cœurs, *fiqh* de l'intérieur**, ***fiqh* de la conscience scrupuleuse (*fiqh al-wara'*)** ou encore science de la Vie dernière (*'ilm al-Akhira*) ou enfin *tasawwuf*. »

Et dans le second paragraphe l'expression n'est toujours pas traduite[252] :

> « On donne le nom de *tasawwuf* à l'ensemble de ces trois types de combats spirituels, comme aussi à chacun d'eux. Mais l'usage du mot prévalut pour désigner les deux derniers, à l'exclusion du premier, tandis que, pour le premier, prévalut le terme de **« conscience scrupuleuse ».** La science du premier de ces combats devint **le *fiqh* de la conscience scrupuleuse.** »

Gardons pour l'instant en réserve l'expression *fiqh al-wara'* que nous mettons désormais aux côtés de *fiqh al-bâṭin* dont elle est synonyme, en poursuivant notre route pour tenter de savoir si elles sont entièrement traduisibles.

LES CONCEPTS DE *WARA'*, *ITTIFÂQ*, *AMÂNA*

Le concept de *wara'* contient deux notions essentielles : la conscience – là-dessus, nous sommes d'accord – et ce qui est traduit dans *La Voie et la Loi* par : le scrupule d'où : « conscience scrupuleuse ». Il est clair que la *wara'* est « plus » que la simple conscience qui se dit en arabe *ḍamîr* – mot jamais cité dans ce Traité. Acceptons provisoirement que ce quelque chose de plus soit le scrupule. Nous avons un petit faible, avouons-le, pour cette traduction, même si nous pensons que ce n'est pas la bonne, dans le contexte de ce Traité. Si nous avons un petit faible pour elle, malgré tout, c'est parce que c'est la « conscience scrupuleuse » qui, nous a interpellée, quand nous avons jeté un œil pour la première fois sur ce livre. Allant de déconvenues en déconvenues à chaque page, tellement les phrases étaient alambiquées, et le plan incompréhensible, nous allions le classer, quand nous sommes tombés sur ce terme : *wara'*, traduit par « conscience scrupuleuse ». **C'est non seulement le terme, mais l'endroit où il est placé, dans le texte de ce Traité**, qui est incroyable : il ne figure pas que dans les définitions au piètre rendu tel que traduites ci-dessus ! Il figure également à un autre endroit clé de ce Traité, la définition des trois stations (*islâm*, *imân*, *iḥsân*), dont le rendu, lui aussi, se fait de piètre façon dans *La Voie et la Loi*, sans pouvoir cacher la lumière qu'apporte la *wara'*, « conscience scrupuleuse » !

Au cœur des trois étapes du combat dans l'âme, figure la notion de conscience ! Jusqu'au point où la définition de la station de l'*iḥsân* (l'excellence du comportement) que nous connaissions comme se sentir en permanence sous le regard de Dieu, devient, sous la plume d'Ibn Khaldûn, se sentir en permanence sous l'œil de sa propre conscience ! Qu'elle

[252] *Op. cit*. p. 164. Nous soulignons.

soit scrupuleuse ou morale, nous verrons. Le scrupule, s'il est moins spécifique au lexique de ce Traité, convient. Le scrupule s'accompagne de l'idée de pudeur, dans cette tradition : « Si tu n'as pas de pudeur, fais ce que tu veux ! »[253] Si rien n'arrête la personne, peu lui importe de commettre tout ce qui se trame en elle.

Ce qui l'arrête, c'est sa conscience, sa pudeur, son scrupule – sa morale.

On voit comment les termes du lexique de ce Traité sont liés les uns aux autres : essayer d'en définir un, fait immédiatement appel à d'autres ! Partis pour traduire *charia*, nous avons trouvé *fiqh al-bâṭin* et puis *mukallaf* puis *fiqh al-wara'*. C'est de l'usage de la *wara'*, dont nous acceptons provisoirement la précédente traduction par « conscience scrupuleuse », dont dépend la qualité du *mukallaf*, nous le verrons, quand il est simplement le *muslim* (l'homme « soumis » à Dieu uniquement par le geste) qui vit dans « l'insouciance » (*ghafla*) envers la responsabilité morale qui lui incombe. La mission de la *wara*' consiste, nous le verrons, à veiller en permanence à la bonne tenue d'un l'accord bien particulier, l'accord parfait (***ittifâq***) entre les intentions et les gestes. Cette mission et cet accord découlent en droite ligne du pacte originel conclu par l'homme, « ce malheureux », inconscient de poids de la responsabilité qu'il prenait en acceptant de porter « la charge morale » (***amâna***) – au point que notre auteur invente pour désigner la « charge morale » et son « port », le « sens figuré du figuré de proximité » : **d'une telle charge, aucun être humain ne peut se défaire !** La responsabilité morale de la charge morale (*amâna*) est appelée le bienfait divin (*laṭîfa rabbâniyya*) en ce désigné l'appareil (*âla*) de l'âme. **Or, nul ne peut se défaire de son âme**. En assimilant l'âme, bienfait divin, à l'*amâna*, notre auteur fait du devoir de l'homme moral, le vicariat de Dieu sur terre.

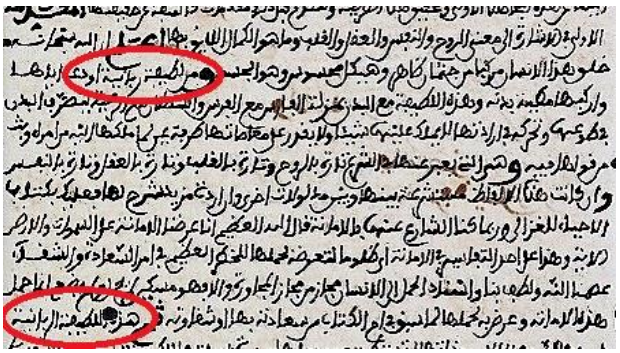
La recherche de la réponse de nos travaux à la question du caractère traduisible, ou non de l'expression *fiqh al-bâṭin* (et de son synonyme *fiqh al-wara'*) nous a conduits à d'autres termes du lexique moral de ce Traité et de son armature conceptuelle, dont certains qu'il nous est nécessaire d'évoquer dès maintenant plus en détail : le *mukallaf* ; le « bienfait divin » (*laṭîfa rabbâniyya*) ; l'inconscience envers le devoir moral (*ghafla*), et la charge morale (*amâna*) confiée lors du pacte originel où Dieu a fait de l'homme Son

[253] Rapporté par Bukhârî, et dans les *Quarante* de Nawawi (numéro 20). Cette tradition précise qu'il s'agit de l'enseignement « de la première prophétie » (la Révélation du monothéisme aux prophètes avant Muḥammad) selon « ce que les gens en ont retenu ». Cela nous évoque saint Augustin : **« Aime et fais ce que tu veux »** dans l'un de ses sermons où il commente un passage de la *Bible* (1 Jean 4 :4-12). « Aime » peut se comprendre dans un sens similaire où « aimer en Dieu » c'est agir « pour la Face de Dieu » selon la loi divine, loi morale, de laquelle rien de mauvais ne peut sortir – l'intention dirige le geste dans l'acte qui, même en apparence mauvais de l'extérieur, peut être bon, car justifié par l'intention : ainsi l'illustre **le récit coranique de la rencontre entre Moïse et un grand sage** appelé « l'homme vert ». Ce dernier se livre à des actes en apparence répréhensibles mais dont il explique ensuite la sagesse à Moïse, par l'intention qui les a motivés : *Coran* (**18**, 65-83). **Ce récit est évoqué dans ce Traité**, qui donne en exemple la sagesse de cet homme dont Dieu dit qu'il s'agit « d'une science venue de Nous ». cf. *supra*.

vicaire sur terre ; la reprise au quotidien en chaque acte de ce pacte par l'accord parfait (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes, alignés sur la Vérité.

L'APPAREIL DE L'ÂME, LE BIENFAIT DIVIN (*LAṬÎFA RABBÂNIYYA*)

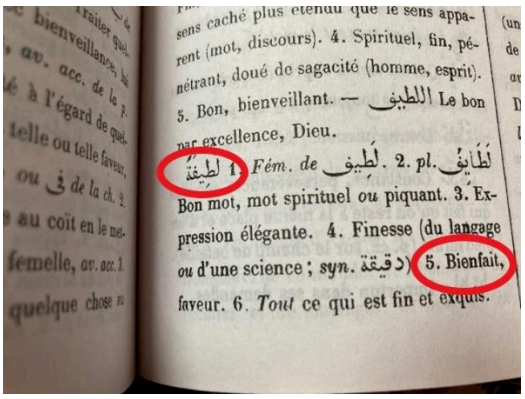
*Le « bienfait divin » (*laṭifa rabâniyya*) dans le manuscrit de Princeton :*



Dans le sillage de l'expression *fiqh al-bâṭin*, l'une des expressions qui sous-tendent « l'armature conceptuelle » la plus fidèle à la pensée de l'auteur de ce Traité figure dans *La Voie et la Loi* en tant que : « principe subtil d'origine seigneuriale ». La première fois que nous sommes tombés dessus, sans disposer encore du texte arabe, nous n'avons pas compris ce dont il s'agissait. Nous ne l'avons vraiment compris que grâce à l'arabe ! En effet, nous n'avions pas compris, à la lecture de cette traduction française et avant de pouvoir nous procurer l'original arabe, que **l'auteur parlait tout bonnement de l'âme – mais d'une façon totalement inédite**. Nous n'avions pas compris de quel « principe » il était question et en tous cas, nous n'aurions jamais imaginé qu'il s'agisse de l'âme, qui plus est paraphrasée en « bienfait divin » ! Imaginez notre surprise et notre bonheur de faire cette découverte, qui transformait des passages totalement abscons de la traduction de *La Voie et la Loi* en véritable trésor[254]. En premier lieu, il ne s'agit pas d'un « principe », terme forgé de toutes pièces par le traducteur de *La Voie et la Loi*. Étant donné que nous avons fini par comprendre qu'il s'agissait de l'âme, selon l'idée que s'en fait l'auteur, l'âme est un « appareil » (*âla*), composé de quatre « organes » : le cœur (*qalb*), l'esprit (*ruḥ*), l'intellect (‘aql) et l'unicité de l'être, le « soi », maître à bord (*nafs*). Rien n'autorise donc le traducteur à apposer devant l'expression arabe le mot français « principe » ! Dans « *laṭîfa rabâniyya* », aucun des deux termes arabes « *laṭîfa* » et « *rabâniyya* » ne signifie « principe » : **il faut jeter aux oubliettes toute idée de « principe ».** Ensuite, il convient de s'atteler à la bonne compréhension de ces deux termes en **revenant au texte arabe du manuscrit de Princeton, en s'aidant de la compréhension globale de ce que « fait » le texte de ce Traité**. C'est l'occasion de citer les dictionnaires que nous avons utilisés : le Kazimirski le Dozy et le Hans Wehr, principalement.

[254] Pour l'auteur que nous sommes de *Divin instinct, explore le secret de l'âme*

La traduction de « laṭîfa » par « bienfait » selon le Kazimirsky


sens caché plus étendu que le sens appa-
rent (mot, discours). 4. Spirituel, fin, pé-
nétrant, doué de sagacité (homme, esprit).
5. Bon, bienveillant. — اللطيف Le bon
par excellence, Dieu.
لَطِيفَةٌ 1. *Fém. de* لَطِيف. 2. *pl.* لَطَايِفُ
Bon mot, mot spirituel *ou* piquant. 3. Ex-
pression élégante. 4. Finesse (du langage
ou d'une science ; *syn.* دَقِيقَة) 5. Bienfait,
faveur. 6. *Tout* ce qui est fin et exquis.

L'un des sens du mot ***laṭîfa*** est « **bienfait**, faveur », qui est celui que nous avons retenu car il est plus adapté au contexte de ce Traité et au lexique de l'auteur, que les autres : « bon mot, mot spirituel ou piquant », « expression élégante », « **finesse (du langage ou d'une science)** » ou « tout ce qui est fin est exquis ». Noter que c'est l'idée de « **finesse** » davantage que de « subtilité » qui ressort pour les autres sens du terme – et ce, pour réagir par rapport à la traduction de la *Voie et la Loi* qui met en avant la subtilité, outre la notion de « principe » dont nous avons déjà relevé le contresens.

Voici donc comment le « principe subtil d'origine seigneuriale » de *La Voie et la Loi* est devenu le « bienfait divin » du *Livre de la Guérison*, en ce désigné l'âme, ou plus exactement l'appareil de l'âme et ses quatre organes : le cœur, l'esprit, l'intellect et l'unicité de l'être. **Notons les liens étroits qu'entretiennent avec le langage la majorité des sens du terme arabe *laṭîfa*** : bon mot, mot spirituel ou piquant, expression élégante, **finesse du langage…** tout cela va en direction du lien qu'établit l'auteur entre les deux les appareils les plus fins du corps humain : l'appareil de l'âme, et l'appareil phonatoire autrement dit, l'âme et la faculté de parler, dont nous reparlerons bien évidemment en développant en dernière partie de ce commentaire ce que nous nommons « l'esprit de finesse khaldounien » auquel appartient en propre **l'expression *laṭîfa rabâniyya***.

LE *MUKALLAF*, VÉRITABLE HÉROS DU *LIVRE DE LA GUÉRISON*

Le ***mukallaf*** est le terme que nous traduisons par **l'homme moral** dans ce Traité.

Dans le lexique de la mystique soufie, par exemple chez Ibn Arabi, le *mukallaf* désigne **l'homme assujetti**[255] :

> Chez Ibn Arabi, l'homme possède **deux aspects de perfection**. Par le premier, il accède au degré de la Présence divine et par l'autre, au degré de la présence du monde de la génération (*kyâniyya*). D'une part, on dit de lui qu'il est serviteur du fait qu'il est

255 *Le soufisme, Voie mystique de l'islam*, p. 101. Nous soulignons.

assujetti (*mukallaf*), qu'il n'existait pas puis vint à l'existence à l'instar du Cosmos ; d'autre part, on dit de lui qu'il est seigneur (*rabb*) sous rapport de Lieutenance (*khalîfa*)

Ainsi que nous l'avons relevé, **dans son entreprise de purification morale, Ibn Khaldûn se ressaisit de termes détournés par la mystique du soufisme, et leur réattribue le sens moral** qu'ils avaient à l'origine, quand soufisme au sens premier du terme (*taṣawwuf*) rimait avec loi morale (*fiqh al-bâṭin*). Et ce ne sont d'ailleurs pas que les mots, qu'il soumet à son entreprise de purification, mais les symboles (comme celui du cercle, par exemple, qui devient une sphère délimitant le rayon d'action de l'homme vertueux et qui incarne les limites à ne pas dépasser dans les actes du bon comportement conformes à la loi morale) et les concepts (comme les deux versants de l'âme, détournés chez Ibn Arabi en deux aspects de perfection ; le califat de l'homme vicaire de Dieu au sens moral, chez Ibn Khaldûn, au titre du pacte de l'*amâna* dans son exégèse du *Coran*)

Dans le lexique du *Livre de la Guérison*, l'homme moral est l'homme soumis à Dieu en tous ses actes, non seulement par les gestes mais surtout **par les intentions** qui président aux actes. **Le *mukallaf* est l'homme acteur de sa vie dans le travail à mener pour la gagner, aussi bien ici-bas que dans l'au-delà,** conscient des responsabilités qui lui incombent personnellement en son unicité, en tant que vicaire de Dieu, au titre du pacte originel de l'*amâna*, réitéré au quotidien en chaque acte, dans l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes et leur alignement (*muḥâdhât*) sur la Vérité.

L'homme moral (*mukallaf*) est celui qui assume son unicité (*nafs*). Avant de poursuivre sur l'explication de notre traduction du *mukallaf*, examinons les liens de ce terme avec l'unicité de l'homme en tant que sujet (*nafs*).

« Tu n'es responsable que de toi-même ! »

Notre traduction des termes « responsabilités » (*takâlîf*) et « homme moral » (*mukallaf*) dans le lexique de l'auteur, reprend le sens coranique que suit le plus souvent notre auteur, et notamment ici, le verset : « Tu n'es responsable que de toi-même ! » *Coran* (4, 84) { لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ } *lâ tukallifou illâ nafsaka* où les termes sont de la même racine et dérivent d'un même sens : *tukallifou* (responsable) *takâlîf* (responsabilités) *mukallaf* (celui qui est responsable [au regard de la loi morale], l'homme moral).

Dans ce verset, l'homme responsable est l'homme responsable de lui-même en tant que sujet (*nafs*) : de là s'établit le lien entre *mukallaf* et *nafs*.

Dans le *Livre de la Guérison* l'homme moral (*mukallaf*) est l'homme responsable en tant que sujet (*nafs*), conscient du devoir moral qui lui incombe en propre selon l'expression arabe utilisée à plusieurs reprises par l'auteur *farḍ al-ayn,* qui signifie en mot-

à-mot « devoir de l'œil » : c'est ce qui explique notre traduction par « unicité de l'être », comme nous allons le développer par les deux extraits suivants.

L'homme en tant que sujet et l'unicité de l'être (*nafs*)

Dans le premier extrait, l'homme en tant que sujet (*nafs*) est soucieux de ses responsabilités et de sa vertu au sens du devoir moral qui lui incombe au titre de la loi musulmane et plus spécifiquement la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*), dans la conduite du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*)[256] :

> Au titre de la loi musulmane, la *charia*, **toutes les responsabilités qui concernent spécifiquement l'homme en tant que sujet (*nafs*)** sont de deux types. Le premier type de responsabilités est régi par les règles qui gouvernent les actes, au niveau des formes extérieures […]. Le second type de responsabilités est régi par les règles qui gouvernent les actes, dans l'intériorité […]. Pour le Législateur, le type de règles qui gouvernent les dispositions intérieures des actes bénéficient d'un statut supérieur au type de règles qui gouvernent les formes extérieures, même si les deux types de règles sont importants […]
>
> Étant donné que, dans les actes, l'écart entre l'intériorité et les formes extérieures passe le plus souvent inaperçu, aux yeux de l'homme soucieux de sa vertu (*mukallaf*), celui-ci a reçu pour devoir de le traquer, et de **mener l'effort sur soi du combat dans l'âme, le *jihâd* [*al-nafs*]. Le combat dans l'âme** consiste à appliquer une étroite surveillance sur les différents états de l'intériorité pour la conduire à la droiture […]

Et dans *La Voie et la Loi*[257] :

> Toutes les prescriptions (*takâlîf*) de la Loi religieuse par lesquelles l'homme s'adonne au culte divin, en ce qui le concerne individuellement, reviennent à deux espèces : des qualifications juridiques (*ahkâm*) se rapportant aux œuvres extérieures […] et des qualifications juridiques se rapportant aux œuvres intérieures […] Cette dernière espèce de prescriptions est plus importante que la première aux yeux du Législateur – encore que tout soit important […]
>
> […] en ce sens que les actes blâmables demeurés cachés ont échappé à l'attention de l'homme religieusement responsable (*mukallaf*), celui-ci n'en a pas moins reçu le commandement de **déployer tous ses efforts** pour veiller attentivement aux divers états de sa vie intérieure et pour porter celle-ci à la rectitude […]

Notre traduction est la plus fidèle au texte, en rendant les différents termes du lexique moral, étant donné que **dans *La Voie et la Loi*, l'aspect moral a pour ainsi dire été lissé, dont le terme *jihâd* non traduit,** alors qu'il figure dans toutes les sources

256 [2b] [3b] Nous soulignons.

257 *Ibid*., pp. 105, 110.

connues avant le manuscrit de Princeton au sens bien évidemment ici de *jihâd al-nafs* (combat dans l'âme). Et pourtant, **le traducteur de *La Voie et la Loi* l'ignore purement et simplement !** Dans l'extrait suivant, où le combat dans l'âme est qualifié de « combat spirituel », ce lissage continue[258] :

> Le combat de la piété, **sous l'égide de la conscience morale (*wara'*)** […] est **l'effort sur soi qui s'impose à tout homme vertueux (*mukallaf*) au titre du devoir moral qui lui incombe en propre (*farḍ al-ayn*).** Comment penser négliger ce devoir, alors qu'il relève expressément de la responsabilité individuelle ?

Et voici la traduction de ce même passage dans *La Voie et la Loi*[259] :

> Dans le combat de la piété, qui s'accompagne de la conscience scrupuleuse […] **ce combat spirituel s'impose à tout croyant responsable** comme un devoir d'obligation personnelle. Comment pourrait-on laisser tomber un tel devoir, **obligeant séance tenante,** et négliger l'observation des prescriptions religieuses […] ?

Cet extrait, comme le précédent, confirme le lissage opéré dans *La Voie et la Loi* des termes du lexique moral pour faire ressortir une spiritualité religieuse penchant implicitement du côté de la mystique : « ce combat spirituel s'impose à tout croyant responsable comme un devoir d'obligation personnelle » au lieu de « l'effort sur soi qui s'impose à tout homme vertueux au titre du devoir moral qui lui incombe en propre ». Les occurrences du *mukallaf* sont si nombreuses qu'il est vraiment étonnant que personne n'ait remarqué l'importance de ce terme, au moins aussi présent, si ce n'est plus, que celui qui désigne l'adepte du soufisme (*mutaṣawwif*) ! Remarquons, plus spécifiquement dans la traduction donnée ci-dessus du second extrait dans *La Voie et la Loi*, une expression sortie de son chapeau par le traducteur, totalement fantaisiste : « obligeant séance tenante » et que nous traduisons « qui incombe en propre » !

L'unicité de l'homme moral

Dans le second extrait ci-dessus, la traduction fantaisiste du précédent traducteur « obligeant séance tenante » concerne l'expression arabe qui signifie en mot-à-mot **« devoir de l'œil » (*farḍ al-ayn*).**

Le devoir qui incombe à l'homme moral (*mukallaf*), l'homme en tant que sujet (*nafs*) lui est propre, unique, comme lui est propre, unique, la prunelle de ses yeux. Ce n'est donc pas par « obligeant séance tenante » qu'il convient de traduire cette expression qui renvoie à l'unicité de l'être ! Dans notre traduction, le ***mukallaf*** est **l'homme moral** et le terme ***nafs*** renvoie selon le contexte tantôt à **l'homme en tant que sujet** (dans le

258 [29b] Nous soulignons.

259 *Ibid*., p. 197. Nous soulignons.

contexte du premier extrait ci-dessus, en lien avec les deux types de règles qui gouvernent les actes) tantôt à **l'unicité de l'être** (dans le contexte du second extrait ci-dessus, en lien avec l'expression *farḍ al-ayn*). La foi de l'homme en lui-même et en sa propre unicité (*nafs*) est une composante de l'appareil de l'âme, bienfait divin, dépositaire de l'*amâna*, expression du vicariat par lequel l'homme adore Dieu en se comportant de façon morale dans le raffinement de ses mœurs (*tahdhîb*), exprimant ainsi sa foi sincère en l'unicité divine (*ikhlâṣ*) – ainsi que nous le discuterons en Partie III de ce commentaire.

Pour l'instant, et après avoir présenté les termes essentiels de l'armature conceptuelle de ce Traité dont nous avons montré qu'ils ressortaient d'un **lexique moral**, il est temps de revenir à la question que nous avons posée concernant le caractère traduisible, ou non de l'expression *fiqh al-**bâṭin*** et en corollaire, de son expression associée : *fiqh al-**ẓâhir***. Dans un premier temps, voyons comment le couple de notions (***bâṭin***, ***ẓâhir***) est appliqué d'abord à la *charia*, pour en arriver aux deux parties de la *charia*, dont le *fiqh al-bâṭin*, que nous cherchons à traduire.

LE COUPLE (*ẒÂHIR*, *BÂṬIN*) DANS CE TRAITÉ EST LE COUPLE (INTÉRIORITÉ, EXTÉRIORITÉ)

Le couple de notions arabes (*ẓâhir*, *bâṭin*) peut se traduire, selon le contexte, par : (apparent, caché), ou (extérieur, intérieur) ou encore (exotérique, ésotérique) – ce dernier sens étant celui que les mystiques choisissent quand ils recherchent une signification ésotérique dans le texte littéral du *Coran*. Certains soufis, par exemple, recherchent **la symbolique des lettres en appliquant des théories** qui leur sont propres et qui consistent en des variantes de **la science du secret des lettres** – que critique abondamment ce Traité.

Dans le *Livre de la Guérison*, ce couple ne s'applique *pas à l'aspect du texte qui aurait un sens caché* (l'esprit du texte, l'ésotérique) et un sens apparent, littéral (la lettre du texte, l'exotérique). Dans ce Traité, ce couple de notions s'applique *aux types de règles et de jurisprudence* qui régissent les actes du comportement à savoir les règles et la jurisprudence de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) et les règles et la jurisprudence du droit (*fiqh [al-ẓâhir]*) ! Ibn Khaldûn réfute un prétendu sens ésotérique des textes sacrés. Il file la métaphore de l'esprit et de la lettre du texte, qu'il applique aux actes, en énonçant que les intentions sont aux actes ce que l'esprit est au texte, et les gestes, ce qu'en est la lettre. Il s'intéresse aux règles qui régissent les actes et à ce qui en eux est caché : l'intention qui y préside et qui leur confère toute leur valeur, puisque, les actes n'ont de valeur, ici-bas et dans l'au-delà, que par les intentions[260]. Notre première traduction de l'expression « *In-al-sharî'a ẓâhiran wa bâṭinan* » était : « l'apparent et le caché de la loi musulmane », avant de nous rendre compte de la nécessité de nous écarter absolument de tout risque de

260 Selon le *ḥadith* suscité sur la primeur de l'intention.

confusion, pour ce qui concerne le couple de notions (*ẓâhir*, *bâṭin*) – ainsi, nous allons le voir, qu'en ce qui concerne la *charia*. C'est pourquoi nous l'avons traduite par : « l'extériorité et l'intériorité de la *charia* ». Le sens que prête *La Voie et la Loi* au couple de notions (*ẓâhir*, *bâṭin*) est en contresens avec le texte et la pensée de l'auteur (nous mettons en italiques les ajouts du traducteur) : « La Loi religieuse a un *aspect* extérieur et un *aspect* intérieur »[261], traduit-il, ou encore : « celle-ci a un *aspect* manifesté et un *aspect* caché »[262] qu'il explique dans ses notes par « explicitement mentionné » et « incommunicable »[263]. Comme à son habitude, le traducteur ajoute des termes malvenus. Comme il ajoute « principe » dans l'expression qui désigne l'âme, laquelle, pour Ibn Khaldûn, n'est pas un « principe » mais un « appareil » (*âla*), de même, à propos de la *charia*, il ajoute « aspect » qui renvoie au texte lui-même. Comme si le texte de la *charia* pouvait avoir un « aspect » ésotérique et un « aspect » exotérique, alors qu'il en va, en réalité, de la nature interne ou externe des actes, autrement dit, de l'intention et du geste. Il n'y a pas plus de « principe » par rapport à la vision que notre auteur a de l'âme, que « d'aspect » dans celle qu'il a de la *charia* ! Traduire en ajoutant le terme « aspect » forgé par le traducteur, laisse entendre que l'auteur parlerait de l'aspect du texte de la *charia*, en sous-entendant que celui-ci aurait un sens exotérique et un sens ésotérique, et de même pour le *fiqh* de la *charia*. C'est en suivant cette vision que Nelly Amri a pu écrire qu'elle consisterait à faire « traverser le *fiqh* par les notions d'ésotérisme et d'exotérisme »[264]. Nous portons une autre lecture sur ce Traité.

LE COUPLE (*ẒÂHIR*, *BÂṬIN*) APPLIQUÉ À LA *CHARIA* OU L'EXPRESSION CLÉ DE CE TRAITÉ : *L'EXTÉRIORITÉ ET L'INTÉRIORITÉ DE LA LOI DIVINE (INNA-L-SHARÎ'A ẒÂHIRAN WA BÂṬINAN)*

Dans l'expression « ***Inna-l-sharî'a ẓâhiran wa bâṭinan*** »[265] qui signifie littéralement « Certes, dans la *charia*, il y a de l'apparent *ẓâhir* et du caché *bâṭin* », le couple (*ẓâhir*, *bâṭin*) se trouve appliqué à la *charia*. Le contresens sur cette phrase consiste à comprendre que le texte de *charia* aurait un aspect caché (l'ésotérique, le sens secret du texte) et un aspect apparent (l'exotérique, le sens littéral). Le traducteur de *La Voie et la Loi* tombe en plein dedans quand il ajoute « aspect » dans sa traduction. Or, Ibn Khaldûn nous explique que cette interprétation est erronée. Le véritable sens de cette expression est que la *charia* comporte deux types de règles et de jurisprudence qui régissent les actes : le droit (*fiqh [al-ẓâhir]*) qui légifère sur les formes extérieures (*ẓâhir*) des actes, autrement dit

261 Pé, *ibid*., p. 117

262 Pé, *ibid*. p. 234

263 Pé, *ibid*., note 194 p. 284.

264 Amri, *ibid*., p. 382

265 (ان الشريعة ظاهرا وباطنا)

les gestes, par les règles de droit et la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) qui gouverne l'intériorité (*bâṭin*) du sujet qui agit, autrement dit les intentions qui président à ses actes et qui leur confèrent leur valeur dans l'objectif d'obtenir le salut dans l'au-delà. Et de la primeur des intentions sur les gestes, Ibn Khaldûn déduit le caractère essentiellement moral de la *charia*. L'expression *Inna-l-sharî'a ẓâhiran wa bâṭinan* « L'extériorité et l'intériorité de la *charia* », est l'expression à la clé des contresens sur ce Traité. Elle figure à plusieurs reprises dans le *Livre de la Guérison* : en Partie I, qui en donne la bonne interprétation et en Partie II, qui la met en application dans l'une des décisions rendues selon la loi morale.

*Le couple (*ẓâhir, bâṭin*) appliqué à la* charia *en Partie I au feuillet 51 [6b]*

Rappelons que **le manuscrit de Princeton vient confirmer ici le texte de l'unique manuscrit public connu** avant sa découverte (manuscrit R2 conservé à Rabat). En effet, cette partie du texte de la Partie I de ce Traité est manquante dans R1 et donc dans l'édition du Père Khalifé. Il s'agit d'un manque extrêmement préjudiciable à la compréhension du message de ce Traité, qui explique en partie la méconnaissance dont il est l'objet jusqu'à ce jour. La bonne interprétation de cette expression, selon Ibn Khaldûn, est en rapport avec les trois étapes de la conduite de l'effort sur soi du combat dans l'âme, la trilogie (*islâm, imân, iḥsân*), ainsi qu'il l'explique[266] :

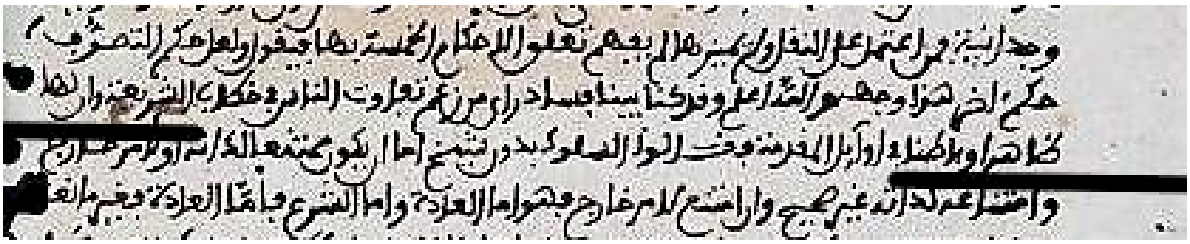
> Les trois stations de la soumission, de la foi et de l'excellence du comportement (*islâm, imân, iḥsân*) couvrent l'ensemble de la *charia* et des responsabilités qui en découlent, comme l'expriment les plus grands savants par l'expression **« l'extériorité et l'intériorité de la *charia* »**. Cela signifie que la *charia* comprend **une double jurisprudence relative aux actes de l'homme moral (*mukallaf*),** l'une sur les œuvres externes et les formes extérieures, et l'autre sur les œuvres de l'âme et l'intériorité. Contrairement aux propagandes de la secte BÂṬINIYYA dont les propos infâmants corrompent les fondements mêmes de la *charia*, **l'expression « l'extériorité et l'intériorité de la *charia* » ne renvoie pas à une double lecture du**

266 Cf. *supra*. Nous soulignons

> **texte**, autrement dit la *charia* n'a pas de sens exotérique que le Législateur aurait rendu visible, ni de sens ésotérique qu'Il aurait tenu secret.

La bonne interprétation de l'expression « l'extériorité et l'intériorité de la *charia* » ne renvoie pas à une double lecture du texte : **elle renvoie à la double jurisprudence relative aux actes de l'homme moral (*mukallaf*) : selon la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) et selon le droit (*fiqh [al-ẓâhir]*).**

*Le couple (*ẓâhir, bâṭin*) appliqué à la* charia *en Partie II au feuillet 85 [39b]*



Sans les citer nommément ce sont les adeptes de la secte du soufisme de la BÂṬINIYYA qui sont cités, et dont il a dit plus haut que « les propos infâmants corrompent les fondements mêmes de la *charia* » [267] :

> C'est ainsi que nous apportons l'argument décisif au débat – avec l'aide de Dieu – rejoignant ce que nous avons mis en évidence plus haut, sur **la fausseté de l'opinion de ceux qui se trompent dans leur interprétation de l'expression « l'extériorité et l'intériorité de la *charia* »,** [comme si celle-ci avait deux sens, l'un exotérique et l'autre ésotérique], alors qu'il en va de ce que nous avons expliqué précédemment [sur les deux types de règles et de jurisprudence relatifs aux actes et qui s'appliquent aux formes extérieures – le droit (*fiqh [al-ẓâhir]*) – et à l'intériorité – la loi morale (*fiqh al-bâṭin*)].

Nous traduisons cette expression qui, en mot-à-mot, signifie : « la *charia*, en extériorité et en intériorité », par : « **l'extériorité et l'intériorité de la *charia*** », en fonction, dans le contexte du *Livre de la Guérison*, du sens du couple (*ẓâhir*, *bâṭin*). De la compréhension de cette expression capitale dépend l'idée directrice du *Livre de la Guérison*. L'importance de ce court passage de ce Traité est grande ! L'auteur exprime clairement « la fausseté de l'opinion de ceux qui se trompent dans leur interprétation de l'expression l'extériorité et l'intériorité de la *charia* ». Au vu des contresens commis par ceux qui suivent cette opinion fausse, nous rappelons en quoi elle consiste entre crochets dans notre traduction : [comme si celle-ci avait deux sens, l'un exotérique et l'autre ésotérique]. Or, la bonne interprétation de l'expression « l'intériorité et l'extériorité de la charia » *inna-l-sharî'a ẓâhiran wa bâṭinan*, dans le contexte du *Livre de la Guérison*, n'est pas celle-ci ! Comme le dit l'auteur : « il en va de ce que nous avons expliqué

267 Cf. *supra*. Nous soulignons.

précédemment ». Nous précisons entre crochets dans notre traduction qu'il s'agit des [deux types de règles et de jurisprudence relatifs aux actes et qui s'appliquent aux formes extérieures – le droit (*fiqh [al-ẓâhir]*) – et à l'intériorité – la loi morale (*fiqh al-bâṭin*)]. Enfin, une variante de l'expression « l'intériorité et l'extériorité de la *charia* » *inna-l-sharî'a ẓâhiran wa bâṭinan*, figure dans la définition de la loi morale quand elle s'apparentait encore au soufisme de la première génération d'adeptes.

Le couple (ẓâhir, bâṭin) appliqué à la charia *en Partie I au feuillet 58 [13b]*

Le couple (*ẓâhir*, *bâṭin*) est appliqué à la *charia* dans la définition de la loi morale quand elle s'appelait aussi le « soufisme » des combats de la piété et de la droiture. C'est **au sein d'un réseau d'expressions similaires** que figure la variante de l'expression variante « l'intériorité et l'extériorité de la *charia* », qui apparaît de façon plus ou moins complète (nous soulignons les différences de formulation) :

a) *En I – 3 – 2* [7b] : « À ses débuts, le soufisme avait **pour objectif (*ghâya*) la bonne moralité (*ḥaṣan adâb*), fin en soi des actes (*al-'amâl*), dans l'intériorité (*bâṭin*) et dans les formes extérieures (*ẓâhir*)**[268], sans dépasser les limites (*ḥudûd*), en donnant la préférence aux mouvements (*'af'âl*) de l'âme (*qulûb*), en scrutant ses plis les reculés avec la conscience d'être en permanence vu et observé par Dieu (*murâqaba*) dans l'espoir du salut (*najât*). »

b) *En I – 6* [13b] : « Nous avons donné l'explication de la voie du soufisme chez la première génération d'adeptes, quand elle consistait à **honorer l'engagement (*ri'âya*) de moralité (*adâb*), dans l'intériorité (*bâṭin*) et dans les formes extérieures (*ẓâhir*)**[269]**.** »

c) *En I – 6 – 1* [13b] : « **Honorer l'engagement (*ri'âya*) de moralité (*adâb*) de la *charia*, dans l'intériorité (*bâṭin*) et dans les formes extérieures (*ẓâhir*)**[270]**,** appartient au soufisme en tant que première marche de son ascension ».

d) *En II – 2 – 4. 2. 2* [37b] : « Existe-t-il chose plus universelle que d'adopter **le combat dans l'âme des prophètes** et de s'approprier **la moralité (*khulûq*) du *Coran*** ?[271] »

---

[268] ***Variante de Pr étudiée avec les apports de Pr*** [7b] (**غاية حسن** الأدب **في الأعمال** الباطنة والظاهرة)

[269] [13b] (رعاية الأدب في البواطن والظواهر)

[270] [13b] (رعاية الأدب **الشرعية** في الباطن والظاهر)

[271] [37b] (وأي شيء أعم من **مجاهدة الأنبياء والتخلق بخلق القرآن**)

Le couple (*bâṭin*, *ẓâhir*) appliqué à la *charia*, en prenant en compte les différents ajouts selon les endroits du texte (selon les quatre citations ci-dessus)[272], signifie :

« L'intériorité et l'extériorité de la *charia* » se comprend par : « honorer l'engagement de bonne moralité du *Coran* et de la *charia*, fin en soi des actes[273], dans l'intériorité et dans les formes extérieures, en menant le combat dans l'âme des prophètes ».

La façon de comprendre le *bâṭin* et le *ẓâhir* de la *charia* n'est pas du tout que la loi musulmane aurait un sens caché ésotérique (*bâṭin*) et un sens apparent littéral exotérique (*ẓâhir*) entre lesquels il existerait un « hiatus », une divergence, une dichotomie, comme le pensent à tort la quasi-totalité des rares personnes à connaitre l'existence du *Livre de la Guérison* à ce jour. Le contresens que nos travaux de recherche mettent en évidence réside dans la mauvaise compréhension du couple (*bâṭin*, *ẓâhir*) appliqué à la *charia* dans l'expression « l'intériorité et l'extériorité de la *charia* » *inna-l-sharî'a ẓâhiran wa bâṭinan*, qui signifie dans le contexte du *Livre de la Guérison* : honorer l'engagement de bonne moralité du *Coran* et de la *charia*, fin en soi des actes, dans l'intériorité (*bâṭin*) et dans les formes extérieures (*ẓâhir*), en menant le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*)[274] des prophètes. Une « fin en soi » à double niveau[275] et dans la vision globalisante de l'islam de notre auteur qui a tendance à mettre partout le pluriel en parlant *des prophètes*. C'est en ce sens qu'il parle de « l'universalité » du message du monothéisme, *d'ordre moral* – et qu'il fait reposer, nous le discuterons en dernière partie, sur sa pensée de l'unicité.

LE COUPLE (*ẒÂHIR*, *BÂṬIN*) APPLIQUÉ AU *FIQH* DE LA *CHARIA* : LA LOI MORALE DIVINE

Dans ce Traité, le sens du couple (*ẓâhir*, *bâṭin*) est **un sens moral** – et non mystique – quand il est **appliqué à la *charia***. Le terme *bâṭin*, à propos de **l'intériorité da la *charia***, **renvoie à la notion d'intériorité et non pas d'ésotérisme.** Il en résulte les deux expressions *fiqh al-ẓâhir* et *fiqh al-bâṭin*, cette dernière étant celle qui nous occupe, qui n'a encore jamais été traduite, ce qui pourrait inciter à croire qu'elle est intraduisible.

Effectivement, si l'on en reste au contresens qui prend *bâṭin* au sens « ésotérique » on voit mal ce que signifierait « l'ésotérisme du *fiqh* » ; il faudrait d'ailleurs traduire également *fiqh*, qui renvoie généralement au droit musulman et cela donnerait « l'ésotérisme du droit » qui est **une aberration** expliquant pourquoi personne n'est allé au

---

[272] **La variante textuelle propre à Pr, d'une grande importance**, est vue plus haut au chapitre sur les apports de Pr concernant la définition du soufisme à ses débuts en [7b]

[273] **Cette fin en soi est à double niveau selon les attentes du sujet qui agit (*nafs*) : cf. note préc.**

[274] Dans l'extrait ci-dessus, le terme exact est *mujâhada* dont *jihâd al-nafs* est ici un synonyme

[275] Selon les attentes en termes de bonheur ici-bas et dans l'au-delà.

bout de ses idées en préférant rester sur une situation bancale entre une interprétation erronée et une expression non traduite.

De ce que nous venons de présenter des différents termes de l'armature conceptuelle du *Livre de la Guérison*, l'expression *fiqh al-bâṭin* se trouve au cœur d'un faisceaux de notions qui, toutes, pointent vers elle. Toutes ces notions ont un point commun : **leur emploi au sens moral.** C'est au sens moral que se conçoit l'*amâna*, la charge morale acceptée par l'homme lors du pacte originel avec Dieu, repris en chaque acte dans l'accord (*ittifâq*) entre l'intention et le geste. C'est au sens moral aussi, nous l'avons vu, que se conçoit le *mukallaf*, l'homme soucieux de perfectionner sa vertu. Les termes du lexique de ce Traité qui gravitent autour de l'expression : *fiqh al-bâṭin* sont employés dans un sens moral et renvoient à **la notion d'intériorité de la *charia*** ; ce que confirme l'expression qui lui est mise en parallèle est *fiqh al-ẓâhir*, où *ẓâhir* revoie à **l'extériorité de la *charia***. Le *fiqh al-ẓâhir* de la *charia*, est **le « droit » musulman et sa jurisprudence**. Du *fiqh al-ẓâhir*, l'auteur dit qu'il a pris peu à peu – nous verrons bientôt pourquoi – toute la place dans l'interprétation de la *charia*, au point qu'il s'est appelé **le *fiqh* tout court, en ce désigné le droit de la *charia***, le droit musulman et sa jurisprudence. L'application du droit de la *charia* qui en est venu à occuper tout leur temps, a fait **des oulémas de simples « juristes ».** Dans l'expression *fiqh al-ẓâhir* le terme arabe *ẓâhir* est employé **au sens de l'extériorité des formes extérieures réglementées par les règles du droit, et aucunement dans un sens exotérique**. Il s'agit, affirme clairement l'auteur, du *fiqh* de la *charia*, en ce désigné le droit musulman et sa jurisprudence.

C'est de cette façon que nous sommes arrivés à la traduction de *fiqh al-bâṭin* par « loi morale » de la *charia* (et sa jurisprudence).

Nous sommes donc en mesure de répondre : oui, l'expression *fiqh al-bâṭin* est bel et bien traduisible par « loi morale » et sa jurisprudence ! Et de même pour l'autre expression qui lui est synonyme : *fiqh al-wara'* « loi de la conscience morale ».

LE DOMMAGE COLLATÉRAL DES CONQUÊTES : LA PERTE DE LA LOI MORALE

Pour quelle raison le *fiqh al-ẓâhir*, en mot à mot « *fiqh* de l'extérieur » (ou l'extérieur du *fiqh*) est devenu peu à peu le *fiqh* tout court, autrement dit le droit musulman et sa jurisprudence ?

La réponse à cette question est l'un des traits de la réflexion d'Ibn Khaldûn, propre à ce Traité, qui étonnera peut-être les connaisseurs de la *Muqaddima*, en considérant sous un jour inédit un sujet qui en occupe une bonne place : les conquêtes musulmanes, lors de l'expansion de l'islam, à ses débuts. En effet, la désaffection progressive envers le *fiqh al-*

bâṭin, en mot à mot le *fiqh* de l'intérieur (ou l'intérieur du *fiqh*) que nous traduisons désormais par « loi morale » et sa jurisprudence, **provient d'une sorte de dommage collatéral des conquêtes**. **Si la loi morale, dit Ibn Khaldûn, est peu à peu tombée en désuétude, c'est en raison du manque de pratique à l'époque des conquêtes, où l'urgence envers les populations conquises était alors de légiférer du point de vue du droit**. En effet, il n'y a que pour le droit que *la loi divine a prévu un châtiment en ce monde*, Dieu n'ayant pas « ouvert de voie » au for interne pour rendre visible le contenu des consciences et la vraie nature des intentions, afin qu'autrui puisse en juger[276] :

> La loi morale (*fiqh al-bâṭin*) prend en arabe différents synonymes : la loi des cœurs (*fiqh al-qulûb*), la loi de la conscience morale (*fiqh al-wara'*), la science de l'au-delà (*'ilm al-'akhira*) ou encore le soufisme (*taṣawwuf*) [au sens premier du terme].
>
> Au fil du temps, l'intérêt porté au droit musulman, le *fiqh*, s'est accru, face aux besoins de la vie publique, ainsi qu'à la nécessité, **pour le pouvoir comme pour les populations**, de recourir à des avis juridiques. C'est pourquoi, le nombre de juristes s'est accru, à chaque époque, au fur et à mesure que s'accroissaient les questions de droit à traiter. La portion congrue finit par échouer à l'autre type de règles d'application de la *charia*, les règles de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*), qui sont pourtant les plus importantes, sur le plan personnel, pour tout un chacun. Elles ont été délaissées.

Les populations dont il est question dans l'extrait ci-dessus sont essentiellement les populations conquises lors de l'expansion fulgurante de l'islam à ses débuts, une période connue sous l'appellation « les Conquêtes », qui occupent une grande place dans la pensée de l'auteur dans la *Muqaddima*. Il en donne dans le *Livre de la Guérison* une approche inédite, une sorte de dommage collatéral d'ordre moral. L'urgence était de faire connaître aux populations conquises les règles du droit musulman afin de leur exposer les châtiments auxquelles elles étaient soumises par rapport à leurs actes selon ce que les oulémas pouvaient en juger de l'extérieur, par les formes extérieures.

En ce qui concerne l'intériorité, personne ne peut intervenir au for interne pour juger de la sincérité des intentions et personne n'est habilité à appliquer des sanctions qui n'existent d'ailleurs pas, en la matière, dans la *charia*. Le *fiqh al-bâṭin* autrement dit les règles de la *charia* qui permettent à l'homme vertueux de parachever sa vertu – les règles de la loi morale, sont tombées en désuétude par manque de pratique dans les tribunaux, où elles n'ont pas leur place. Peu à peu, le *fiqh* de l'extérieur (ou l'extérieur du *fiqh*) est devenu le *fiqh* tout court – autrement dit le droit de la loi musulmane, dont il a pris toute la place. Quant à la loi morale, certains se sont emparés d'elle, pour éviter qu'elle ne tombe

276 [4b]

totalement en désuétude, dévorée par le droit. Et ces personnes ne sont pas les juristes, détenteurs du droit musulman, mais les plus vertueux des musulmans, que l'auteur désigne comme faisant partie de « l'élite des Sunnites » et qui ont fini par constituer ce qui a été appelé à cette époque le « soufisme ». Le soufisme, à ses débuts, a donc, pour ainsi dire, sauvée la partie de la loi musulmane qui sans lui, serait tombée en désuétude au seul profit du droit musulman – cette partie de la loi est légifère ce qui, dans nos actes, est caché, autrement dit l'intériorité. À cette partie de la loi qui s'est appelée « soufisme » à ses débuts, Ibn Khaldûn donne différents synonymes dont *fiqh al-bâṭin* que nous traduisons par « loi morale » et sa jurisprudence.

LA *CHARIA* : UN VÉRITABLE INTRADUISIBLE DE LA LANGUE ARABE ?

Nous venons de présenter le résultat de nos travaux qui nous ont permis de traduire de façon satisfaisante, pensons-nous, une expression restée non traduite avant nous : *fiqh al-bâṭin*, l'une des deux parties de la *charia* : la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) de la *charia*, l'autre étant le droit (*fiqh*) de la *charia.* Nous n'avons toujours pas traduit le mot *charia*. Il est donc temps à ce stade de nous demander si la *charia* ne serait pas un véritable *intraduisible en traduction* ? Certains sont de cet avis. Dans son ouvrage *Philosopher en langues*, dont le sous-titre est *Les intraduisibles en traduction*, Barbara Cassin[277] donne la parole à plusieurs auteurs de langues différentes, venus parler chacun de l'un de ces « intraduisibles en traduction ». **Pour la langue arabe, « l'intraduisible » choisi est : *charia*.** Voici plusieurs extraits de l'article signé par Ali Benmakhlouf[278] :

> Ce mot de ***charia*, que l'on traduit par « loi divine »,** a une atmosphère particulière. Traditionnellement, le mot se rapporte à la méthodologie des sciences juridiques (*usûl al fiqh*), mais on le retrouve aussi dans la méthodologie des sciences religieuses (*usûl al dîn*), relatives à l'exégèse du texte sacré. Trois passages coraniques insistent sur la notion de *charia* comme « voie », sans qu'il y ait l'idée d'une loi […]. Dans le Coran, donc, le mot est utilisé pour dire la « voie », le chemin que Dieu a montré aux prophètes et aux sages antérieurs à Mohammed, notamment à Noé, explicitement mentionné et élevé au rang d'homme inspiré par Dieu. **La transformation des versets et des dits prophétiques en 'loi divine' est réalisée par les écoles juridiques** qui ont vu le jour à partir du 9ème siècle, soit deux siècles après la révélation. Ces écoles sont au nombre de quatre : l'école **malikite**, fondée par Malik Ibn Anas (795), l'école **chafi'îte** fondée par Al Chafi'î (820), l'école **hanbalite** (857) et l'école **hanafite** d'Abû Hanifa (767). Certaines, comme le malikisme, valorisent le moment médinois qui a vu naître la première cité musulmane sous l'égide du Prophète et de ses Compagnons – et c'est toujours la doctrine des pays du Maghreb ; d'autres, comme le chafi'isme, mettent l'accent sur l'action du Prophète comme législateur ; d'autres

277 *Op. Cit*.

278 *Ibid*., p. 93-115 (nous soulignons)

> encore comme le hanafisme, qui eut ses heures de gloire dans l'empire ottoman, ont problématisé la question de la capacité et de l'imputation juridique ; enfin, le hanbalisme dissocie le Prophète de son contexte médinois et a marqué en profondeur la dynastie wahabite en Arabie saoudite.

Le signataire de cet article présente un point de vue sur **la *charia*, traduite par « loi divine »** selon lequel « **la transformation des versets et des dits prophétiques en 'loi divine' est réalisée par les écoles juridiques** ».

Il enchaine sur **le point de vue d'un théologien arabe qui « souleva une grande polémique » à propos de la *charia* : Ali Abderrazik**.

> Il appartient à **Ali Abderrazik**, théologien égyptien du début du 20ème siècle, d'avoir mis l'accent sur ***L'islam et les fondements du pouvoir*, titre de son ouvrage paru en 1925 qui souleva une grande polémique**. L'institution religieuse de la grande mosquée d'Al Azhar lui a retiré son titre de « docteur de la loi » et a retenu plusieurs chefs d'accusation contre lui – sans aller cependant jusqu'à l'apostasie –, dont celui **d'avoir orienté la *charia* vers le domaine de la simple guidance spirituelle sans effet sur le pouvoir politique et, partant, sur le droit.**
>
> Ali Abderrazik a distingué clairement **la mission religieuse** du Prophète de son **activité politique**.

L'ouvrage suscité d'Ali Abderrazik a été publié en 1925 soit plus de trente ans avant la première édition arabe de ce Traité. S'il avait eu connaissance de son existence, peut-être Ali Abderrazik n'aurait-il pas commis le contresens sur l'expression *fiqh al-bâṭin*. Peut-être ce Traité lui aurait-il permis de revoir ses idées sur la distinction entre la mission religieuse et l'activité politique du Prophète – étant donné qu'Ibn Khaldûn ne l'exprime pas en ces termes. La distinction opérée au sein de la *charia* n'est pas entre « religion » et « politique » mais entre « morale » et « droit », entre « intériorité » et « formes extérieures ». Et cette distinction n'a pas pour effet une séparation entre deux voies différentes, mais un partenariat entre deux types de règles de la *charia* qui appartiennent toutes les deux à une seule et unique voie : la voie du salut dans l'au-delà, la seule voie du bonheur : « Il n'y a pas d'autre Voie que la Loi musulmane pour gagner le bonheur dans l'au-delà, et savoir comment agir pour l'atteindre, aussi bien dans les dispositions intérieures des actes qu'*a fortiori* dans les formes extérieures. »[279]

Si une distinction existe, au sein de la *charia*, c'est parce que celle-ci comprend « deux types de règles » qui ont chacune leur raison d'être, et leurs prorpes dispositions, l'une composée des règles de l'intériorité de la *charia* (la loi morale), sans sanctions en ce monde, et l'autre des règles de son extériorité (le droit), qui prévoit des sanctions

279 [3b]

appliquées par les tribunaux. *Mais ces deux types de règles ne sont pas en concurrence*. Il n'y a pas de hiatus entre elles. Au contraire, l'intériorité et les formes extérieures doivent nouer un pacte, un accord (*ittifâq*), que notre auteur fait remonter au pacte originel de l'*amâna* dans l'exégèse originale du *Coran* qu'il réalise dans ce Traité. Cet axe très intéressant aurait pu être celui de notre commentaire, ainsi que nous l'avons déjà dit et le redirons dans le paragraphe qui suit. Mais nous avons préféré nous concentrer sur la nature de cet accord (*ittifâq*) dans un sens plus philosophique par rapport à la pensée de l'unicité que nous voyons prégnante dans ce Traité, ainsi que nous le discutons en dernière partie.

Quoi qu'il en soit, le monde entier ignorait l'existence de ce Traité jusqu'à ce que l'universitaire marocain Ben Tawit, en poste à Istanbul, ne décide d'en éditer le texte en publiant un premier manuscrit privé, en 1957. Donc, lors de la parution du livre « polémique » d'Ali Abderrazik à propos de la *charia* en 1925, personne n'avait encore entendu parler de l'existence du *Livre de la Guérison*, dont, rappelons-le également, nous pensons qu'il s'agit de l'œuvre posthume d'Ibn Khaldûn, qui a traversé les siècles à l'abri des collections privées, échangé sous le manteau entre collectionneurs cultivés. Sachant cela, nous sommes d'autant plus intéressés par ce qui suit :

> À de nombreuses reprises, Ali Abderrazik **cite le grand historien du 14ème siècle, Ibn Khaldûn. Il lui emprunte une méthode d'analyse** qui consiste à partir du champ lexical et du champ sémantique pour désamorcer la charge mythico-historique liée au mot de *charia*.

Emprunter une « une méthode d'analyse » de la *charia* à Ibn Khaldûn : voilà qui est très intéressant. La réflexion non-aboutie d'Ibn Khaldûn dans ses précédents écrits trouve son aboutissement dans ce Traité la dernière œuvre de sa vie – un aboutissement susceptible de bouleverser les prérequis, y compris chez ceux qui ont essayé d'en sortir, comme Ali Abderrazik. Ce que nous invite à faire Ibn Khaldûn dans ce Traité est de réaliser une distinction au sein même de la mission religieuse du Prophète, *en dissociant plusieurs niveaux*[280] :

> La responsabilité du Prophète se situe **sur trois plans** :
>
> La responsabilité endossée par le Prophète **à titre général** consiste **à guider les hommes vers la morale** autrement dit, à leur permettre d'atteindre le salut en faisant d'eux des hommes vertueux.
>
> La responsabilité endossée par le Prophète **à titre particulier**, consiste à mener le combat dans l'âme à son plus haut degré de perfection, qui tient en **l'adoption pleine et entière de la moralité du *Coran***.

280 [41b] Nous soulignons.

> Et enfin, la responsabilité endossée par le Prophète **à titre privilégié**, consiste à **accueillir la Révélation** du monothéisme, reçue dans la grotte ḤIRÂ, retiré du monde.

La responsabilité du Prophète à titre général consiste à guider les hommes sur la voie droite du bon comportement – autrement dit, faire de chacun d'eux un homme vertueux, **un homme moral (*mukallaf*)**. Ibn Khaldûn reprend dans ce Traité un argument déjà présent dans la *Muqaddima*, à propos des Compagnons du Prophète, qui taisaient les épisodes mystiques des expériences religieuse intenses (*karamât*) qu'ils n'avaient jamais provoquées, et qui survenaient chez eux à l'improviste en raison de leur sensibilité mystique exacerbée (*wijdân*). Ils ne laissaient jamais ces épisodes *mystiques* les détourner de l'objectif prioritaire qui était le leur : mener le *jihâd* au for interne, permettant de se tenir sur la voie droite du bon comportement conforme aux hautes valeurs *morales* de l'islam, incarnées par le Prophète qui était le modèle à suivre par excellence, au point d'être vu comme un véritable « *Coran* en marche »[281].

La voie purement morale de la *charia*

Même si notre domaine de recherches se tient dans ce qu'il est convenu d'appeler l'islam moral, nous ne pouvons pas ignorer l'autre partie de l'islam, qui a tendance à prendre toute la place dans certains médias, aujourd'hui en France, et qui est l'islam politique – d'autant que la séparation de ces deux domaines de recherche, s'il correspond à un état de fait, semble une aberration par rapport au lien indestructible entre extériorité et intériorité de la *charia* que met en avant le *Livre de la Guérison*. Chacune de ces deux branches de l'islam se regarde parfois sans bien comprendre le lien qui les unit – jusqu'à en venir parfois à se demander si ce lien existe ! Mais ce lien existe, révélé par les deux éclairages qu'apporte le *Livre de la Guérison* : le pacte originel de l'*amâna*, et l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes, en tout acte.

Le *Livre de la Guérison* ouvre une voie de réflexion venant simplifier ce qui parait parfois si complexe dans le lien entre islam politique et islam moral. Incapables de voir ce lien, certains en viennent à faire « comme si » l'islam moral n'existait pas. Face à un islam politique dont la présence est devenue si énorme, la place de l'islam moral exprimée en termes d'intériorité de la *charia*, occupe la portion congrue alors qu'il s'agit selon notre auteur de la part la plus importante de la *charia*. Faire comme si la *charia* ne pouvait pas s'intérioriser revient à ignorer l'islam moral qui, pourtant, exprimé en termes d'intériorité de la *charia*, constitue sa part « la plus importante ».

Se réfugier dans la mystique du soufisme n'est pas la solution – en tous cas, ce n'est pas celle préconisée par notre auteur. Il s'agit là de l'une des conséquences de la voie

281 Selon un *ḥadith* rapporté dans ce Traité.

purement morale ouverte par le *Livre de la Guérison* venant offrir une sorte d'alternative aux réflexions sur l'islam et à ce qui, aujourd'hui et pour le formuler en termes contemporains, est vu d'un côté comme l'islam politique qui accaparerait toute la *charia* et de l'autre, comme une sortie de la *charia* par des confréries qui pratiquent la mystique musulmane, le soufisme. Si se réfugier dans la mystique du soufisme n'est pas la solution préconisée par notre auteur pour remédier à une extériorisation excessive de la *charia* (ce qui se traduirait de nos jours par : remédier à la place excessive prise par l'islam politique), quelle est la solution qu'il préconise, si elle existe, et est-ce cela le « remède », la « guérison » que propose le *Livre de la Guérison* ? D'un coup de baguette magique, et du haut de ses quelques feuillets, ce petit ouvrage inconnu nommé *Livre de la Guérison*, peut-il soudain tout guérir des maux qui agitent l'islam ? La « guérison » de ce Traité est-elle le « remède » tant attendu à la place excessive que prend l'extériorité de la *charia*, qui se retrouve dans la place excessive prise par l'islam politique, de nos jours ?

La perche tendue était trop tentante pour que nous ne la prenions pas, en filant la métaphore de la « guérison » par rapport à des maux contemporains – la « guérison » pouvant s'entendre de multiples façons. Celle qui occupera notre discussion ne sera pas celle-ci mais reprendra le lien entre les gestes qui passent les intentions à l'acte et les intentions qui se servent des gestes pour exister. Et ce, en permanence, autrement dit : de façon réitérée. C'est dans la façon réitérée dont les intentions se servent des gestes, et réciproquement, que s'impriment en l'âme les dispositions permanentes susceptibles de lui ouvrir les portes du salut dans l'au-delà ; autrement dit, en reprenant le lexique de ce Traité, c'est dans la façon d'acquérir les dispositions permanentes de l'âme que peut se comprendre la « guérison » du *Livre de la Guérison*. C'est sous cet angle que nous axerons notre discussion.

Revenons pour l'instant, après cet excursus, à la question qui nous occupe et pour laquelle nous avons convoqué l'article suscité : la *charia* fait-elle ou non partie des intraduisibles de la langue arabe ?

Notons qu'à ce stade, **rien ne nous a permis d'en réaliser une traduction satisfaisante**. Nous croyions pouvoir la traduire par « **loi musulmane** » ou « loi islamique » en prenant la précaution d'ajouter la compréhension dynamique de sa « jurisprudence », conforme à la Tradition (*Sunna*). Mais la lecture d'un seul article sur le sujet (et il en existe tant d'autres !) nous invite à une autre traduction par « **loi divine** ». Nous préférons nous en tenir à l'angle général de l'ouvrage d'où est extrait cet article qui présente la *charia* comme l'exemple par excellence des « intraduisibles en traduction » en ce qui concerne la langue arabe. **Nous choisissons donc garder le mot *charia*, que nous désignons aussi parfois par « loi divine ».**

Les deux parties de la loi divine, la *charia*

La première partie de la *charia* est le *fiqh* qui se compose des règles de droit ; il concerne l'apparent (*ẓâhir*) de nos actes, à savoir les gestes du comportement externe : il s'agit du *fiqh al-ẓâhir* devenu peu à peu le *fiqh* tout court, le droit musulman et sa jurisprudence, tel qu'il est appliqué par les oulémas conformément à la Tradition (la *Sunna*). Dans son analyse historique des débuts de l'islam[282], l'auteur montre que l'urgence était alors de parer au plus pressé, en privilégiant les règles soumises à sanction en ce monde, et ce, pour le bon fonctionnement des tribunaux musulmans. Pour autant, cette partie de la *charia* est estimée « moins importante » que l'autre ! L'autre partie de la *charia*, jugée « la plus importante », est appelée en arabe *fiqh al-bâṭin*, jusqu'à présent encore jamais traduite. Elle relève d'un autre tribunal, réservé à la justice divine dans l'au-delà qui jugera ce qui, dans nos actes, est caché et connu de Dieu seul : les intentions, au for interne (*bâṭin*).

Il est donc acquis à ce stade, que ce que notre auteur appelle les deux « moitiés » de la *charia*, les deux parties de la *charia* sont le droit (*fiqh [al-ẓâhir*]) et la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) ainsi que leur jurisprudence. C'est de la loi morale de la *charia* dont parle ce Traité : c'est elle qui nous occupe ici.

Il nous reste un terme à présenter, et non des moindres, spécifique au lexique du *Livre de la Guérison* et associé, également, à la *charia* : la notion de « voie royale » (*jâdda*). Mais auparavant, revenons à un terme qui semble plus connu, même s'il ne l'est pas toujours : la notion de *jihâd* de la *charia*.

LE GRAND ET LE PETIT *JIHÂD* DE LA *CHARIA*

Force est de constater qu'aujourd'hui, les mots *jihâd* et *charia* sont abondamment cités dans les médias. C'est pourquoi, il nous arrive le plus souvent de les écrire de la sorte : *jihad* et *charia*. Quand nous appliquons les règles de translittération de l'arabe, nous les notons : *jihâd* et *sharî'a*. Les gens croient les connaître – ou croient en connaître le sens. Dans l'esprit du grand public, le terme *jihâd* renvoie à la guerre sainte et le terme *charia* à la loi islamique, à la loi musulmane. Il nous semble nécessaire de rappeler ce qui semble peut-être moins bien connu. Ce point méconnu porte sur les deux sens du mot *jihâd*. Beaucoup ignorent qu'il existe en islam non pas un, mais deux sens au mot *jihâd*. Il existe ce qu'il est convenu d'appeler le « grand » et le « petit » *jihâd*. Le petit *jihâd* désigne la guerre sainte contre les ennemis extérieurs et le grand *jihâd*, la guerre interne contre les ennemis intérieurs que sont nos passions et notre ego. Et la distinction ne s'arrête pas là ! Car il existe deux façons de comprendre la « guerre interne » du « grand » *jihâd* : au sens

282 Au temps des conquêtes (*futuhât*), cf. *infra* et *supra*.

mystique, ou au sens moral. Si le grand *jihâd* est le plus méconnu, il existe néanmoins une littérature assez abondante sur son acceptation mystique : la littérature sur le soufisme. En revanche, comme nous le disions en introduction, il existe très peu de littérature au sujet du *jihâd* de l'intériorité, au sens moral. Le *Livre de la Guérison* est, à notre connaissance, le premier ouvrage consacré au grand *jihâd* de la *charia* le combat sur soi selon les règles de loi morale divine et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*).

Le *jihâd al-nafs* ou le combat dans l'âme des grands ancêtres

L'un des moyens mnémotechniques pour se rappeler ce qui, entre la guerre sainte, en extériorité, menée contre les ennemis extérieurs à l'islam, ou la guerre interne, menée en intériorité contre les ennemis intérieurs que sont nos passions et notre ego, renvoie au grand ou au petit *jihâd*, consiste à penser aux « grands » ancêtres : les Compagnons du Prophète. Le grand *jihâd* est le combat des grands ancêtres dans la lutte contre leur ego et les vices faisant obstacle au bon comportement, autrement dit, le grand *jihâd* est le devoir moral porté à l'intériorité. Ainsi, le *jihâd al-nafs* du devoir moral porté à l'intériorité renvoie à l'intériorité de la *charia*. Le combat dans l'âme, dans ce Traité, se mène en trois étapes : les trois stations de la soumission, de la foi et de l'excellence du comportement – en arabe, la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*). Ces trois étapes ont chacune leur « voie royale ».

LA VOIE ROYALE (*JÂDDA*) DE LA *CHARIA*

Voici comment *Livre de la Guérison* parle de la « voie royale de la *charia* »[283] :

> **Le combat de la piété est la voie royale (*jâdda*) de la *charia* [dont l'objectif est le salut de l'âme.] Le combat de la piété est l'arène où le cavalier de l'âme entraine sa monture à la course au salut.** De même, [comme la *charia*, le soufisme a sa voie royale :] le combat de la levée du voile est la voie royale du soufisme, dont l'objectif est la vision surnaturelle ouvrant les portes du bonheur éternel et des degrés les plus élevés du paradis. Enfin, la voie royale du *Coran* et de la prophétie est le combat de la droiture [dont l'objectif est l'excellence du comportement]. Les deux combats de la piété et de la droiture ont été clairement établis **et rendus explicites par le Législateur, qui a permis de s'exprimer clairement à leur sujet (*al-bayân*)[284]** ; d'ailleurs, nombreux sont ceux habilités à les transmettre et à les commenter.

Le terme arabe *al-bayân* désigne le fait de s'exprimer clairement[285] : il est appliqué dans l'extrait ci-dessus aux deux combats de la piété et de la droiture en ce qu'il est possible d'en faire l'objet d'un enseignement, de les transmettre et de les commenter –

283 [32b] Nous soulignons.

284 Cf. *Coran* (**55**, 4)

285 *Coran* (**55**, 4)

contrairement au combat de la levée du voile qui relève d'une relation exclusive de maître à élève, en présentiel et par un canal de communication bien spécifique par le biais de la sensibilité mystique, intransmissible, et dont il est impossible de parler par les moyens du langage. En effet, la grande différence sur laquelle l'auteur revient de façon récurrente dans le *Livre de la Guérison* entre les combats à mener, et donc entre les voies royales à emprunter, tient à la possibilité, ou non, de s'exprimer clairement (*al-bayân*) à leur sujet. Nous en reparlerons, car il s'agit d'un élément essentiel par rapport à la façon dont l'homme a pour devoir de s'occuper de son intériorité au titre de la charge de l'*amâna*.

Pour l'instant, revenons au concept de « voie royale », dans le lexique moral du *Livre de la Guérison*, que nous mettons en évidence dans nos travaux.

Ce que signifie la « voie royale de la *charia* » n'est vraiment traité qu'au début du trente-troisième feuillet du manuscrit de Princeton (sur quarante-quatre au total pour ce Traité) soit dans le dernier quart du livre. Mais Ibn Khaldûn lui a réservé une place de choix : par elle, il ouvre la toute première décision rendue sur la base de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*), l'équivalent de la toute première *fatwa* morale de l'histoire, même si nous n'aimons pas le terme *fatwa* puisqu'il n'est utilisé que dans le cadre du droit (*fiqh*) de la *charia*. Nous ne l'employons ici que pour donner un point de repère connu capable d'en évaluer l'importance.

Le terme *jâdda* en arabe moderne désigne une avenue. En arabe classique, selon Dozy, la forme III de *jâdda* peut « s'entendre de plus d'une manière ». Nous traduisons *jâdda* par « voie royale » : c'est la voie royale du combat de la piété, qui est la voie royale de la *charia*. « Le combat de la piété est la voie royale de la *charia* », dont l'objectif est le salut de l'âme. L'auteur file ensuite la métaphore hippique et à l'image de voie royale, il associe une arène, où s'entrainent le cavalier et sa monture. Comme le cheval suit un régime particulier en centre équestre et en hippodrome, de même, l'homme moral engagé dans le combat de la piété fait suivre à l'âme un régime particulier afin de la conduire au salut : « Le combat de la piété est l'arène où le cavalier de l'âme entraine sa monture à la course au salut ». Le cavalier dont il est question est le *mukallaf*, l'homme moral, car le combat de la piété, qui se mène sous l'égide de la conscience morale, appartient au devoir moral de tout-un-chacun, à la seule condition que celui-ci ait reconnue l'existence de sa conscience morale et ait décidé d'en faire usage de la façon qui convient à Dieu. C'est ainsi qu'il devient l'homme assumant ses responsabilités, l'homme en tant que sujet, conscient du « soi » de l'unicité de son être (*nafs*).

La voie royale de la *charia* concerne tout-un-chacun, selon ses capacités et sa personnalité – dans son unicité – selon l'injonction coranique : « Tu n'es responsable que de toi-même » ou encore : « Nous n'imposons à chacun que selon ses capacités » ou

encore : « Nul ne portera le fardeau (ou la charge) d'un autre ». Le « fardeau » ou la « charge » dont il est question est la « charge » dont il est impossible de se « charger » ou de se « décharger » au sens de la « charge » morale *amâna* de la responsabilité morale, selon l'exégèse coranique de notre auteur dans ce Traité.

Mais il n'existe pas que la voie royale de la *charia* dans laquelle l'homme moral a pour devoir de s'engager en menant le combat de la piété pour espérer atteindre le salut. Il est important de noter que la *charia* n'est pas la seule à posséder sa voie royale – et là est peut-être le trait le plus éclairant de la pensée de notre auteur ! Outre le combat de la piété qui est donc la voie royale de la *charia*, les deux autres combats étudiés par notre auteur, sont le combat de la droiture et le combat de la levée du voile, et ils servent eux aussi, et chacun séparément, de voie royale à deux autres types d'entrainement de l'âme. **Or, chaque entrainement a ses spécificités, et on ne peut pas les mélanger !**

Les prophètes (mais aussi les justes et les saints) ont également leur voie royale à emprunter, **le combat de la droiture, qui consiste à se conformer parfaitement au *Coran* et à la prophétie afin d'atteindre l'excellence du comportement** au point d'être vu comme « le *Coran* en marche » selon l'exemple du Prophète dans une tradition rapportée dans le *Livre de la Guérison*.

Quant au combat de la levée du voile, il incarne la voie royale du soufisme à suivre par les adeptes qui recherche le dévoilement et la vision de la Face de Dieu dès ce monde – gage, selon eux, des plus hauts degrés au paradis.

Avant d'étudier ce que recouvrent les combats que notre auteur appelle indifféremment « combats » ou « stations » pour les stations de la foi (ou combat de la piété) et de l'excellence du comportement (ou combat de la droiture), il convient d'en ajouter un troisième – qu'il n'appelle jamais « combat », mais uniquement « station » parce que c'est l'étape « zéro » du combat dans l'âme : la station de la soumission (*islâm*).

Les stations de la soumission, de la foi et de l'excellence du comportement forment ce que notre auteur appelle les trois étapes du combat dans l'âme – autrement dit la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) dont il nous parle d'une façon totalement inédite ! Et il se livre à une analyse tout aussi inédite des combats du soufisme.

LES TROIS ÉTAPES ET LES DEUX VOIES DU SOUFISME, RÉSULTAT DES TRAVAUX DE RECHERCHE D'IBN KHALDÛN – COMPARÉS AUX TROIS STATIONS DE LA LOI MORALE

L'idée de cheminement en trois « étapes », dans le combat dans l'âme du soufisme, se retrouve dans celui de *charia*, avec le même nombre (trois) – mais ces étapes désignent une démarche bien différente, dans l'un et l'autre cas ***et surtout, elles ne se correspondent pas totalement !*** **Si l'auteur établit que les combats de la piété et de la**

droiture du soufisme correspondent aux stations de la foi et de l'excellence du comportement, c'est à la condition de s'en tenir à ce qu'il appelle l'une des *« deux voies » du soufisme.* Car le troisième combat du soufisme, le combat de la levée du voile, pour lui, n'a aucune équivalence dans la *charia* : il lui est hétérodoxe.

La singularité des travaux de recherche de l'auteur sur le soufisme lui permet de synthétiser la démarche soufie en trois combats et en deux voies – l'expression « les deux voies du soufisme » lui étant propre ! Elle vient d'ailleurs appuyer la disqualification du titre forgé *La Voie et la Loi*, où le soufisme est désigné par la Voie, avec un V majuscule, considérant que le soufisme incarne une seule et unique voie. Or, dans la pensée d'Ibn Khaldûn dans le *Livre de la Guérison*, ce n'est pas de la Voie du soufisme, au singulier, mais des « deux voies » du soufisme, au pluriel (ou plus exactement, au « duel »)[286], dont il est question. En effet, dans la grammaire arabe, le pluriel commence à partir de trois. Pour deux, il existe une déclinaison grammaticale spécifique appelée « duel ». C'est au duel que notre auteur parle des « deux voies » du soufisme – une expression au duel, donc, qui n'aura pas pu échapper au traducteur de *La Voie et la Loi*. Et pourtant, celui-ci a forgé un titre manifestement en contresens avec la pensée du livre qu'il traduit !

L**es trois étapes du soufisme** sont :

- **Le combat de la piété**, avec lequel l'auteur établit certaines équivalences sous certaines conditions avec **la station de la soumission (*islâm*)**
- **Le combat de la droiture**, avec lequel l'auteur établit certaines équivalences sous certaines conditions avec **la station de la foi (*imân*)**
- **Le combat de la levée du voile**, sans équivalence avec quoi que ce soit dans la *charia*, et que l'auteur déclare **hétérodoxe**.

Quant aux **deux voies du soufisme,** il s'agit de :

- La voie que l'auteur semble identifier à la voie du *jihâd an-nafs* de la *charia*, dont il dit qu'il s'agit de **la signification première du terme *taṣawwuf* qui était à l'origine le synonyme de *fiqh al-bâṭin*** ;
- La voie nouvelle qui a pris l'ascendant sur la signification du soufisme, **marqué par le combat de la levée du voile au point que désormais « le soufisme ne serait rien sans lui ».**

Ces trois étapes et ces deux voies du soufisme appellent plusieurs remarques de notre part :

---

286 Le duel est un cas spécifique de la grammaire arabe, pour « deux ».

- Pour ne pas confondre entre les deux voies, l'auteur considère que la seconde est devenue « le tout » du soufisme, et il applique désormais le terme « soufisme » uniquement à la seconde voie ;
- Cela revient à considérer que le soufisme n'est plus qu'une voie unique, à l'objectif mystique, hétérodoxe – mais avec un avantage considérable qui consiste à ne pas disqualifier toute la littérature soufie car les livres sur le soufisme qui parlent de la première voie sont conservés (avec réserves), même si la seconde est disqualifiée ;
- Les équivalences entre les combats du soufisme et les stations du *jihâd al-nafs* de la *charia* sont purement formelles et n'ont pour nous que ce seul avantage : pouvoir utiliser la littérature soufie sur les deux premiers combats de la première voie car sinon, la littérature morale sur la *charia* serait bien pauvre !
- La notion de « voie royale » que notre auteur ajoute en fin d'ouvrage lui permet de corriger en pratique ces équivalences. En effet, le combat de la piété qui équivaut à la station de la foi est « la voie royale » de la *charia*, et l'objectif de l'homme moral ; et le combat de la droiture, qui est la « voie royale » du *Coran* et de la prophétie, équivaut à la station de l'excellence du comportement (*iḥsân*) qui est l'objectif des prophètes et dans une moindre mesure, des saints et des justes.

La notion de « voie royale » démontre bien l'impossibilité de réaliser l'équivalence de la voie originelle du soufisme avec celle du *jihâd al-nafs* de la *charia*, autrement que de façon purement formelle et dans le seul but, selon nous, de pouvoir en utiliser la littérature afin d'aider l'homme moral par un soutien livresque autre que le livre même qu'il en train de composer : le *Livre de la Guérison*.

Cette équivalence ne porte pas seulement sur le combat de la piété, mais aussi sur le combat de la droiture ; or, si l'adepte du soufisme au sens de la voie initiale, se donne comme objectif non seulement le combat de la piété, mais aussi celui de la droiture, cela revient à se donner comme objectif d'atteindre le niveau des saints et de justes – voire celui des prophètes !

Une ambition déraisonnable et hétérodoxe que vient confirmer la création du combat de la levée du voile, qui prétend même arriver à « dépasser » le niveau des prophètes ! **Une prétention** que confirme également l'absence de prise en considération de l'étape zéro où se trouve pourtant tout musulman, au départ : la station de la soumission (*islâm*), dont le soufisme ne fait pas état !

Ibn Khaldûn, dans ce Traité, a recours à la symbolique du cercle – ou, plus exactement, de la sphère – pour en faire, non plus le symbole de l'ésotérisme du soufisme, mais le symbole de la droiture du bon comportement, qui incarne à ses yeux la caractéristique propre à la loi morale musulmane et à la morale du juste milieu. Nous avons déjà signalé que ce passage a été retravaillé dans le manuscrit que nous retraduisons, dans le sens de la l'exigence du moyen terme et du juste milieu que symbolise le centre de la sphère polie – à l'image de l'œil ou du miroir sphérique qui n'est stigmate qu'en son centre, ainsi que nous l'avons vu. Cette métaphore illustre également l'unicité à travers le rayon de valeur unique qui caractérise la sphère.

L'exigence du moyen terme et du juste milieu

La recherche du « moyen terme » s'inscrit dans la recherche du « juste milieu » et du point d'équilibre que l'auteur illustre par la métaphore de la sphère dans le *Livre de la Guérison*. Il **en va de déterminer la juste et l'unique valeur du rayon d'action** qui viendra contrebalancer, en chaque action, les deux options inverses que sont les deux extrêmes qui consistent, pour chaque trait, à désirer « le nier ou l'affirmer ». La pensée oscille en permanence entre ces deux tendances extrêmes qu'elle doit arriver à contrebalancer dans les bonnes proportions en réalisant ce qui est « juste et droit »[287] :

> La ligne directrice de la pratique du « combat de la droiture » consiste à s'opposer à la jouissance excessive et à prendre le contrepied des appétits luxuriants et de tout ce qui tente de s'imposer trop fortement à l'âme, en chaque trait de personnalité, ainsi que nous l'avons vu. Le but est de se stabiliser dans la droiture et le juste milieu **en faisant tomber toute passion et inclination excessive de chaque trait saillant de la personnalité**, afin qu'elles ne prennent jamais le dessus, **comme une montagne peut se gravir par n'importe lequel de ses deux versants, sans jamais atteindre le sommet. C'est ainsi que plus rien n'a vraiment d'importance, l'acte ou l'abstinence, à partir du moment où l'on reste en permanence dans le juste milieu**, avec pour objectif de rechercher la proximité de Dieu. Le Prophète a dit : « Mais quant à moi, je jeûne et je romps le jeûne, je me lève et je dors, et je prends femme. Celui donc qui ne veut pas de ma manière de faire n'est pas des miens. »
>
> **Que l'homme entraîne donc son âme au travail de l'effort sur soi de façon progressive, selon ce que son corps peut supporter, de crainte qu'il ne soit, comme l'a dit le Prophète : « pareil à celui qui, se coupant de la caravane, n'achève pas sa route ni ne garde sa monture.** » Il a dit encore : « L'œuvre que Dieu aime le plus **est celle qui dure le plus**. » [Et encore] : « Ne vous chargez que des tâches à la mesure de vos forces. »

287 [16b]

> Les paroles similaires abondent pour indiquer quelle est la bonne pratique de la droiture, le bon comportement à adopter **pour qu'elle s'ancre en l'âme, et que la moralité devienne conforme au *Coran*.** C'est par cette bonne pratique de la moralité que peut se suivre l'exemple du Prophète et que le rang des véridiques peut s'atteindre, le rang de ceux qui sont sur « **la voie droite**, la voie de ceux que Dieu a comblés de Ses bienfaits : les prophètes, les justes, les martyrs et les vertueux. Et quelle bonne compagnie est la leur ! »[288]

C'est en cette justesse et cette droiture que réside le « combat de la droiture ». Ce trait essentiel du *Livre de la Guérison* relatif au combat dans l'âme concernant « le moyen terme » signe la sagesse *hikma* coranique, dont font état bon nombre de versets dont « ceux qui lorsqu'ils dépensent ne sont ni prodigues ni avares mais se tiennent au juste milieu. »[289] De ce « moyen terme » Ibn Khaldûn dit dans la *Muqaddima* que Dieu en a fait également « une exigence naturelle de la pensée »[290] :

> La pensée se dirige vers l'objet recherché dont elle a perçu les deux extrêmes, et elle désire le nier ou l'affirmer**. Le moyen terme, qui réunit les deux extrêmes**, lui apparaît alors en moins de temps que l'éclair si l'objet est un ; **et elle poursuit sa recherche d'un autre moyen terme** si l'objet est multiple. Elle parvient ainsi à appréhender l'objet recherché. Voilà ce qu'il en est de la disposition naturelle de penser par laquelle l'homme se distingue des autres animaux […] cherche refuge dans l'espace de la disposition naturelle de penser qui est innée en toi. Laisse ton regard parcourir librement cet espace et permet à ton esprit d'y plonger sans gêne, conformément à ce que tu désires en obtenir […] **l'inspiration te permettra de trouver le moyen terme dont Dieu a fait une exigence naturelle de la pensée**.

Dans le *Livre de la Guérison*, le moyen terme n'est pas seulement une exigence naturelle de la pensée, mais l'exigence du bon comportement selon la loi morale.

Métaphore de la sphère

Pour illustrer l'exigence du moyen terme en chacun de nos actes, Ibn Khaldûn a recours a une série de deux métaphores[291] :

> La purification de l'âme conduit au dévoilement et à l'illumination des vérités. L'illumination des vérités est comparable à la réflexion des corps polis par rapport aux images qu'ils produisent. Or, l'accommodation au niveau des corps polis ne se produit pas de n'importe quelle façon. L'accommodation ne se réalise correctement **qu'à la condition que la surface polie soit de forme sphérique**. En effet, dans une sphère,

---

[288] *Coran* (**1**, 6-7) (**4**, 69)

[289] *Coran* (**25**, 67) L'expression arabe de ce verset (وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا) exprime l'idée de « contrebalancer » deux options (Dozy), de « juste quantité, juste mesure » ou encore de « ce qui est juste et droit » (K).

[290] *Ibid*., p. 1071. Nous soulignons.

[291] [16b] Nous soulignons.

les rayons allant du centre à la circonférence sont égaux entre eux : de ce fait **les images produites sont conformes à ce que les choses sont en elles-mêmes**, et non à la configuration de la surface qui les reçoit et qui les produirait alors de façon déformée, différente de ce qu'elles sont en réalité.

Il en va de même pour l'âme humaine. Si l'âme est régie par la droiture, et si, en conséquence, tous les actes qui en émanent **s'effectuent dans un rayon d'action de même unité et de valeur unique propre à chaque individu**, que ce soit pour ce qu'il fait ou pour ce qu'il s'abstient de faire, alors l'âme devient semblable à la surface d'une sphère réfléchissante qui produit des images sans déformation, conformes à ce que sont les choses ; les représentations des êtres créés et les vérités essentielles des choses que l'on cherche à connaître resplendissent en l'âme telles qu'elles sont, dans toute leur vérité. La perception est exacte et la science parfaite

Mais, si l'âme n'est pas dirigée par la droiture, le rayon d'action des actes qui en émanent, par action ou inaction, varie selon qu'ils tendent plutôt à se rapprocher, ou à s'éloigner de la valeur unique du rayon d'action propre à chacun à partir de son « centre » interne. Dès lors, l'âme devient semblable à la surface polie concave ou convexe rectangulaire ou carrée, **dont la qualité de perception n'est pas parfaite. De ce fait, les choses se réfléchissent en l'âme non pas selon ce qu'elles sont, mais selon ce qu'est l'âme, et lui deviennent source de fatigue et de frustration**.

Quand l'âme est régie par la droiture, « les vérités convergent en l'âme telles qu'elles sont en réalité sans subir d'altération ni de déformation ». L'illumination de ces vérités « est comparable à la réflexion des corps polis par rapport aux images qu'ils produisent ». Il s'agit là de la première métaphore qui évoque le cristallin de l'œil par le terme « accommodation » qui évoque la vision floue et déformée quand la cornée n'est pas parfaitement ronde. Mais il peut s'agir aussi de la comparaison avec un miroir : le miroir sphérique est astigmatique, c'est-à-dire que des rayons issus d'un même point source ne convergent pas. Il n'est stigmatique que pour son centre qui est sa propre image : cette métaphore pourrait évoquer les propriétés du « centre » de l'âme de l'homme qui est « sa propre image ». Quoi qu'il en soit la sphère et son centre incarnent ici non pas l'ésotérisme du soufisme, mais la droiture des actes dans une première métaphore sophistiquée sur les surfaces réfléchissantes courbes qui pourrait s'inspirer des calculs scientifiques sur l'optique – et l'on sait que les scientifiques arabes étaient à cette époque précurseurs en bien des domaines, dont l'optique : par exemple, comme nous l'avons déjà évoqué, l'œuvre d'Ibn al-Haytham surnommé Second Ptolémée[292]. La courbure de la sphère concave ou convexe retranscrit le jeu de miroirs du cristallin et de la cornée qui assurent à l'œil une vision parfaite, vision parfaite qui, pour l'âme, signifie la purification des visions

[292] Ould MOULAYE AHMED, *L'apport scientifique arabe à travers les grandes figures de l'époque classique*, Paris, Unesco, Histoire plurielle, 2004, préface du Professeur F. Sanagustin, p. 172.

déviantes et assure donc la droiture. L'autre métaphore associée est celle du rayon d'une sphère, dont la valeur est identique en tous points. Elle illustre le rayon d'action de la droiture, où les actes ne doivent jamais s'écarter des limites (*ḥudûd*).

E) Les cinq critères d'évaluation des actes au regard de la loi morale

Nous abordons **l'un des plus importants contresens** commis sur l'œuvre, après celui sur le caché et l'apparent de la loi – dont tous les deux découlent directement. Si les trois stations sont loin d'être connues par les musulmans eux-mêmes, c'est encore pire pour **les cinq critères d'évaluation des actes au regard de la *charia*, qui ne sont pas connus. On en reste habituellement à deux critères : l'interdit (*ḥarâm*) et ce qui est appelé le *ḥallal*, dont il ne s'agit pas, en réalité, d'un critère.** Si l'interdit (*ḥarâm*) compte bien parmi les cinq critères, **le *ḥallal*, à proprement parler, n'en fait pas partie**. Et à cela **s'ajoute une autre difficulté, qui complique encore la compréhension** et qui est liée, comme nous venons de dire, au premier contresens, celui sur l'expression qui signifie littéralement « Certes, dans la *charia*, il y a de l'apparent et du caché » *Inna-l-sharî'a ẓâhiran wa bâṭinan* et que nous traduisons par « **l'extériorité et l'intériorité de la *charia*** » et non par « l'aspect littéral et le sens ésotérique du texte de la *charia* » selon le contresens commis dans *La Voie et la Loi*, comme nous l'avons vu.

« L'extériorité » et « l'intériorité » de la *charia* renvoient aux deux types de règles de la loi divine : les règles du **droit** (***fiqh***) qui gouvernent les formes extérieures des actes (les gestes) et les règles de **la loi morale** (***fiqh al-bâṭin***) qui gouvernent l'intériorité du sujet qui agit autrement dit : ses intentions qui président à ses aces et leur donnent toute leur valeur selon la tradition dont ce Traité donne l'exégèse : « Certes, les actes [ne valent et/ou ne vaudront] que par les intentions ». Or, quand on ne se cantonne pas à l'opposition simpliste et réductrice « *ḥalal* / *ḥâram* », autrement dit : quand les cinq critères d'évaluation des actes au regard de la loi divine sont connus, c'est le plus souvent au regard de l'une des parties seulement de la *charia* : l'angle légal du *fiqh*, le droit et sa jurisprudence, qui, nous l'avons vu, évalue les formes extérieures des actes, autrement dit les gestes. En conséquence, sous l'angle du droit (*fiqh* de la *charia*), les cinq critères d'évaluation des actes servent à évaluer les actes du point de vue des formes extérieures. Pour cette raison, du point de vue du droit, un acte est évalué par ***un seul critère*.** En effet, les gestes, jugés de l'extérieur, n'ouvrent pas à interprétation. En revanche, du point de vue de l'autre partie de la loi divine, ce ne sont plus les formes extérieures qui sont évaluées, mais l'intériorité, autrement dit les intentions. Et comme les intentions varient selon le contexte et selon les individus**,** un même acte peut être évalué ***par plusieurs critères***.

Ainsi, un acte correspond à un critère, au regard du droit, car les formes extérieures étant ce qu'elles sont, il ne peut en être autrement que ce que l'on en voit de l'extérieur. Au regard de la loi morale, en revanche, un même acte peut être évalué par plusieurs critères selon les circonstances où les intentions varient selon ce qu'en ressent l'individu concerné ***par rapport à ce qui le trouble sur un sujet donné***. Par exemple, rechercher l'origine de la viande dite *ḥallal* est une obligation morale mais certains se contenteront de lire une étiquette et d'autres, pour apaiser le trouble de leur conscience, pousseront plus loin leurs investigations. Ou encore, manger du porc est interdit (*ḥarâm*). Certains se contenteront de repousser dans leur assiette les morceaux de porc qui s'y trouvent pour manger le reste, et d'autres refuseront de toucher à l'assiette entière car tout ce qu'elle contient a été en contact avec le porc. On commence à se rendre compte du terrain très glissant dans lequel on entre puisque tout est en réalité question de trouble de l'âme que seul le sujet concerné peut évaluer « en dépit de toutes les consultations juridiques » sur la base du *fiqh* qu'on pourra lui donner. Pour reprendre l'exemple un peu caricatural de la viande *ḥallal* et du porc, tout ce que pourront dire les oulémas sur la base du droit (*fiqh*) est que manger *ḥallal* est obligatoire et que le porc est interdit (*ḥarâm*). Mais ensuite, c'est à chacun de se débrouiller avec lui-même et avec sa conscience par rapport à ce qui le trouble, ou pas.

C'est donc là où intervient le *Livre de la Guérison*. Après cette première approche, entrons dans le détail de ces cinq critères.

Un silence quasi-général des éditeurs et des traducteurs sur ces critères

Ainsi que nous venons de les présenter rapidement, on voit que le sujet des cinq critères d'évaluation des actes au regard de la *charia* est loin d'être facile. **Cela mériterait au moins quelques mots d'explication. Une petite note aurait été la bienvenue. Or, ce n'est pas le cas**. Dans *La Voie et la Loi*, René Pérez ne se donne même pas la peine de leur accorder une note de traduction en faisant « comme si » tout était parfaitement limpide, à leur sujet. L'éditeur Ben Tawit se contente d'une petite ligne qui les définit par [293] **: « l'obligatoire », « l'interdit », le « surérogatoire », le « déconseillé » et le « permis »**

La définition des cinq critères d'évaluation des actes au regard de la *charia*

Le plus souvent, les cinq critères sont appliqués sous l'angle du *fiqh*, le droit musulman, ce qui n'a rien d'étonnant puisque ce dernier a fini par prendre toute la place, au détriment de l'autre moitié de la loi musulmane, la loi morale (le *fiqh al-bâṭin*).

Ces cinq critères sont appelés dans le *Livre de la Guérison* : *al-aḥkâm al-khamsa al-sharî'a* : (الأحكام الخمسة الشرعية). On les trouve aussi parfois sous l'appellation

293 (الأحكام الخمسة الشرعية هي : الوجوب والمحرمة والاباحة والمندوب والكراهة)

al-aḥkâm al-taklîfiya **(الأحكام التكليفية) ou encore *al-aḥkâm al-taklîf* (أحكام التكليف)** ce qui, pris sous l'angle moral du *fiqh al-bâṭin* où le ***mukallaf*** est l'homme moral et ***taklîf*** la responsabilité morale, **rejoint l'angle choisi par Ibn Khaldûn de leur application selon la loi morale, autrement dit selon la nature des intentions.** Ces cinq critères sont :

- **l'obligatoire :** *al-wâjib* (الواجب) *al-wujûb* (الوجوب) ;
- le **déconseillé :** *al-karâhat* (الكراهة) *al-makrûh* (المكروه) ;
- le **permis** ou l'**autorisé :** *al-'ibâḥa* (الإباحة) *al-mubâḥ* (المباح) ;
- **l'interdit** : *al-ḥarâm* (الحرام) *al-muḥarama* (المحرمة) *al-maḥẓûr* ;
- le **surérogatoire :** *al-mustaḥab* (المستحب) *al-mandûb* (المندوب) *al-nâfila*.

Appliquer ces cinq critères comme un outil de classement juridique des rites et des pratiques religieuses, est l'angle choisi par la plupart des auteurs qui se basent sur le droit (*fiqh*). **Ce n'est pas l'angle de notre auteur dans le *Livre de la Guérison***. En effet, les cinq critères vus sous l'angle légal du droit (*fiqh*) sont bien loin de livrer toute leur portée morale que leur donne la loi morale (*fiqh al-bâṭin*). Ibn Khaldûn, **au lieu d'attribuer à un acte un seul critère, le passe au crible des cinq critères selon la nature de l'intention**.

Passer de l'angle juridique à l'angle moral, c'est examiner ces critères non pas du point de vue légal, mais moral, ce qui est bien le sens de la racine du *mukallaf* en tant qu'homme vertueux soucieux de parfaire sa vertu, incarné par excellence par le « *Sâ'il* » du titre. Pour ce faire, il s'agit, non plus seulement de voir les rites de l'extérieur, dans l'apparent du geste qui les fait, mais aussi et surtout de l'intérieur, **au niveau caché de l'intention qui les anime – et ainsi, l'acte pourra être vu comme réellement accompli**. Ce déplacement de point de vue incarne la « guérison » « lumière sur lumière »[294] au sens coranique[295], **de la lumière de l'intention qui anime le geste sur la lumière du geste qui renforce l'intention au sens moral** de la « charge » de l'*amâna*, sens moral du dépôt de la responsabilité morale suivant le sens du verset du *Coran*[296] sur lequel l'auteur se base.

L'homme est « ce malheureux » dans ce Traité parce qu'il ne se rend pas répercutions immenses de sa décision sur la destinée de l'humanité. Dans le verset dont Ibn Khaldûn donne l'exégèse dans ce Traité, où il assimile ensuite l'*amâna* au bienfait divin, l'appareil de l'âme en « charge » de la responsabilité morale, on voit que « les cieux et les

---

[294] *Coran* (**24**, 35) L'expression est extraite du verset : « Dieu est la Lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est semblable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un (récipient de) cristal et celui-ci ressemble à un astre de grand éclat ; son combustible vient d'un arbre béni : un olivier ni oriental ni occidental dont l'huile semble éclairer sans même que le feu la touche. **Lumière sur lumière**. Dieu guide vers Sa lumière qui Il veut. Dieu propose aux hommes des paraboles et Dieu est Omniscient. »

[295] Sourate 24 La Lumière (*al-Nour*)

[296] Sourate 33 Les Coalisés (*al-Aḥzab*)

montagnes » ont refusé la proposition que Dieu leur a faite de porter la charge l'*amâna*, par crainte certainement de la responsabilité immense que cela représente. Cette responsabilité est plus écrasante encore que ce que les montagnes et les cieux peuvent supporter, comme le suggère la métaphore du verset : en français, c'est l'image du « ciel qui lui tombe sur la tête », ou d'un effort « à déplacer les montagnes » à accomplir, par l'homme moral du fait de cette charge. La charge que le ciel et les montagnes ont refusé de porter, autrement dit : la responsabilité qu'ils ont refusé de prendre parce qu'ils se sentaient incapables de l'honorer, l'homme l'a acceptée et ce faisant, il est devenu « ce malheureux », « injuste envers lui-même » et « très ignorant » des conséquences immenses que cela implique pour lui en termes d'ascèse morale. Le port de la responsabilité morale, nous l'avons vu, s'entend également au sens d'autres versets du *Coran*[297] : « Tu n'es responsable que de ta propre âme »[298] ou[299] : « Nous n'imposons de charge à chaque âme que selon sa capacité ».

Ainsi, les cinq critères d'évaluation des actes au sens de la loi morale de la *charia* (*fiqh al-bâṭin*) sont une aide apportée à l'homme moral pour assumer la charge de l'*amâna*. Cela n'a pas été compris dans *La Voie et la Loi*, où le traducteur avoue lui-même avoir eu des difficultés à comprendre le texte sur ces cinq critères[300] :

> « Ce paragraphe particulièrement est difficile à traduire à force de concision ; **il nous a été impossible de le comprendre (sic !) […] notre traduction est proposée « sous réserves (sic !)**… »

Cette incompréhension des cinq critères ne l'empêche pas de s'en prévaloir pour venir étayer sa thèse selon laquelle Ibn Khaldûn souhaiterait « faire entrer dans la *charia* » tous les aspects du soufisme et ce, sous prétexte que ces différents aspects peuvent « entrer dans » ces critères[301]… Mais ce n'est pas le sens du texte.

Règles d'application des critères d'évaluation des actes au regard de la loi morale

L'usage le plus courant de ces cinq critères d'application, se fait au sens du droit (*fiqh*). Or, leur application dans le *Livre de la Guérison* se fait au sens de la loi morale (*fiqh*

---

[297] Sourate 4 Les femmes (*Al-Nisa'a*)

[298] { لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ } Coran (4 :84)

[299] Sourate 23 Les Croyants (*al-Mu'minûne*)

[300] *Ibid*., p. 286 note 209

[301] « Le shaykh est en mesure de discerner comment les cinq qualifications s'appliquent à cette Voie particulière. Ainsi, c'est la totalité de l'expérience soufie jusque dans ses aspects les plus étrangers à la logique juridique qu'Ibn Khaldûn ramène dans le domaine du *fiqh* » (*La Voie et la Loi*, *ibid*., p. 79. Or, qu'une chose soit évaluée par ces cinq critères ne signifie nullement que cette chose soit licite ! Comme le dit Ibn Khaldûn dans le chapitre en double dans ses deux *Livres* et qui signe selon nous la paternité du *Shifâ'* : « En outre, toutes les sciences que le Législateur a déclarées illicites n'en existent pas moins pour autant. En effet, **il est établi que la magie existe, bien qu'elle soit interdite** » [27b]

al-bâṭin). Dans le droit (*fiqh*), les savants identifient des sources, et des critères spécifiques, qu'il ne faut pas confondre avec ce dont nous sommes en train de parler, car ils en restent, bien évidemment, au droit (puisqu'ils en sont les sources et les critères propres) ! Autrement dit : ils en restent au jugement d'autrui, à ce qu'il est possible d'en observer, de l'extérieur, par les gestes et les formes extérieures ; ils en restent à ce qu'une assemblée de savants peut débattre en se fiant aux signes extérieurs. En revanche, de ce qui est du ressort de la loi morale, personne d'autre que l'intéressé lui-même ne peut en débattre, en son âme et conscience, selon ce qui trouble son âme et dont il doit déterminer comment agir pour l'apaiser, et ce, « en dépit de toutes les consultations juridiques » qu'il peut obtenir par des oulémas sur la base du droit (*fiqh*).

Exemple du pèlerinage à La Mecque et le jeûne du mois de Ramadan

Selon le droit (*fiqh*) : parmi les cinq piliers « obligatoires » de l'islam, l'un est soumis à conditions et devient donc « interdit » à la personne qui ne remplit pas ces conditions : il s'agit du pèlerinage à la Mecque. Il devient interdit de se rendre en pèlerinage à la Mecque (et donc de pratiquer l'un des cinq piliers de l'islam dont le pèlerinage fait partie[302]) à une personne qui serait incapable d'en assumer les frais et qui a charge de famille, car cela se ferait au détriment de la vie des siens. Ou qui est malade et dont l'état de santé le rendrait incapable de s'y rendre – au point que cela se fasse au détriment de sa propre vie.

Selon la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) : Les cinq piliers ont eux-mêmes des piliers dont l'intention est le premier. Par exemple, le pèlerinage commence par l'intention et est considéré nul si celle-ci n'a pas été formulée par le pèlerin avant de commencer, même si celui-ci suit ensuite tous les rites prescrits aux membres du corps (tourner sept fois autour de la Kaaba, etc…). De même pour le jeûne du mois de Ramadan : si l'intention n'a pas été formulée, le jeûne est nul et non avenu, même si la personne le suit correctement par les formes extérieures (en s'abstenant de manger et de boire etc.)

La hiérarchie morale de l'intériorité

Ces cinq critères sont d'importance inégale.

Du point de vue du droit (*fiqh*) ces cinq critères sont d'importance inégale dans l'ordre de préséance pour les accomplir : par exemple, la prière « surérogatoire » obéit à des règles de préséance envers la prière **« obligatoire », qui passe en premier**. Si l'heure de la prière « obligatoire » a sonné, **c'est elle qui faut accomplir en premier**, et non pas la

[302] Les quatre autres piliers de l'islam (hormis le pèlerinage à la Mecque qui est le cinquième) sont : l'attestation de foi, les cinq prières quotidiennes, l'aumône et le jeûne du mois de Ramadan.

prière surérogatoire. **L'obligatoire est prioritaire** : les critères recentrent les actes sur ceux qui sont à accomplir en priorité de façon obligatoire au regard du droit (*fiqh*).

Du point de vue de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) ces cinq critères sont une aide apportée à l'homme moral pour structurer son intériorité selon ce qui compte le plus pour lui : c'est la valeur morale de ces critères qui est prise en compte pour permettre **la hiérarchie morale intérieure de l'être**, indispensable à son plein épanouissement selon l'ordonnancement du monde intérieur de l'être qui répond à l'ordonnancement du monde extérieur conforme à l'Ordre divin.

Chez Ibn Khaldûn**,** la hiérarchie intérieure des priorités est indispensable à la quête de vérité. La notion de hiérarchie, de degré, de niveaux, de dimensions qui caractérise l'esprit de finesse khaldounien se retrouve partout : dans les « niveaux de compréhension du discours » menant au plus près de la dimension divine, dans les « niveaux d'humanité » susceptibles d'accéder à l'enchainement des causes et à l'ordonnancement de l'univers, dans les niveaux de foi permettant de passer de la déclaration verbale à la disposition permanente, dans la façon de percevoir la vérité… Les cinq critères sont une aide en tout cela, venant rappeler au sujet qui agit que l'obligatoire est prioritaire au regard de la *charia*, que ce soit au niveau du doit ou de la loi morale. L'obligatoire est prioritaire, au regard de la loi morale, signifie que l'individu doit se recentrer sur ses priorités, sur ce qui lui est essentiel (et donc « obligatoire ») pour soigner ce qui trouble son âme.

Les deux remèdes à la guérison

L'importance de ces cinq critères est grande, car ils incarnent une partie du remède à la guérison que l'auteur applique selon sa méthode en deux parties qui correspondent aux deux grandes Parties que nous avons identifiées dans le plan que nous avons revu du *Livre de la Guérison* : **purifier, puis soigner**. **Dans la Partie I, Ibn Khaldûn pose les définitions et les prémisses à la guérison** qui permettent de purifier le terrain en discernant le vrai du faux. C'est ainsi qu'il distingue ce qui doit être écarté de ce qui doit être suivi : **la loi morale**. **Puis, dans la Partie II, après avoir nettoyé la plaie ouverte, il la panse avec les remèdes censées la soigner en apaisant ce qui la trouble**. Ce sont les réponses concrètes sur la façon d'appliquer la loi morale à laquelle appartient **la bonne application des cinq critères d'évaluation des actes** – ainsi que la constitution d'un corpus de littérature morale et de jurisprudence morale, comme nous allons le voir.

F) La constitution d'un corpus moral sur le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*)

La raison d'être des huit cas débattus en fin d'ouvrage n'avait pas encore été identifiée comme la constitution d'un corpus de jurisprudence morale sur la loi morale (*fiqh al-bâṭin*). L'insistance que met Ibn Khaldûn sur certaines œuvres du soufisme n'a pas été identifiée, non plus, comme la constitution d'un corpus moral sur le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*). Un aspect de la « guérison » de ce Traité peut donc être vu comme le remède à l'extrême rareté de la littérature morale selon une vision purement islamique de la morale, en mettant lui-même la main à la pâte par la création du corpus des huit cas de jurisprudence selon la loi morale divine, et en se livrant à une sorte de tour de passe-passe où d'un tour de main, il réhabilite une grande partie de la littérature soufie érigée en littérature morale de la *charia*, sur la base d'arguments auxquels les soufis eux-mêmes n'ont pas pensé !

L'EXTRÊME RARETÉ DE LA LITTÉRATURE MORALE SUR LE COMBAT DANS L'ÂME

L'extrême rareté de la littérature purement morale sur le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) s'explique par le fait que les auteurs qui se sont exprimés sur la morale ont tendance à être rangés dans la mouvance du soufisme – y compris pour ceux qui sont considérés comme les plus « modérés » d'entre eux, dont Muḥasîbî, qu'Ibn Khaldûn cite en référence de la loi morale dans ce Traité.

La tendance générale chez les islamologues consiste à relier au soufisme tout ce qui se rapporte à l'effort sur soi du « combat dans l'âme », une tendance qui perdure jusqu'à nos jours ! Une tendance qui ne s'est pas démentie envers la façon de considérer ce Traité lui-même, puisque ce livre, dont l'objectif consiste précisément à s'écarter de la voie du soufisme qu'il juge hétérodoxe, est rangé, malgré lui, de force, dans cette voie par rapport à ce qui est dit de lui – du moins, jusqu'à ce jour.

Le premier traité en islam sur le combat dans l'âme selon la loi morale

Nous n'avons pas trouvé d'équivalent du *Livre de la Guérison* en matière de littérature sur le combat dans l'âme, ce qui nous fait le qualifier de « premier traité » sur le sujet – une audace que nous tempérons par une indication qui se trouve être, quant à elle, indubitable (et pour cause, puisque que c'est dans ce livre même qu'elle est mise en évidence) : « selon la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) ». **Le *Livre de la Guérison* apparaît comme le premier traité, en islam, sur le combat dans l'âme selon la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*).**

Une œuvre unique dans l'histoire des idées

L'exégèse que réalise Ibn Khaldûn des trois stations de la loi musulmane selon la nature de l'intention est **inédite** – **ce qui lui confère un grand intérêt dans l'histoire des idées de la civilisation arabo-musulmane**. Le copiste érudit du manuscrit de Princeton ne s'y est pas trompé, lorsqu'il le fait ressortir dans sa page de présentation de l'œuvre. C'est elle qui, également, a attiré notre attention dès notre tout premier contact avec l'œuvre.

Même si une Thèse de philosophie a été réalisée sur cette œuvre à l'Université de l'Indiana, en 1989 (rééditée en 2017) par Yumna Adal-Özer[303], **le *Livre de la Guérison* n'est pas un ouvrage de métaphysique.** Son auteur, Ibn Khaldûn a parfois été qualifié de philosophe, même s'il s'est toujours défendu de partager les opinions de la *falsafa*, que ce soit dans la *Muqaddima* ou dans le *Livre de la Guérison*. Seul Platon a ses faveurs, qualifié de « plus grand sage de l'Antiquité », à l'identique dans les deux ouvrages, et de « plus grand des soufis de l'Antiquité » uniquement dans le *Livre de la Guérison*, ce qui signifie beaucoup sur ses intentions, ainsi que nous l'avons vu[304]. ***Nous sommes les seuls à relever cette même citation dans les deux ouvrages à l'appui d'une même idée.***

Malgré tout, l'ambition qu'affiche l'auteur n'est pas celle d'un philosophe cherchant à bâtir une théodicée comme l'a voulu Malebranche, par exemple, qui lui était un peu comparable, dans le monde chrétien et avec quelques siècles d'écart, **par les fonctions qu'il exerçait en tant qu'officier du culte et par la volonté de comprendre sa religion au sens de l'éthique qui s'en dégage**. Il partage l'avis que le dernier mot doit être donné à la loi divine et aux textes sacrés, en cas de conflit avec la réflexion issue de la raison humaine. Mais l'essentiel de la démarche est foncièrement différent. **La réflexion que mène l'auteur n'est pas une métaphysique** qui s'inclinerait quand elle atteindrait des limites où elle se verrait devenir en contradiction avec la loi divine. Le *Livre de la Guérison* met en avant la loi musulmane – et rien d'autre. L'auteur cherche à en réaliser meilleure exégèse possible. Même s'il manifeste un talent de réflexion hors pair, Ibn Khaldûn ne sort jamais du cadre qu'il a lui-même dépeint des limites de la raison humaine qui, dans la *Muqaddima*, est comparée à « une balance à peser l'or, pas les montagnes »[305]. Le geste que nous saluons, de placer chacun de nos actes et surtout les intentions qui les animent, sous l'œil de la conscience morale, est un geste qui nous semble résolument moderne et non conventionnel pour l'époque. **L'auteur cherche à dégager le ressort moral le plus rationnel possible, purifié de toute pensée magique.**

---

[303] *Ibid.*

[304] Au point que nous l'avons comparé à Augustin d'Hippone quand celui-ci croyait par endroit lire la Bible dans les livres de Platon cf. *infra*.

[305] Pléiade, *ibid.*, p. 893

Le *Livre de la Guérison* n'est pas une *fatwa* !

Les avis juridiques rendus selon le *fiqh* de la *charia* sont appelés des *fatwas*. Le traducteur **de *La Voie et la Loi* pense que le *Livre de la Guérison* en est une**[306] :

> *La Voie et la Loi* est **le fruit de l'actualité [de son époque].** Des circonstances précises amènent Ibn Khaldûn, auteur du célèbre *Discours sur l'Histoire universelle*, **à émettre cette *fatwa* (consultation et décision juridique)** singulière aux allures de traité. **Consacré à la question de Maître spirituel**, dont le rôle est remis en cause par les tenants intransigeants **d'une interprétation littérale de la Loi,** ce texte propose en fait une réflexion plus large et originale sur la signification et le développement du soufisme. **Il fournit un témoignage de poids sur les conflits qui agitaient l'Islam d'Occident en ce 14è siècle**.

Cette interprétation est **erronée** ! Il **ne s'agit pas d'une *fatwa***, non pas en raison des arguments donnés sur des questions de forme que revêtent habituellement les *fatwas* et qui rendraient celle-ci « singulière »[307], mais pour une autre raison, que nous mettons en évidence, et qui tient aux deux parties de la *charia* ! **Une *fatwa* est émise sur la base de l'une des deux parties de la *charia*, alors que le *Livre de la Guérison* traite de l'autre partie !** Il ne peut donc pas s'agir d'une *fatwa* puisqu'il ne porte ni sur les règles, ni sur la jurisprudence dont se servent les oulémas pour rendre des *fatwas*. Au contraire, il initie en quelque sorte la jurisprudence sur cette autre partie, le *fiqh al-bâṭin* : la loi morale.

Les huit avis constitutifs de la jurisprudence morale de la *charia*

En fin d'ouvrage apparaissent huit cas débattus à charge et à décharge dont personne n'a remarqué l'importance avant ce jour. Dans notre volonté de rendre de ce qui nous semble le vrai message de ce Traité et le véritable enjeu de ces huit cas, nous insistons sur l'ambition sous-évaluée d'Ibn Khaldûn de bâtir une jurisprudence morale de la loi divine (*fiqh al-bâṭin*) selon le véritable sens de cette expression, encore jamais traduite, faute de la comprendre. Ces huit cas ne sont pas (uniquement) des artifices de présentation de ses idées par un auteur littéraire, qui se saisirait d'un débat de « l'actualité de son époque », le lointain 14ème siècle, mais **la constitution d'un corpus dont l'importance traverse les siècles.** Ils justifient le mot « guérison » du titre par l'avis tranché tout en finesse que rend l'auteur, au sens coranique de la « guérison » qu'apporte le discours décisif, qui tranche entre l'erreur et la vérité, autrement dit, le discernement.

---

306 *Ibid*., 4ème de couverture (nous soulignons)

307 Une *fatwa* est en général plus courte, et le juge est explicitement saisi de la question sur laquelle il se prononce, ce qui n'est pas le cas ici, où Ibn Khaldûn dit qu'il s'en saisit lui-même – et surtout, elle porte sur l'autre partie de la loi divine, comme nous le relevons à plusieurs reprises.

Les nuances dans le discernement

Les décisions sont rendues à l'issue d'un débat entre les parties, comme celles qu'il a l'habitude de rendre en tant que grand cadi, basées sur la *charia*, la loi musulmane. La grande nouveauté est que ces décisions ne sont pas basées sur le droit (*fiqh*) mais sur la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) et c'est cela qui leur confère toutes leurs nuances, cet « esprit de finesse » qui les caractérise : le sens du « *qultu* » de l'auteur, rend un jugement selon la loi morale et constitue le premier corpus de jurisprudence morale.

Dans la faculté de discernement, il existe des nuances[308] :

> Quant aux propos de la partie à charge sur **les différents niveaux de la foi et les étapes de l'effort sur soi, selon les différences entre les stations et les disproportions qui existent dans leurs conséquences, ils sont exacts**. De même que la foi apparaît de façon progressive, de même, **la faculté de discerner entre le vrai et le faux arrive par étapes** : à la mesure de la perfection des prémisses arrive la perfection des résultats.

Ce qui est exact, dit l'auteur, c'est qu'il existe des niveaux dans la vérité – ou, plus exactement il existe des niveaux dans la façon dont l'homme prend conscience de la vérité. Ce n'est pas la vérité en elle-même qui est à strates, mais la façon dont on la comprend[309] :

> **La faculté de discerner entre le vrai et le faux apparaît chez l'homme vertueux au fur et à mesure qu'il progresse dans les stations du combat de l'effort sur soi.** À la première étape, appelée station de la soumission (*islâm*), l'homme ne détient que la faculté de discernement propre à cette station. Il en va de même aux deux étapes, nommées : station de la foi (*imân*) et station de l'excellence du comportement (*iḥsân*). À chacune d'elles correspond un degré dans la foi, avec les bases, les principes, les inspirations, les découvertes intérieures, les obstacles et les fruits qui lui sont propres. C'est à travers tout cela que se constitue la droiture ou au contraire, la déviation de la voie droite, de même que la valeur des actes ou au contraire, leur perversion. Le Cheikh s'avère donc indispensable en tout cela, comme nous l'avons vu. Tel est le combat de l'effort sur soi qui génère la guidée sur le droit chemin et telle est la piété qui génère la faculté de discernement. Le cheminement est parsemé d'embûches susceptibles de faire échouer le disciple, compte tenu de la distance à parcourir et des subtilités qui peuvent être funestes, impossibles à discerner, excepté pour les habitués de la route. Quand le guide spirituel aura acquis la certitude, pour l'avoir discerné en lui, que son disciple sera bel et bien sorti victorieux de son cheminement, parce qu'il aura su regagner son point d'origine **drapé de l'étincelante lumière divine de la parfaite droiture, lumière du discernement –** alors le guide le remettra entre les mains de Dieu, à qui appartient la vraie guidance, du début à la fin.

---

308 [42b] Nous soulignons.

309 *Ibid*.

Les propos ci-dessus, qui émanent de l'une des parties aux débats, sont déclarés exacts par l'auteur mais uniquement sur le fait que « la faculté de discerner entre le vrai et le faux arrive par étapes » : il existe des niveaux dans la façon de percevoir la vérité, c'est cela qui est exact. En revanche, cela ne signifie pas que la perception de ces niveaux soit toujours exacte par ceux qui essayent de les percevoir.

REVALORISATION DU MÉTIER DES OULÉMAS QUI NE SONT PAS QUE DES JURISTES

L'importance des dispositions permanentes de l'âme appartient en propre, selon l'auteur, au message prophétique : « Avant tout, le Prophète est venu alerter sur la plus grande importance que revêt le statut des dispositions intérieures des actes ». La responsabilité d'alerter les foules sur la plus grande importance les dispositions permanentes de l'âme se répercute sur ceux qui sont chargés de transmettre et commenter le message prophétique : les oulémas.

Si les oulémas peuvent être considérés comme « les héritiers des prophètes », ce n'est pas en tant que juristes qui en restent au stade de la déclaration verbale, mais en tant que connaisseurs de « l'ensemble des règles qui régissent les actes au for intérieur », autrement dit en tant que spécialistes de l'intériorité de la *charia* : de « la loi morale » et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*). Ils relaient ce que dit le Législateur qui « seul nous informe de quel sera le bonheur ou le malheur, dans l'au-delà » et qui à ce titre, viennent comme Lui et à sa suite « alerter sur la plus grande importance que revêt le statut des dispositions intérieures des actes ». Il s'agit « d'alerter » les gens, de les « informer » : en effet, en islam sunnite et plus particulièrement dans l'école malikite que représente notre auteur, il n'y a pas à proprement parler de « clergé » : les oulémas ont un rôle consultatif, d'autant plus en matière morale où, comme le dit une tradition rapportée dans le *Livre de la Guérison*, Dieu n'a pas « ouvert de voie » pour « lire dans le cœur d'autrui ».

Les règles de la loi morale diffèrent des règles du droit parce qu'elles renvoient l'homme vertueux à lui-même et à sa propre conscience morale. En ce qui concerne les oulémas, notre auteur explique cette différence par le fait de quitter le stade de la déclaration verbale, où se tiennent « la majorité des théoriciens » de l'islam, pour s'élever dans les strates des niveaux de foi et des dispositions permanentes de l'âme, seules capables d'assurer le salut de l'âme dans l'au-delà. C'est pourquoi, Ibn Khaldûn se livre à une véritable revalorisation du métier des oulémas en leur indiquant en quoi ils sont pour lui les « héritiers des prophètes », autrement dit en les invitant à quitter le stade de la déclaration verbale pour appliquer la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*).

Le *jihâd* du *Livre de la Guérison* ne relève pas de la déclaration verbale

Le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) de la *charia* ne relève pas de la déclaration verbale mais des dispositions intérieures de l'âme qui doit s'efforcer d'agir pour les rendre les plus permanentes possibles et surtout les meilleures qui soient, dans ses bagages pour l'au-delà – étant donné que ce sont ces dispositions permanentes qui traverseront la mort terrestre et se retrouveront dans l'au-delà en « dispositions du bien et de la félicité ou du mal et des tourments ». C'est pourquoi, pour évoquer les trois étapes du combat dans l'âme de la *charia*, les trois stations de la soumission, de la foi et de l'excellence du comportement, la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) notre auteur ne choisit pas l'angle de la déclaration verbale, socle monobloc de la croyance, choisi majoritairement par les officiers du culte à travers la tradition dite de *Jibril* (jamais citée une seule fois dans ce Traité sur la soixantaine de traditions citées), mais **il choisit l'angle des nuances des dispositions intérieures du combat dans l'âme que cette trilogie illustre**. Et là est le trait de ce grand penseur qui nous a interpellés parce qu'il nous a permis de voir plus clair en nous sur le sens même de ce combat, sur la cohérence que les trois étapes (ou « stations ») ont entre elles, et sur l'articulation d'ensemble du travail à mener par l'homme vertueux soucieux de se perfectionner – celui que notre auteur appelle le *mukallaf*, que nous traduisons par « homme moral ». En effet, si l'auteur reprend le nom de la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*), il n'emploie jamais, pour qualifier celui qui est arrivé à chacune de ses étapes, le nom employé habituellement pour le qualifier et qui dérive de la même racine arabe selon les règles de dérivation de la langue arabe : celui qui se tient à l'étape de l'*islâm*, est appelé le *muslim*, à l'étape de l'*imân*, le *muḥmin*, et à l'étape de l'*iḥsân*, le *muḥsin*.

Ibn Khaldûn n'emploie jamais l'un de ces trois noms (*muslim*, *muḥmîn*, *muḥsîn*). Pour lui, il n'en existe qu'un seul : le *mukallaf*. Le *mukallaf*, est celui qui s'engage dans le combat dans l'âme afin d'acquérir les dispositions permanentes qui lui permettront d'obtenir le salut. Le *mukallaf*, se distingue de l'adepte du soufisme (*mutaṣawwif*) par la nature du combat de l'effort sur soi qu'il mène, dont l'objectif est d'ordre mystique (la levée du voile permettant d'accéder à la vision de la Face de Dieu dès ce monde) et non pas moral (l'obtention des dispositions permanentes permettant d'obtenir le salut). Ces deux combats sont dotés de deux voies royales (*jâdda*), ayant chacune leur objectif majeur en ligne de mire, deux avenues avec, au bout, leur point d'arrivée, l'une menant au salut de l'âme par l'acquisition des dispositions permanentes au terme d'une vie active réglée par la loi morale, l'autre menant à la levée du voile sur vision de la Face de Dieu, au terme d'une vie contemplative consacrée aux exercices spirituels en confréries soufies, loin du monde.

Le *jihâd* du *Livre de la Guérison* ne relève ni de la guerre sainte, ni de la mystique

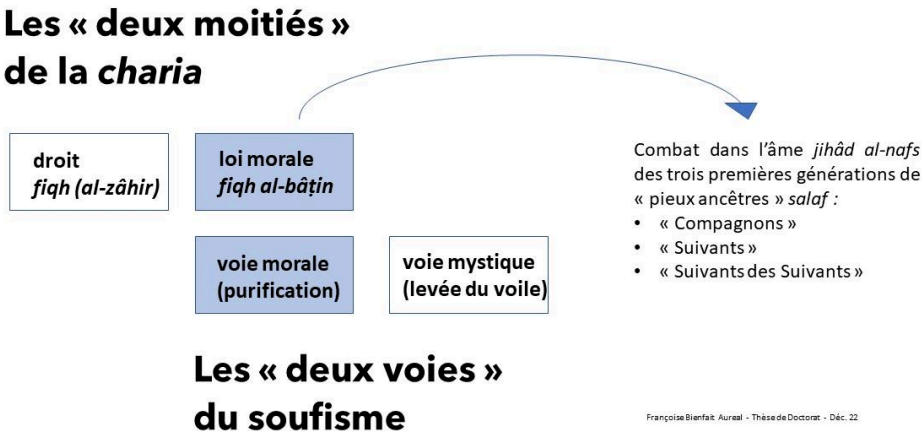
Le « combat » (*jihâd*) à mener au for interne qui est l'objet du *Livre de la Guérison* se distingue non seulement du « petit » *jihâd* de la guerre sainte, mais aussi du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) tel que le conçoivent les mystiques soufis. Le combat intérieur dont parle le *Livre de la Guérison* est le combat dans l'âme des « pieux ancêtres », le *jihâd al-nafs* de la *charia* qui n'est le même que le combat dans l'âme du soufisme.

En effet, nous avons précisé plus haut la différence, en islam, entre ce qui est appelé le « grand » et le « petit » *jihâd* – ce dernier désignant la guerre sainte. Il est désormais acquis que le *jihâd* dont traite ce Traité est le « grand » *jihâd*, de l'effort sur soi, et non pas la « guerre sainte », qui est le « petit » *jihâd* au sens guerrier. Par ailleurs, et ainsi que nous l'avons précisé, dans le « grand » *jihâd*, autrement dit dans le soin à porter à l'intériorité, il existe deux façons de le mener, qu'il faut bien différencier, car c'est de là d'où partent beaucoup de contresens commis jusqu'à présent sur ce Traité. La langue arabe, dans ce cas, ne nous facilite pas les choses, puisque c'est un même terme (*bâṭin*) qui est employé pour désigner au for interne (*bâṭin*) la voie ésotérique (*bâṭin*) de la mystique soufie tout comme la voie morale de l'intériorité (*bâṭin*) de la *charia* – une voie qui est celle de la loi morale et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) recherchant l'excellence du comportement en **trois « étapes » nommées « stations », mises en relation de façon remarquable avec les trois étapes du soufisme – étant donné que par une heureuse coïncidence, le soufisme comporte également, aux dires de notre auteur, trois étapes.** Les deux façons de prendre soin de son intériorité, l'une morale et l'autre mystique, ne partagent pas que le même terme arabe pour désigner le caractère intérieur (*bâṭin*) de ce combat, dont le sens n'est pas le même dans l'un ou l'autre cas (entre intériorité et ésotérisme). Elles partagent aussi la même expression : combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*), dont l'intention finale est différente entre le travail sur soi dans la vie active recherchant le salut, d'un côté, et de l'autre, les exercices spirituels de la vie contemplative recherchant la vision de la Face de Dieu en ce monde. **Et enfin, elles partagent la même notion d'étapes au même nombre, exactement : trois !**

Une coïncidence, avouons-le, qui tombe à point nommé pour notre auteur, pour la conduite de sa réflexion, au point de se demander, justement, s'il ne l'a pas fait exprès étant donné qu'à part lui (à notre connaissance) personne n'a découpé ainsi la démarche soufie en trois étapes dont deux qui correspondent entièrement, hormis l'intention finale, aux stations de l'*imân* et l'*iḥsân* ! Regrouper le cheminement du soufisme en trois étapes, appelées non pas « stations » mais « combats », arrange bien la démonstration du caractère hétérodoxe du dernier combat du soufisme, le combat de la levée du voile.

Illustration des « combats » du soufisme *vs* « stations » de la loi divine

Cette répartition de l'ascèse du soufisme en trois « combats » serait-elle propre à Ibn Khaldûn ? Nous n'avons pas été en mesure de le vérifier. Mais, comme nous le faisons remarquer, la coïncidence des trois étapes « arrange » bien notre auteur dans sa démonstration. Et d'autre part, Ibn Khaldûn répète à plusieurs reprises dans le *Livre de la Guérison* que ce qu'il dit du soufisme ressort de « ses nombreuses lectures sur le sujet ». **En conséquence, on peut penser que les trois combats du soufisme sont le résultat de ses travaux de recherche sur le soufisme – de même que la terminologie, qui semble-t-il, lui est propre : les « deux voies » du soufisme, qu'il compare avec ce qu'il appelle les deux « parties » ou les deux « moitiés » de la *charia*.**



D'un point de vue lexical, l'auteur ancre dans la loi divine le devoir moral du soin à porter à l'intériorité, par la forte intertextualité avec le *Coran* dans les passages où il exprime sa pensée à ce sujet – notamment la description du grand *jihâd* des Compagnons. En revanche, la façon dont il s'exprime à propos des étapes de l'ascèse mystique créées par le soufisme est toute autre : il n'a plus recours au *Coran*. Au contraire, il utilise le vocabulaire spécifique créé par les soufis, dont il souligne bien qu'il s'agit d'une création hétérodoxe, percluse de termes empruntées à la *falsafa*, renforçant ainsi les critiques à son égard. Il ne mâche pas ses mots à son sujet, parlant de « fausseté » et de « perversion », au point répétons-le, que nous n'aurons de cesse de nous étonner que le *Livre de la Guérison* ait pu apparaître comme une apologie du soufisme ! L'intertextualité avec le *Coran* dans les parties du texte qui décrivent le combat dans l'âme des Compagnons se lit dans les racines arabes, les mêmes qui décrivent le rôle de la conscience morale[310] :

> Quant aux Compagnons du Prophète, après que Dieu leur eut ***ouvert la poitrine à l'islam***[311], ils reçurent ***la lumière de la guidée***[312]. Leur parvint alors ***un signe manifeste de leur Seigneur***[313] qui les incita, dans leurs actes, à s'attacher en priorité à l'intériorité, au détriment des formes extérieures. De ce fait, ***ils honoraient leurs engagements***[314] envers eux-mêmes, ***ils scrutaient en permanence et dans l'appréhension de la colère de Dieu***[315]***,*** les sollicitations de leurs pensées, en se méfiant des vices cachés en leur âme. Ces considérations accaparaient toutes leurs conversations, qui portaient essentiellement sur la crainte de la perdition de l'âme, et les poussait à ***s'entraider mutuellement dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété***[316]. Ils se souciaient, avant tout, de se protéger des incitations de leurs pensées.

Cette forte intertextualité avec le *Coran* revient aussi dans la façon d'expliquer **les trois niveaux de l'attention portée à l'intériorité**, dont le plus élevé est celui des prophètes, qui servent à l'auteur à introduire sa propre définition de la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*), où deux racines coraniques sont plus particulièrement présentes, en se renforçant l'une l'autre, comme ici dans la phrase : « De ce fait, **ils honoraient leurs engagements (racine *R'Y*)** envers eux-mêmes, **ils scrutaient en permanence et dans**

---

[310] [3b] Nous soulignons

[311] *Coran* (**39**, 22)

[312] *Coran* (**61**, 8-9)

[313] *Coran* (**11**, 17) autre traduction : « une preuve évidente de son Seigneur »

[314] *Coran* (**23**, 8) (**70**, 32)

[315] *Coran* (**20**, 94)

[316] *Coran* (**5**, 2) ; on peut aussi citer *Coran* (**103**, 3) où l'expression est : « accomplir les bonnes œuvres » et « s'encourager mutuellement à la vérité et s'enjoindre mutuellement l'endurance (la patience) »

l'appréhension de la colère de Dieu (racine *RQB*), les sollicitations de leurs pensées, en se méfiant des vices cachés en leur âme ». L'un des noms d'action de la racine *R'Y* se retrouve dans le titre de l'ouvrage de Muḥâsibî hissé dans ce Traité au titre de référence de la loi morale de la *charia*, « l'observance (des devoirs envers Dieu) ». Quant à la racine *RQB*, son nom d'action de la forme III *murâqaba*, traduit selon Kazimirski par « **la conscience** que l'homme a d'être en permanence vu et observé par Dieu », occupe une place essentielle dans la définition de la trilogie axée sur le rôle de **la conscience morale (*wara'*)** et les liens implicites tissés avec la définition selon la tradition de *Jibril*.

En revanche, pour des théories du soufisme, il n'existe plus aucune intertextualité avec le *Coran* – remplacée par une intertextualité avec les textes de la *falsafa*[317] :

> La noble essence, en tout et pour tout, est l'ensemble de ce qui est caché et ce qui est apparent, et il n'y a rien d'autre à part ça. En conséquence, **la particularisation de l'être procède**[318] de cette noble essence, laquelle est la vérité absolue, la réalité de l'immédiateté en tant que source de toute notion de temps, et l'identité en tant que source de toute identité. Ainsi donc, **la particularisation de l'être**[319] ne surgit à la conscience que sous forme d'illusions, tel que le temps et le lieu, la dissension, l'inconnu et le connu, la souffrance et le plaisir, l'être et le néant. Ils prétendent que toutes ces choses, une fois exprimées à fond, ne sont rien d'autre que des illusions dues aux données de la conscience, et qu'il n'existe rien d'elles à l'extérieur. Si les illusions s'évanouissent, **alors l'intégralité du monde et tout ce qui va avec, devient l'Un – et l'Un, c'est le Réel**.

Ainsi, le style reflète la pensée de l'auteur. Ce dernier considère ce « combat » comme une invention blâmable et non-conforme au *Coran*, et de ce fait, il ne peut parler en termes coraniques. Il utilise à la place des termes issus des ouvrages du soufisme reprenant le lexique de la philosophie arabo-musulmane d'inspiration grecque (*falsafa*). Nous interprétons cela comme une expression du lien entre l'intériorité et les formes extérieures qui se manifeste entre le fond et la forme, l'esprit et la lettre, non pas avec une dichotomie, un hiatus entre l'ésotérique et l'exotérique, mais un accord, une harmonie, un « alignement »[320] entre ce que veut dire le texte et la façon dont il le fait. Ainsi, l'auteur ancre dans la *charia* le devoir moral du soin à porter à l'intériorité et le manifeste par une forte intertextualité avec le *Coran* dans les passages qui en parlent, à la différence de ceux sur combat de la levée du voile des soufis, qui en sont dépourvus, et qui sont truffés de termes de repris de la *falsafa*.

---

317 [25b] Nous soulignons.

318 La procession dont il s'agit est évoquée en référence à **la théorie de l'émanation (issue de la *falsafa*)**.

319 Cette particularisation de l'être est prise chez les soufis **en référence à la *falsafa*, mais, dit notre auteur, beaucoup moins bien que les philosophes** qui ont pour eux le maniement d'arguments rationnels.

320 « l'alignement » (*muḥâdhât*) entre l'intention et le geste caractérise leur accord (*ittifâq*) : cf. *infra*.

Les trois stades ou « stations » du *jihâd* selon l'intériorité de la *charia*.

Dans ce Traité, au sens du soufisme, le combat dans l'âme se mène aussi en plusieurs stades, en plusieurs phases : des étapes nommées souvent « combats », au nombre de trois, le combat de la piété, le combat de la droiture et le combat de la levée du voile. Nous avons montré que cette décomposition en trois combats de l'ascèse du soufisme semble propre à Ibn Khaldûn. Cela lui permet d'isoler le dernier combat, celui de la levée du voile, et de l'attribuer en propre à l'une des deux voies du soufisme – afin de rapatrier dans le giron de la *charia* les deux premiers combats, à condition de les purifier de toute intention mystique, en revenant à l'autre voie du soufisme, la voie morale initiale purement morale et qui s'appelle également *fiqh al-bâṭin*, autrement dit : la loi morale, en revenant à ses trois étapes orthodoxes.

L'ÉLÉMENT DÉCLENCHEUR DE NOS TRAVAUX SUR LE *LIVRE DE LA GUÉRISON*

Nous abordons ce qui a été pour nous l'élément déclencheur de notre intérêt pour ce livre, au point qu'il ne nous a pas quittés depuis le jour où nous l'avons découvert, en avril 2014, dans les rayons de la Bibliothèque Diderot.

L'angle des dispositions permanentes de l'âme et de la réitération de l'intention

Nous avions déjà entendu parler de cette trilogie, lors de prêches qui la basaient, à chaque fois, sur une seule et unique tradition, dite de *Jibril* (l'Ange Gabriel). Notre intérêt pour cette trilogie était grand – même si l'angle choisi par la tradition quasi unanimement citée par les officiers du culte musulman pour en parler, relève de ce que notre auteur appelle le stade de la déclaration verbale. Sans aucunement critiquer ce stade, qui appartient au socle de la croyance dont il dit qu'il en est indissociable, notre auteur explique dans la *Muqaddima* qu'il n'est, en revanche, d'aucune utilité pour atteindre le salut de l'âme (sauf effet de la miséricorde divine toujours possible). C'est donc l'angle des dispositions permanentes qu'il met en avant dans le *Livre de la Guérison*, appliquant en cela la distinction fondamentale entre les deux, qu'il expliquait déjà dans la *Muqaddima*[321] : Dans ses deux ouvrages, l'auteur met l'accent sur « la faible utilité » de ce qui n'a pas « qualité de disposition permanente », même si, selon lui, c'est là où se tiennent « la majorité des théoriciens », en ce désignés les oulémas qui examinent et décident les questions de théologie et de jurisprudence en droit islamique (*fiqh*).

321 *Ibid*., pp. 891 – 897. Cf. Partie III.

La réitération de la sincérité de l'intention caractérise la disposition permanente

L'angle de la disposition permanente de l'âme choisi pour parler de la trilogie des trois étapes du *jihâd al-nafs* de la *charia* est donc l'élément qui a motivé nos travaux dès notre premier contact avec cette œuvre selon ce qu'en dit le *Livre de la Guérison*[322] : « Si la droiture est requise dans ce que font les membres du corps, c'est en tant que manifestation visible de la droiture en l'âme ; au for intérieur, c'est elle qui lui permet d'obtenir les « traces » des dispositions permanentes, qui **par effet de répétition**, viendront se multiplier d'elles-mêmes » Les dispositions permanentes de l'âme, dont nous n'aurons de cesse de répéter l'importance puisque c'est par elle que l'âme sera jugée et obtiendra en fruit de ses efforts sur terre le bonheur ou le malheur éternel dans l'au-delà, s'acquièrent **par effet de répétition**.

Nous discuterons cet effet de répétition et sa portée puisque, **contrairement à un habitus qui s'acquiert par répétition de stimuli externes**, comme un hamster conditionné à recevoir sa nourriture, au contraire, l'homme désireux d'acquérir les dispositions de l'âme qui lui assureront le salut, doit concentrer ses efforts pour le gagner en mobilisant sa conscience morale chargée de vérifier en chaque acte, **la répétition active des intentions dans leur alignement avec les gestes**.

L'IMPORTANCE DE LA NOTION D'ÉTAPE, DE STADE, DE « STATION » *MAQÂM*

L'importance de la notion de « station » *maqâm* est considérable. Elle occupe un grand rôle dans la réflexion de l'auteur, que nous avons essayé de rendre dans notre traduction – un rôle qui explique d'ailleurs, en partie peut-être, pourquoi l'auteur ne cite jamais le *ḥadith* de *Jibril*, où le mot *maqâm* ne figure pas[323]. Ce terme, en arabe, désigne (entre autres) une étape, un stade, un degré atteint dans un processus, un cheminement à différentes phases, et où l'on stabilise, où l'on « se tient ». Il relève de la racine arabe QWM (*qa*, *wa*, *ma*) qui est l'une des occurrences qui occupe une grande place dans le Dictionnaire Kazimirski : plus de quatre pages lui sont consacrées. La forme I, entre autres, comporte à elle seule plus d'une dizaine de significations (onze, très exactement). En tant que nom d'action de la forme I, *maqâm* prend lui aussi de nombreux sens. En se référant au Dozy, on trouve : « étape », « rang », puis arrivent les sens mystiques : « degré de sainteté », « station » de l'union et « station » de la séparation chez les soufis. Quelques occurrences plus loin, on trouve : *istiqâma* : « droiture », « intégrité », justice », « loyauté », « probité », « pureté ». Ainsi, *maqâm* peut s'appliquer aux degrés que l'on occupe dans les différentes phases de la vie contemplative – et c'est en ce sens **mystique**

322 [3b]

323 Cf. *annexe*.

qu'il est employé pour parler des étapes de l'ascèse mystique du soufisme. Mais le terme « stations » *maqâm* appartient également au champ sémantique **moral** de la droiture, le « droit chemin » à suivre, que Dieu rappelle aux croyants dix-sept fois par jour selon le décompte que donne ce Traité en référence aux unités de prières au nombre de dix-sept, réparties entre les cinq prières quotidiennes, et où se trouve récitée la *Fatiḥa*, *L'Ouverture*, première sourate du *Coran*, qui contient un verset enjoignant à le suivre[324]. C'est le sens **moral** et non pas mystique du mot « station » *maqâm* qu'applique notre auteur quand il parle des « trois stations » *islâm*, *imân*, *iḥsân*[325] :

> **À la façon dont diffèrent entre eux, dans les actes, les trois niveaux d'interaction entre l'intériorité et les formes extérieures, les mêmes différences de niveaux se retrouvent entre les étapes du combat dans l'âme aux trois stations de la soumission, de la foi et de l'excellence du comportement – et par-là, dans l'exercice de toutes les responsabilités humaines, quelles qu'elles soient.**

Le *Livre de la Guérison* apparait ainsi comme **le premier traité moral sur le combat dans l'âme** selon les trois niveaux d'interaction entre l'intériorité et les formes extérieures aux stations de la soumission, de la foi et de l'excellence du comportement

Extraits du manuscrit de Princeton sur les trois stations

Les trois stations sont évoquées nommément **à deux reprises dans le *Livre de la Guérison* : en Partie I, pour en donner la définition**, et en Partie II, pour les mettre en application dans l'une des huit décisions de jurisprudence rendues selon le *fiqh al-bâṭin*.

Extrait du manuscrit de Princeton sur les trois stations en Partie I en feuillet 51 [6b]

En voici le texte dans notre traduction du *Livre de la Guérison* :

> **La station de la soumission (*islâm*) est l'étape où les actes sont considérés d'après les formes extérieures, dans la façon d'accepter et d'exécuter les responsabilités, ou bien de les refuser.**

---

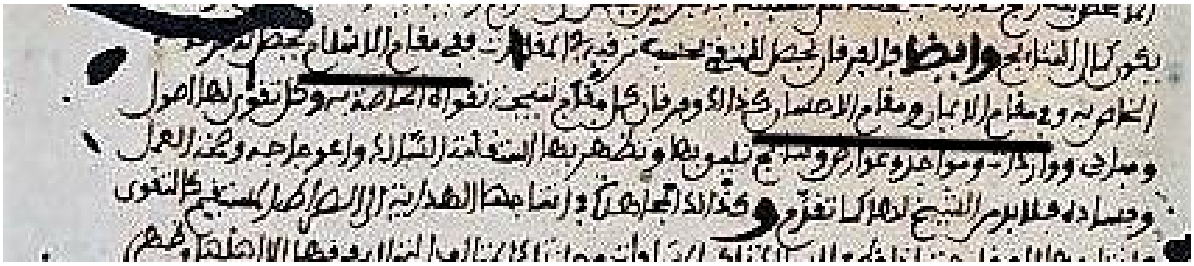
324 Cf. *infra* et *supra*.

325 [6b] Nous soulignons

La station de la foi (*îmân*) est l'étape de la mise en place de l'accord (*ittifâq*) entre les formes extérieures et l'intériorité dans le passage à l'acte et l'accomplissement des actes d'adoration, même si, parfois, se glissent quelques pointes d'inattention. Malgré tout, à ce stade, l'âme est en droit d'atteindre le salut.

La station de l'excellence du comportement (*iḥsân*) est l'étape du perfectionnement de l'accord (*ittifâq*) entre les formes extérieures et l'intériorité avec la conscience d'être en permanence vu et observé par Dieu (*murâqaba*), pour tous les actes et sans être entaché de la moindre pointe d'inattention. La station de l'*iḥsân* est la plus parfaite par rapport à ce que l'âme est en droit d'espérer en matière de salut.

Extrait du manuscrit de Princeton sur les trois stations en Partie II de ce Traité [42b]



Voici l'extrait de la décision rendue sur ce point[326] :

> Les Compagnons de la première génération et les générations des pieux ancêtres (*salaf*) qui les ont suivis ignoraient tout [de la recherche de la levée du voile] : comment donc auraient-ils pu en faire le but de leur ascèse ? Ils recherchaient simplement le salut, en s'élevant à **la station de la foi**. Ou alors, ils s'appliquaient à imiter les faits et gestes du Prophète dans l'espoir de parvenir à **l'excellence du comportement**. Comment donc se seraient-ils souciés de pratiques qui obligent à s'adjoindre les services d'un guide spirituel ou de qui que ce soit d'autre ? […] **Les différences entre les stations** [existent] […] En effet, les niveaux de la foi, **aux « combats » de la piété et de la droiture**, se comprennent à plusieurs niveaux.

Remarquons la façon dont l'auteur se joue volontairement des terminologies, en appliquant à lui-même le conseil qu'il prodiguait dans la *Muqaddima* de « savoir considérer la science indépendamment des terminologies »[327]. En effet, **il jongle entre les termes « stations » et « combats » pour renforcer les parallèles entre deux des « combats » du soufisme qu'il assimile à deux « stations » de l'effort sur soi moral du combat dans l'âme selon la loi morale de la *charia* : les « combats de la piété et de la droiture »**, assimilés aux « stations de la foi et de l'excellence du comportement » du *jihâd* selon la loi morale de la *charia*. Ce parallèle ne peut se faire qu'à la condition d'appartenir, chez les soufis, à ceux qui sont appelés aujourd'hui les « soufis modérés » comme

[326] Cf. *supra* [42b]. Nous soulignons.

[327] Cf. *infra*.

Muḥasîbî, **que notre auteur détache du soufisme pour le hisser au rang de modèle de la voie morale de la *charia***. Les incompréhensions sur ce point contribuent aux contresens commis sur ce Traité. **La différence porte sur la nature de l'intention**, **qui doit rester *purement morale « du début à la fin »* de l'effort sur soi** – autrement dit : rester dans les exigences de la loi morale de la *charia*, sans rechercher la levée du voile.

La notion d'étape, de « station » (*maqâm*) est importante, car dans les textes (*Coran* et *ḥadith*), ce terme ne figure pas.

La trilogie (*islam*, *imân*, *iḥsân)* dans les textes

Dans le *Coran*, la différence entre l'*islâm* et l'*imân* apparaît dans l'exemple des Bédouins qui déclarent être « soumis » à l'islam mais dont la foi n'a pas encore pénétré le cœur[328]. Quand cette trilogie est évoquée en dehors de ce Traité, en référence à la tradition du *ḥadith* dit de *Jibril* (l'Ange Gabriel), cela se fait sans la notion d'étapes, sans l'idée de cheminement dans un processus, sans le terme *maqâm* : les termes ont alors chacun leur définition, soit trois définitions qui, en apparence, n'ont pas de lien entre elles. Nous l'avons dit : cela s'explique par la façon dont « la plupart des théoriciens » de l'islam s'en tiennent au stade de la déclaration verbale. La soumission (*islâm*) sans le terme *maqam* « station », dans la tradition de *Jibril*, est définie par les cinq piliers de l'islam : l'attestation de foi, la prière, l'aumône, le jeûne du mois de Ramadan et le pèlerinage à la Mecque (pour qui en a les capacités physiques et mentales et la possibilité matérielle).

De même, la foi (*imân*) sans le terme *maqam* « station », dans la tradition de *Jibril*, est définie par ses six piliers : croire en Dieu, en Ses anges, en Ses Livres, en Ses messagers, au Jour Dernier et en la prédestination (en bien comme en mal). Enfin, l'excellence du comportement (*iḥsân*) est définie ainsi : « adorer Dieu comme si tu Le voyais, car si toi tu ne Le vois pas, Lui te voit »[329]. De ses trois définitions, on peine à première vue, à voir un lien entre elles. La démarche d'Ibn Khaldûn dans ce Traité, en les examinant sous l'angle des dispositions permanentes de l'âme, vient les inscrire dans un processus où ce sont trois étapes liées entre elles par un élément qui rend plus ou moins abouti le degré d'interaction entrer l'intériorité et les formes extérieures : le rôle de la conscience morale individuelle.

LA TRILOGIE (*IḤSÂN*, *IMÂN*, *ISLÂM*) EN TANT QU'ÉTAPES D'UN PROCESSUS

La trilogie commence dans ce Traité par la plus haute station l'*iḥsân*, définie en fonction de **l'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et les formes extérieures des actes,**

[328] *Coran* (**49**, 14)

[329] Voir le texte de cette tradition en Annexe 2.

autrement dit entre les intentions et les gestes. Pour le comprendre (et le traduire), il faut remonter à ce que dit l'auteur avant cela des trois niveaux d'accord (en reprenant le même terme *ittifâq*) cette fois-ci **à titre général entre l'intériorité et les formes extérieures.**

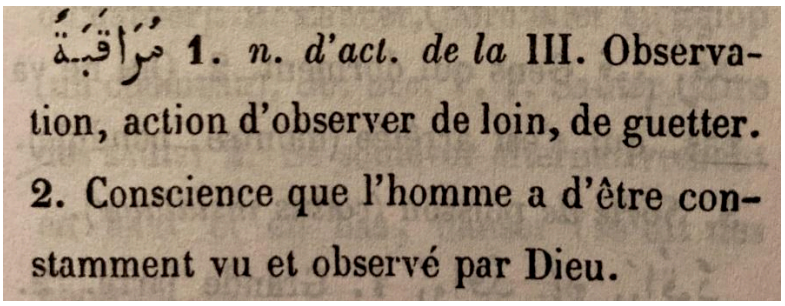
*Les trois niveaux d'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et l'extériorité*

La définition des trois étapes du combat dans l'âme se rapporte aux actes, et dépend étroitement de la notion **d'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité (*al-bâṭin*) et les formes extérieures (*al-ẓâhir*)**[330] :

> L'exemple **des prophètes** nous apprend que **la voie du salut, à son plus haut niveau de perfection**, consiste à **endosser pleinement ses responsabilités et à s'en acquitter** selon leur nature en ce qui les rend **les plus parfaitement accomplies,** par **l'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité (*al-bâṭin*) et les formes extérieures (*al-ẓâhir*).** Cela signifie placer l'intériorité **sous étroite surveillance (*murâ'a*) avec la conscience d'être constamment vu et observé par Dieu (*murâqaba*) dans une pureté que n'entache nulle pointe d'inattention (*ghayba*), ni aucun relâchement (*futûr*)**.

Chaque mot compte, pour bien comprendre l'origine de l'exégèse originale de la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) d'Ibn Khaldûn dans ce Traité. Nous renvoyons à nos notes de traduction pour le détail de chaque terme. Nous insistons sur deux d'entre deux : ***ittifâq* dont c'est ici la première occurrence dans ce Traité**, et *murâqaba*, dont il nous faut ici expliquer le sens.

Le double sens de murâqaba *dans ce Traité* (d'après le Kazimirski)


مُرَاقَبَةٌ 1. *n. d'act. de la* III. Observation, action d'observer de loin, de guetter. 2. Conscience que l'homme a d'être constamment vu et observé par Dieu.

Si l'on se réfère au Dictionnaire Kazimirski dont l'un des intérêts, rappelons-le, est de donner aux termes de la langue arabe leur sens le plus proche de la langue classique, et de l'époque de notre auteur, le terme *murâqaba* a deux sens :

1 – le sens de la racine *RQB* dans la forme verbale III dont il est le nom d'action : « observation, action d'observer de loin, de guetter »

2 – un sens particulier : « conscience que l'homme a d'être constamment vu et observé par Dieu ».

[330] [6b]. Nous soulignons.

Nous voyons s'appliquer les deux sens de *murâqaba* dans la façon de « scruter en permanence » l'intériorité « avec la conscience d'être constamment vu et observé par Dieu ». Le terme *murâqaba* revient à plusieurs reprises au début de ce Traité, dans la description du combat dans l'âme des Compagnons du Prophète [3b] et dans la définition des trois stations [6b], ce qui nous permet d'établir le lien implicite avec le *ḥadith* de *Jibril*, où *l'iḥsân* est définie comme se sentir en permanence sous le regard de Dieu.

Le terme ***murâqaba*** est joint à un autre terme au sens connexe, aussi bien dans le passage qui décrit le combat dans l'âme des Compagnons qu'ici, dans celui qui traite de l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures : il s'agit de cet autre terme de la phrase ci-dessus : « la plus grande vigilance (***murâ'a***) » qui renvoie aux termes ***ra'y*** et ***ri'âya*** de même racine arabe, de l'appellation de « l'homme-berger » (***ra'y***) de son troupeau (qui incarne la troupe de ses passions, de ses responsabilité selon les interprétations possibles) dans une tradition importante dans ce Traité, et au titre d'un ouvrage de Muhâsibî, auteur et ouvrage fétiche d'Ibn Khaldûn dans ce Traité, qu'il hisse au rang d'auteur et d'ouvrage de référence en matière d'intériorité de la *charia* : *Du respect (**ri'âya**) des droits de Dieu*.

Les trois niveaux d'implication de la conscience morale

L'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et les formes extérieures dépend du degré de mobilisation de la conscience morale par rapport à l'objectif poursuivi par le sujet qui agit, ainsi que nous le voyons dans cet autre extrait du *Livre de la Guérison*[331] :

> **Si l'objectif poursuivi est le salut et rien d'autre**, sans chercher à aller plus loin – alors, **la conscience morale (*wara'*) préside à l'effort sur soi du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*)** qui consiste à **agir sans enfreindre les limites** que Dieu a posées **au niveau de l'intériorité et des formes extérieures** en suivant les règles de **la loi morale et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâtin*), qui portait le nom de soufisme (*taṣawwuf*) aux débuts de l'islam**, avant que les aspirations à la mystique de certains n'en fassent dévier le sens, pour lui faire désigner la « levée du voile », comme nous l'avons dit plus haut. **Le livre majeur traitant de la voie de la conscience morale, célèbre parmi les connaisseurs, est *Du respect des droits de Dieu* de Muhâsibî**.

Notons l'expression arabe *mujâhada al-qalb* (*litt*. « combat du cœur ») pour désigner le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*), dans le lexique de *Shifâ'*[332] et dans la façon dont l'auteur aime varier les terminologies[333]. On voit dans ce deuxième extrait, avec l'apparition du terme « conscience morale » (*wara'*) l'imbrication de concepts qui pointent

---

331 *al-Ri'âya li-Huqûqi* Llâh ; extrait du *Shifâ'* au feuillet [22b]. Nous soulignons.

332 *mujâhada* est un synonyme de *jihâd*, de la même racine arabe ; et « cœur » (*qalb*) et « unicité de l'être » (*nafs*), sont deux des quatre organes du « bienfait divin », l'appareil de l'âme dans ce Traité.

333 Cf. *infra* et *supra* : sur « le voile des mots », « ne pas se laisser enfermer dans une terminologie », « le vrai savant considère la science indépendamment des terminologies », etc.

tous dans la même direction : la mise en œuvre de la conscience morale individuelle soucieuse de parfaire la vertu et ce, afin de gagner le salut, avec plus ou moins de ferveur, selon si l'on cherche « la voie du salut à son plus haut niveau de perfection » ou « le salut et rien d'autre ». Dans le premier cas (la recherche de la voie du salut à son plus haut niveau de perfection), l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures doit être permanent, sans aucune distraction ni aucun relâchement, sans baisse de régime ni perte de ferveur, « sans pointe d'inattention ni manque de conviction ». Il faut « toujours être au taquet » comme on dit familièrement. Dans le second cas (la recherche du salut et rien d'autre), il est possible de se laisser parfois distraire, sans pouvoir empêcher que se glisse un certain relâchement de l'attention, ce qui marque la différence de ce niveau d'avec le précédent dans la quête du salut. Et enfin, le niveau le plus bas de l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures est celui de l'absence d'accord entre les formes extérieures et l'intériorité. Le plus bas niveau de responsabilité consiste à s'acquitter parfaitement de ses obligations, mais uniquement par les formes extérieures, en négligeant totalement l'intériorité ; « aussi, ces obligations ne peuvent être considérées comme réellement accomplies et ne sont d'aucune utilité pour atteindre le salut dans l'au-delà »[334].

L'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et les formes extérieures est à l'origine de la définition des trois « stations » dans ce Traité. Celle-ci prend sa source dans la différence de niveau dans l'accord entre les formes extérieures et l'intériorité, à partir de l'exemple des prophètes qui en étalonnent la tenue la plus parfaite, ce que nous discuterons à la fin de notre commentaire, aussi bien dans les différences de niveaux d'interaction entre l'intériorité et les formes extérieures dont dépend la loi morale, que dans la façon dont celle-ci tire sa source du *Coran* et de la tradition prophétique.

Où l'on reparle des prophètes qui retiennent les hommes par la ceinture

C'est à cet endroit du texte de ce Traité, et avant de décliner les trois niveaux de l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures en commençant par le niveau le plus parfait des prophètes – c'est à cet endroit du texte, donc, **que se situe la première occurrence de l'intertextualité avec le *ḥadith* que nous sommes les sommes les seuls à relever[335]**, où notre auteur change le singulier (le Prophète) par le pluriel : les prophètes tirent les hommes « par la ceinture hors du feu de l'enfer ». Elle se retrouve à un autre endroit de ce Traité[336], également non relevée avant nous, dans un sens connexe :

> **Dieu exhorte tous les membres du genre humain**, **sans exception**, à adopter un comportement apte à sauver leurs âmes de la perdition, **en les invitant à se**

[334] [6b]

[335] Cf. *infra*.

[336] [20b] Nous soulignons : cf. *infra* et *supra*.

raccrocher à tout ce qui « les tire par la ceinture hors du feu de l'enfer ». Ce sont les règles que doit suivre **le commun des mortels afin de parfaire sa vertu**.

De même, la lacune dans les manuscrits que nous avons identifiée intervient à cet endroit précis du texte.

Où l'on reparle de la lacune commune à tous les manuscrits

Signalons que c'est à l'endroit dans ce Traité où figure ce passage sur les trois niveaux de l'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et les formes extérieures que survient selon nous la lacune dans les manuscrits, que ce soit dans celui de Princeton ou dans tous ceux identifiés à ce jour (R1, R2 ou Cp1 édité par BT). Nous en avons donné les signes matériels à l'appui de notre hypothèse[337]. Nous en donnons ici les signes les plus probants qui tiennent au sens du discours et au déroulé des idées. En effet, les réflexions sur l'exemple des prophètes et les trois niveaux d'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et les formes extérieures dont ils donnent l'exemple le plus parfait, arrivent pour ainsi dire comme un cheveu sur la soupe, sans liaison explicite avec ce qui précède.

Le texte qui précède ce passage est une citation de Ghazâlî affirmant que les oulémas ne seraient que des « juristes » et qu'il leur faudrait s'adjoindre les services du guide spirituel soufi pour la partie qui échapperait à leur mission[338]. Il manque, selon nous, après cette citation, la liaison qui introduit le passage que nous venons d'étudier, sur les trois niveaux de l'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et les formes extérieures dont les prophètes incarnent le plus haut niveau. D'ailleurs, une expression de la suite de ce passage confirme notre hypothèse. En introduisant le niveau qui suit, l'auteur précise qu'il est situé « en dessous du niveau précédent ». Or, le « niveau précédent » est celui justement des prophètes dont rien n'indique en préambule qu'il s'agit du plus haut niveau. Certes, cela se comprend de façon implicite. Mais nous pensons qu'il manque quelques mots de liaison, un manque que notre auteur aurait sans doute comblé à l'occasion d'une nouvelle relecture, s'il en avait eu le temps. Nous ajoutons donc dans notre traduction la liaison qui nous semble manquante[339], pour ne pas reproduire l'erreur d'édition du Père Khalifé qui disposait d'un manuscrit de toute évidente lacunaire et déclassé (R1) mais qui n'en n'a pas fait mention[340]. Après avoir expliqué les trois niveaux de l'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et les formes extérieures, en commençant par le niveau le plus haut, dont les prophètes donnent l'exemple en « tirant par la ceinture les hommes hors du feu de l'enfer », **l'auteur en arrive à sa définition de la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) en commençant**

337 Cf. *infra*.

338 Cf. *supra* [5b]

339 [6b]

340 Cf. *infra*.

cette fois-ci par le niveau le plus bas : la « station » de l'*islâm*, qui est « l'étape zéro » du combat dans l'âme, où aucun accord n'existe encore.

L'islâm dans ce Traité

La station de *l'islâm* ou station de la « soumission » (au sens étymologique du mot *islâm*) est l'étape initiale où tout le monde se tient avant d'entreprendre le combat dans l'âme : c'est en quelque sorte **l'étape « zéro » où « les actes sont considérés d'après les formes extérieures, dans la façon d'accepter et d'exécuter les responsabilités ou de les refuser ».** Cette étape zéro correspond à ce qu'Ibn Khaldûn appelle dans la *Muqaddima*, le « minimum requis » pour échapper au péché d'infidélité et « distinguer le fidèle de l'infidèle ». Il est étonnant de constater comment les deux ouvrages de l'auteur se répondent – ainsi que nous le signalons tout au long de nos développements. « Elle est en soi une réalité unique qui n'admet pas de différences. Les différences viennent seulement de l'état qui, comme nous l'avons vu, résulte des œuvres ». Tout cela doit être bien compris » dit Ibn Khaldûn dans la *Muqaddima*. Gageons que c'est pour expliciter ce qui doit être « bien compris » qu'il a entrepris, sur le tard, la rédaction de ce Traité.

L'imân dans ce Traité

Parvenir à cette station représente le devoir moral du *mukallaf* et l'objectif de la voie royale de la *charia*. Notre auteur l'appelle également « combat de la piété ». Ol s'agit de l'étape « médiane », entre l'étape la plus basse (l'*islâm*) et la plus haute (l'*iḥsân*). C'est elle qui est « la voie royale de la *charia* », l'objectif majeur de l'homme moral (*mukallaf*), comme nous l'avons dit : c'est elle qui incarne la morale du juste milieu mise en avant par notre auteur.

L'iḥsân dans ce Traité

Le terme arabe *iḥsân* signifie littéralement « excellence ». La notion de « comportement » lui est associée à l'usage car c'est bien d'excellence dans le comportement et dans les actes dont il est question dans l'emploi de ce terme dans les textes, et également dans le *Livre de la Guérison* – hormis que dans ce dernier, ce terme donne son nom à une étape d'un processus qui est le cheminement en trois étapes, en trois « stations » qui rythment la conduite de l'effort sur soi du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs* appelé *jihâd* dans ce Traité où l'annexion *al-nafs* ne figure pratiquement jamais). L'*iḥsân* est le nom de l'étape ultime du cheminement de l'effort sur soi du combat dans l'âme tel qu'il est décrit dans ce Traité comme étant celui des grands ancêtres et des Compagnons du Prophète. C'est l'aboutissement du « grand » *jihâd*, comme nous l'avons vu (le « petit » *jihâd* étant la guerre sainte), où n'arrivent que les plus grandes âmes. **La grandeur d'âme nécessaire fait que cette étape n'est atteinte que par très peu de gens : les prophètes,**

les justes et les saints. C'est à eux qu'est promis le degré le plus parfait du salut de l'âme dans l'au-delà, autrement dit le degré le plus parfait du bonheur au paradis. En effet, La « station » de « l'excellence du comportement » (*iḥsân*) est l'étape où **l'accord** (*ittifâq*) entre les formes extérieures et l'intériorité des actes **se réalise « avec la conscience** d'être constamment et en permanence vu et observé par Dieu (*murâqaba*) » et ce, dans tous les actes sans exception, et sans laisser passer la moindre inadvertance ni la moindre pointe d'inattention. **Cette définition est la conséquence du niveau d'accord entre l'intériorité et les formes extérieures comme nous l'avons vu plus haut**. **Cette étape est mise en parallèle avec le « combat de la droiture » du soufisme**, ainsi que nous l'avons également évoqué. Précisons un dernier point sur lequel nous souhaitons insister.

Le couple oppositionnel (conscience morale, insouciance) (*wara'* / *ghafla*)

Quand les islamologues évoquent le concept de *ghafla* (insouciance, négligence, oubli) c'est bien souvent désigner « les insouciants » *ghafilûn*, qui sont ceux qui vivent dans l'insouciance envers Dieu et l'au-delà, dans l'oubli de Dieu et de la vie future, dans la négligence de l'adoration de Dieu. Pour combattre cet oubli, cette insouciance, ou cette négligence, le concept mis en avant est généralement le « rappel » de Dieu (*dikhr*). **C'est au sens moral que se conçoit l'insouciance (*ghafla*) dans le *Livre de la Guérison*,** l'insouciance envers la responsabilité morale qui incombe à l'homme moral (*mukallaf*). Et pour combattre cette insouciance, ou cet oubli de soi, et de Dieu, ce n'est pas le rappel de Dieu au sens des litanies (*dikhr*)[341] qui est mobilisé, mais la conscience morale (*wara'*).

LA CONSTITUTION D'UN CORPUS DE LITTÉRATURE MORALE GRÂCE À UNE ARGUMENTATION ORIGINALE EN FAVEUR DE LA LITTÉRATURE SOUFIE

Face à l'extrême rareté de la littérature purement morale sur la loi morale de la *charia* dont il est en train de rédiger le premier ouvrage de jurisprudence, notre auteur se livre à ce qu'on pourrait appeler un petit lifting d'une partie de la littérature soufie **qu'il transforme très habilement en littérature morale sur la loi morale de la *charia* et le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) des prophètes et des Compagnons.**

Une argumentation implacable et originale

L'argument d'Ibn Khaldûn en faveur d'une partie de la littérature soufie, consiste à faire remarquer que la littérature soufie qui parle des trois combats qu'il a identifiés comme étant les trois étapes, les trois stades de l'ascèse du soufisme, en réalité, ne peut réussir à parler correctement que de deux d'entre eux, le troisième étant impossible à

[341] Nous montrons comment le jugement de l'auteur ne porte que sur ce sens qui n'est pas le sens orthodoxe du rappel (*dikhr*) où le rappel profite aux croyants *Coran* (**51**,55)

décrire par les mots du langage ! Or, les deux premiers combats du soufisme, autrement dit les deux premiers stades, les deux premières stations de l'ascèse de soufisme, les combats de la piété et de la droiture, sont ceux qui, par chance, correspondent exactement à deux stations du combat dans l'âme de la loi morale de la *charia* : les stations de la foi (*imân*) et de l'excellence du comportement (*iḥsân*). Ainsi, toute la littérature soufie qui parle des combats de la piété et de la droiture de l'ascèse du soufisme se trouve, d'un coup de baguette magique, transformée en littérature morale sur la loi morale de la *charia* et les deux stations de la foi (*imân*) et de l'excellence du comportement (*iḥsân*) du combat dans l'âme (jihâd al-nafs).

Il existe cependant **des limites** à ce tour de passe-passe.

D'une part, nous l'avons dit : nous ne savons pas si la division de l'ascèse du soufisme en trois combats dont deux correspondent exactement à deux des trois stations (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) est propre à Ibn Khaldûn, ou non. En tous cas, cette division arrange bien sa démonstration. Ensuite, et de l'avis d'Ibn Khaldûn lui-même, il reste un sérieux obstacle à cette équivalence entre les combats du soufisme et les stations du combat dans l'âme selon la loi morale de la *charia* : la nature de l'intention.

Même si combats et stations se correspondent, en théorie, sur la nature du travail de purification de l'âme à mener – en pratique, celui qui s'engage à les mener le fait avec deux intentions différentes, selon s'il s'agit d'un soufi visant l'extase, ou d'un homme désireux de perfectionner sa vertu selon la loi morale.

Or, la base de toute l'argumentation d'Ibn Khaldûn repose sur l'intention. Une intention pervertie au départ, en vient à pervertir l'ensemble du travail effectué. En clair, les deux protagonistes, au départ de la course, se trouvent certes sur un même pied d'égalité. Ils désirent tous les deux de purifier leur âme. Mais leur intention est différente.

L'apprenti-soufi se lance dans les deux étapes des combats de la piété et de la droiture parce qu'il en veut plus : il recherche l'extase de la « levée du voile » et il doit pour cela d'abord purifier son âme.

L'homme vertueux, lui, attend des stations de la foi et de l'excellence du comportement qu'elles l'amènent au plus près de l'exemple du Prophète qui incarne la bonne moralité conforme au *Coran* et à la *charia*, sans chercher rien d'autre – et sans même être certain, loin de là, d'arriver à dépasser la station de la foi, étant donné que la station de l'excellence du comportement n'est réservée, selon l'orthodoxie musulmane, qu'aux prophètes et à un moins degré, aux justes parmi « les véridiques », et aux saints.

Il existe donc une réelle différence entre les deux démarches.

Mais qu'à cela ne tienne : **Ibn Khaldûn finit par trouver, là aussi, la solution**[342] :

> Quant à l'objection visant à minimiser l'impact de la littérature sur le soufisme, qui serait incapable de communiquer la saveur du goût spirituel donnant accès aux perceptions de l'ascèse de la levée du voile, condition *sine qua non* de cette ascèse, et dont il est non seulement impossible, mais aussi interdit d'en rendre compte par les mots – **cela ne revêt à nos yeux aucune espèce d'importance**.
>
> En effet, **ce que dit la littérature soufie est d'un intérêt bien plus grand pour tous, que ce qu'elle ne peut pas dire.**

L'argumentation se conclue de main de maître ! Ce qui est présenté comme « **n'ayant aucune espèce d'importance** » **en revêt au contraire beaucoup !** Que le soufi qui recherche l'extase ne puisse le faire au moyen des livres sur le soufisme, n'a aucune importance pour Ibn Khaldûn, puisqu'il disqualifie la levée du voile.

Nous en arrivons à un dernier point *que nos travaux révèlent également et que personne n'a vu*, pour l'instant, dans le *Livre de la Guérison*, alors qu'il suffit pourtant de le lire : la disqualification pure et simple des échanges épistolaires mystiques !

La disqualification des échanges épistolaires mystiques

Ce point n'a pas été vu alors qu'il est d'une originalité assez remarquable. Peu de gens le connaissent. Il est étonnant de voir comment Ibn Khaldûn disqualifie les échanges épistolaires mystiques. Voici en effet ce qu'il dit de ce type d'échanges[343] :

> Voici ce que ces propos nous inspirent. **Quelle valeur et quel avantage une relation épistolaire peut-elle bien présenter, dans ce cas ?** La partie à décharge, elle-même, n'a eu de cesse, depuis le début des débats, d'affirmer que l'enseignement écrit n'est d'aucune utilité, ni d'aucun profit ! Elle a répété sans relâche **qu'aucun aspirant soufi ne doit s'appuyer sur un savoir transmis par les livres,** et s'est appliquée à décrire tous les malheurs qui ne manqueront pas de s'abattre sur lui s'il le fait ! Or, **quelle est la différence entre des livres dont les écrits sont à portée de main et une lettre écrite par un aspirant mystique, depuis un pays lointain ?** Dans les deux cas, il en va d'une différence de distance entre un écrit et celui qui le reçoit, soit dans l'espace, pour la lettre entre l'aspirant et son guide, soit dans le temps, pour les livres.

En conséquence, les échanges épistolaires mystique entre un maître soufi et son élève ne sont, pour Ibn Khaldûn, d'aucune utilité. Il retourne contre elle les arguments de la partie en faveur du maître soufi, qui depuis le début, défend la présence du maître en la considérant comme indispensable à la réussite de l'ascèse de l'aspirant soufi.

---

342 [38b] Nous soulignons ;

343 [43b] Nous soulignons.

Un aspirant soufi ne peut pas, d'un côté, affirmer ne pas pouvoir se passer de la présence à ses côtés de son maître pour réussir, en disqualifiant les livres, et de l'autre, quand le maître n'est pas là, lui demander des conseils par écrit, dans une lettre. Ces conseils délivrés par écrit ne lui seront d'aucune utilité.

Donc, ce genre de correspondance ne sert à rien !

Si les conseils d'un maître soufi ne peuvent pas être consignés dans des livres, ils ne peuvent pas, non plus, se mettre par écrit dans une lettre. L'aspirant soufi a autant besoin de la présence de son maître à ses côtes, dans l'un et l'autre cas. Qu'il s'agisse d'un livre ou d'une lettre, c'est pareil, nous dit Ibn Khaldûn. Dans les deux cas, il s'agit d'un écrit. **En quelques lignes, il disqualifie un genre littéraire**.

G) Exemples d'erreurs de traduction et de charabia dans *La Voie et la Loi*

Notre démarche envers *La Voie et la Loi* est celle d'une **critique souvent acerbe** tellement de fois les bras nous en sont tombés devant ce que nous avions sous les yeux ! Nous l'avons vu : le lexique moral et les plus importants concepts du lexique de l'auteur sont ignorés, de l'appareil de l'âme, bienfait divin (*laṭîfa rabbâniyya*) à l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes, en passant par la conscience morale (*waraʿ*) de l'homme moral (*mukallaf*) sans oublier celle dont tout découle, la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*)… Quand on dit voir « **une certaine hésitation dans la pensée** » d'un auteur pourtant marqué par le sceau du génie et ce, parce que l'on peine à reconnaître les signes d'une intelligence supérieure – et quand on pense voir une pâle « **copie** » de Ghazâlî alors qu'il en va d'une critique argumentée servant de point d'appui au développement d'une pensée originale, le tout desservi par **une traduction infidèle** rédigée dans **un français de piètre qualité**, il ne reste plus grand-chose à ajouter… hormis qu'il serait souhaitable de voir disparaître ce genre de traductions des rayons des bibliothèques. Et pourtant, c'est là que nous avons trouvé le *Livre de la Guérison*, quand il s'appelait encore *La Voie et la Loi*, sagement rangé dans les rayons de la Bibliothèque Diderot sur le site de l'ENS de Lyon, perdu au milieu des autres, tel un ovni littéraire. Le français est souvent familier, voire inexact. Les lapsus ou confusions sont légion comme entre « inclinaisons » et « inclinations », pour décrire la position inclinée lors de la prière musulmane, ainsi que nous allons le voir, avec d'autres exemples encore plus frappants.

LES ERREURS DE TRADUCTION DU *CORAN* ET DES TRADITIONS

Les erreurs de traduction de certains *ḥadiths* dans *La Voie et la Loi*

Nous signalons les erreurs de traduction de certains *ḥadiths* dans *La Voie et la Loi* :

*« **Même si vous avez du mal à le faire** » / « Et vous ne rencontrerez pas d'obstacle »*

« Même si vous avez du mal à le faire » : cette portion de phrase d'un *ḥadith* est traduite de façon erronée dans *La Voie et la Loi*, qui change la version canonique du texte par « et vous ne rencontrerez pas d'obstacle »[344]. Voici la version complète du *ḥadith* dans *La Voie et la Loi* : « Marchez selon la droiture **et vous ne rencontrerez pas d'obstacle** ». Or, dans ce Traité, figure bien le texte de la version authentique[345]: « Tenez-vous-en à la droiture, **même si vous avez du mal à le faire** ». Cette parole manifeste **la difficulté à tenir la posture de l'homme moral et à porter la charge morale,** et la grandeur d'âme qu'elle exige, l'effort sur soi à accomplir en menant le combat dans l'âme – sujet par excellence de ce Traité : voir l'exégèse de *Coran* (**33**, 72) sur l'homme « ce malheureux », qui a accepté le port de la charge morale, un port comparé au port des « charbons ardents », etc. Cela est occulté dans *La voie et la Loi*, par la fausseté de la traduction.

*« **Faire des cheveux blancs** » / « faire blanchir les cheveux »*

Autre exemple : « La Sourate *Hud* et ses analogues m'ont fait des cheveux blancs »[346], traduite cette fois-ci non pas de façon incorrecte, mais maladroite, par « m'ont fait blanchir les cheveux »[347]. **Ce *ḥadith* renvoie aussi à la grande difficulté de s'en tenir à la droiture,** que ces sourates évoquent et qui ont préoccupé le Prophète, qui s'est fait du souci pour l'homme, par ailleurs qualifié de « ce malheureux » ayant accepté le port de la charge morale, **ce qui manifeste le même souci, en rapport avec l'ampleur de la tâche**. **Ce souci lui a « fait des cheveux blancs »,** une expression qui, en arabe comme en français, s'entend au figuré ! Pourquoi donc l'ignorer et traduire par « faire blanchir les cheveux » comme si la langue française ne possédait pas le même sens figuré qu'en arabe : « faire des cheveux blancs » ? « Faire des cheveux blancs » renvoie à **la difficulté de la responsabilité** (de la charge morale) *taklîf* évoquée dans le même passage et que Pérez traduit par « commandement »[348] traduction elle aussi inadaptée au contexte de ce Traité.

***« La responsabilité de se conformer à la droiture** » / « le commandement d'avoir à observer la rectitude »*

Dans le commentaire du *ḥadith* suscité, c'est une erreur de rendre *taklîf* par « commandement », car **cela méconnaît le contexte du port de la charge morale par le *mukallaf*** (dérivé de la même racine arabe coranique, par exemple, dans le verset : « Tu

---

[344] *La Voie et la Loi*., p. 146

[345] Ibn Malik (Livre 2, n°67) et Ibn Majah (Livre 1, n° 290-292) où c'est bien la notion de « difficulté d'obtention » qui est mise en avant ; ce *hadith* est dit « bon » (*ḥassan*). Cf notes de traduction.

[346] Citation de *ḥadith* [40] en [15b]

[347] *Ibid*., p. 147.

[348] *Ibid*.

n'es responsable que de toi-même »)[349]. **Ce n'est pas un ordre <u>subi de l'extérieur</u>** (ce que laisse supposer « commandement ») mais **une responsabilité (*taklîf*) <u>assumée de l'intérieur</u> par le sujet responsable de ses actes,** l'homme désireux de perfectionner sa vertu, le *mukallaf*, qui s'engage en pleine conscience dans le combat dans l'âme. **Force est de le constater : <u>*La Voie et la Loi* manque au devoir de fidélité envers le texte original</u>**.

Les erreurs de traduction des versets coraniques dans *La Voie et la Loi*

Comme pour les *ḥadiths*, il existe dans *La Voie et la Loi* des fautes de traduction des textes sacrés qu'il convient de corriger – cela étant encore plus grave, de la part d'un traducteur, envers le *Coran*, dont il est d'usage de ne pas s'improviser traducteur. René Pérez donne dans *La Voie et la Loi* sa propre traduction, de mauvaise qualité, de certains versets du *Coran*, une audace que nous ne nous autorisons pas dans le *Livre de la Guérison*. Nous rétablissons donc dans notre traduction une référence reconnue. Par ailleurs, la plus évidente des conventions de traduction consiste à indiquer des références exactes – une évidence qui, là encore, fait défaut, dans *La Voie et la Loi* : nous en parlons dans notre paragraphe consacré aux citations. Voici quelques exemples de traduction malheureuse du *Coran* dans *La Voie et la Loi* avec l'indication de notre (re)traduction reprenant des traducteurs de référence :

« La plus grande facilité » et non pas « l'Aise suprême »

L'expression généralement traduite par « **la plus grande facilité** » figure sous l'expression « **l'Aise suprême** »[350] ! Cette expression contenant le mot arabe *yusrâ* se trouve à plusieurs reprises dans le *Coran*[351], traduite dans deux des versets où elle figure par « la grande facilité » et « **la plus grande facilité** » par le traducteur auquel nous avons choisi de nous référer[352]. Ibn Khaldûn la cite à plusieurs reprises, dont une en intertextualité dans le *Livre de la Guérison*, où nous respectons cette traduction [15b]. Dans les autres traductions du *Coran* que nous utilisons, cette expression, pour ces deux mêmes versets[353], est rendue par : « **la voie du salut** » par deux fois dans l'édition de Médine révisée, ou encore par : « **l'accès au bonheur** » par deux fois par D. Masson qui porte en note : « *Litt*. la facilité (en référence à la vie future) », et enfin par : « **la voie la plus facile** » et « **la voie au plus grand bonheur** » dans l'édition d'Ennour. Nous voyons, dans ce seul exemple, que la plus mauvaise traduction est sans conteste celle de *La Voie et*

[349] *Coran* (**4**, 84) : cf. *supra*.

[350] *Ibid*., p. 150, 126

[351] *Coran* (**87**, 8), (**92**, 7)

[352] Le *Coran* du traducteur Mohammed Hamidullah (1977) pour les deux versets suscités : cf. *infra* et *supra*

[353] Cf. notes précédentes

la Loi qui traduit par « **l'Aise suprême** » sans aucune note de traduction. La plus loin du texte parmi celles qui sont correctes est celle de Denise Masson : « **l'accès au bonheur** », qui prend la peine de signaler par une note que le sens littéral est « la facilité » en référence à « la vie future », ce qui renvoie à : « **la voie du salut** » de la traduction de Médine révisée. Nous traduisons donc par deux fois par : « la plus grande facilité »[354].

« La plus grande difficulté » au lieu de la « gêne suprême »

Dans l'un des passages du texte où l'expression « la plus grande facilité » est citée, la suite de la Sourate est citée avec l'expression contraire, que nous traduisons donc selon les sources suscitées par « la plus grande difficulté » et non pas : « la gêne suprême »[355].

« Le discernement » au lieu de « la distinction »

Un autre exemple est le terme *furqân* traduit par « distinction »[356] alors que l'ensemble des traducteurs s'accordent sur « discernement » ou « faculté de discerner (entre le bien et le mal) »

LE VOILE MÉTAPHYSIQUE DES SOUFIS

Voici un nouvel exemple de l'un des passages de *La Voie et la Loi* que nous nous permettons de traiter de charabia – en outre infidèle à la pensée de l'auteur.

> **Ainsi la parole de quelqu'un d'entre eux : « Je dis : Ô Dieu, ô Seigneur, et j'éprouve que cela m'est plus pesant que les montagnes ! » C'est que l'invocation se fait derrière un simple voile. Or, a-t-on jamais vu quelqu'un appeler celui qui se tient assis à ses côtés ?**[357]

Que penser d'un tel paragraphe ? Comment un « simple voile » peut-il expliquer que « cela » soit « plus pesant que les montagnes » ? Qui est celui qui « se tient assis à côté » et quel rapport cela -t-il avec ce qui vient d'être dit, alors que cela est censé l'expliquer ? Dans *La Voie et la Loi* la phrase : « C'est que l'invocation se fait derrière un simple voile » (page 162) est incompréhensible et bien incapable d'expliquer pourquoi certains soufis se livrent à des propos jugés délirants par le commun des mortels. En lisant cette phrase traduite ainsi, on s'imagine le « simple voile » d'un rideau ou d'un tissu, « derrière » lequel le soufi prononce une invocation, autrement dit un « simple voile » au sens matériel, comme le rideau qui sépare le fidèle de son confesseur. Mais ce « voile » est loin d'être « simple ». Il n'est pas en tissu, il n'est pas matériel. C'est « le voile

---

[354] [8b], [10b]

[355] *La Voie et la Loi*, p. 126

[356] *Ibid*, p. 132

[357] *Ibid*, p. 162 (nous soulignons)

métaphysique des soufis » dont il faut trouver l'explication dans la *Muqaddima* sur l'additif sur « la théorie de l'unité absolue » (pages 931-936), auquel se réfère l'auteur à plusieurs reprises. : « Vouloir aller plus avant en ces matières serait un voile. C'est ce qui a d'ailleurs conduit aux fameuses déclarations [de certains soufis] » (page 933).

Nos travaux consistent dans ce cas à chercher une explication dans l'ouvrage de référence qu'est pour nous la *Muqaddima* l'autre *Livre* de l'auteur. Ce cas est emblématique de tous ceux où nous avons l'impression d'une forme d'aller-retour de la pensée de l'auteur entre les deux ouvrages, qui pose parfois des bribes de façon très elliptique dans l'un, comme une note qui ferait référence à l'autre, auquel il faut se reporter pour comprendre l'idée, comme si les deux ouvrages avaient été écrits de concert – et c'est ce que nous pensons du remaniement des manuscrits dits « tardifs » de la *Muqaddima*, concomitant, selon nous, avec l'écriture du *Livre de la Guérison*. Le sens de cette phrase se comprend également en fonction de ce qui est par l'auteur dans ce Traité lui-même et notamment cette parole de Râbi'a qui sera citée un peu plus loin en [23b] : « Si je découvrais aux autres ce que j'ai vu sous l'emprise de mon voile métaphysique, personne ne saurait y résister », également mal traduite dans *La Voie et la Loi* : « Si je déposais mon voile, il n'y subsisterait plus personne ».

Dans le passage qui nous occupe, la traduction de *La Voie et la Loi* est incorrecte : il ne s'agit pas d'un « simple voile » au sens matériel, mais du voile métaphysique des soufis, « sous l'emprise » duquel (et non pas « derrière » lequel) ils aperçoivent des choses que le commun des mortels ne peut saisir. Le terme arabe est bien « derrière », traduit en mot-à-mot sans la compréhension du processus en jeu. En effet, la locution « derrière » est ici non pas au sens propre, mais au sens figuré, comme dans la phrase « derrière tout grand homme se tient une femme », au sens où la femme ne se tient pas physiquement « derrière » l'homme, mais moralement, pour le soutenir, l'inspirer, le réconforter, etc. Elle exerce sur lui son « influence ». C'est donc moins « derrière » que « sous l'emprise » de leur voile métaphysique, que les soufis se livrent à des propos délirants. Le « voile métaphysique des soufis » est à comprendre au sens de la théorie de « l'unité unifiée » dans le soufisme, dont fait état le *Livre de la Guérison* : « l'unité unifiée réunit l'apparent et le caché, à la façon de celui qui se parle à lui-même en lui-même » cf. *supra* [24b] et de la théorie soufie de « l'unité absolue » dont fait état *La Muqaddima*, au titre des parallèles entre les deux ouvrages. Le « voile métaphysique des soufis » est vu chez eux en rapport avec comment « Dieu a créé le temps », « termes fondamentalement contradictoires, car la création du temps par Dieu est antérieure au temps, et c'est une action qui doit, par ailleurs, se produire nécessairement dans le temps. »[358]. Ainsi, la « levée du voile » n'a rien d'un lever de

358 *Ibid*., p. 932

rideau au sens matériel ! C'est une vision sous emprise : le « voile » au sens métaphysique n'a rien à voir avec la façon d'ôter ou d'enlever un voile en tissu ! Il conduit celui qui est sous son emprise à un état mystique censé lui permettre d'accéder à la vision de la face de Dieu, un état où il est vu comme fou, ou « ivre », et se livre à des propos en apparence décousus que personne ne comprend. Voici à présent l'explication absconde de la phrase toute aussi absconde, donnée dans la *La Voie et la Loi* : « Or, a-t-on jamais vu quelqu'un appeler celui qui se tient assis à ses côtés ? » On nage en plein charabia ! Comment comprendre que c'est de Dieu dont il s'agit, qui n'est pas « assis à côté » mais « notre plus proche secoureur » ? Et c'est sous l'emprise de leur « voile métaphysique » que les soufis se livrent à des propos jugés incompréhensibles par ceux qui sont étrangers au soufisme, tel que ceux donnés au début de ce paragraphe : « Je dis : ô Dieu, ô Seigneur, et j'éprouve que cela m'est plus pesant que les montagnes ! ». Laissée tel quel, cette phrase n'est pas plus claire que tout le reste et rebute le lecteur qui tombe dessus de but en blanc sans explication. Il faut garder à l'esprit que le « simple voile » est en réalité le « voile métaphysique » de la gnose des soufis, qui les pousse à des déclarations jugées délirantes par autrui, et très pénibles pour eux, car objets de leur concentration mystique. Si l'on reprend à présent le paragraphe de *La Voie et la Loi* (p. 162) :

> Ainsi la parole de quelqu'un d'entre eux : « Je dis : Ô Dieu, ô Seigneur, et j'éprouve que cela m'est plus pesant que les montagnes ! » C'est que l'invocation se fait derrière un simple voile. Or, a-t-on jamais vu quelqu'un appeler celui qui se tient assis à ses côtés ?

Voici le même paragraphe retraduit dans le *Livre de la Guérison* (cf. *supra* [19b]) :

> **Par exemple, un soufi déclara un jour : « Quand j'invoque Dieu par : 'Ô Dieu, ô Seigneur !', dire cela m'est plus pénible que soulever des montagnes ! », parce qu'il réalisait son invocation sous l'emprise du voile métaphysique de la gnoe soufie. Comment admettre, sinon, qu'invoquer notre plus proche secoureur, Dieu, se fasse au prix de tant d'efforts ?**

« L'HÔTE AVANT LA DEMEURE » [EN NON : « LE VOISIN AVANT LA MAISON »]

Comme le dit Barbara Cassin : « Il y a plus d'une traduction possible, et plus d'une bonne traduction possible […] **parce qu'il s'agit de savoir quand, pourquoi, pour qui vous traduisez** »[359]. Savoir quand, pourquoi et pour qui nous traduisons, voilà qui a guidé notre travail, par exemple dans notre retraduction de la citation de la poétesse musulmane Râbi'a al-Adawiyya[360], passée en proverbe dans le langage courant, dans les pays

359 Cf. *supra.* Nous soulignons.

360 Morte en 801 à Bassorah

arabophones, où elle est devenue l'adage : « Le voisin avant la maison ». C'est ainsi que l'a traduite René Pérez dans *La Voie et la Loi*, parce qu'il a oublié pourquoi et pour qui il traduisait, ainsi que le contexte dans lequel les propos qu'il traduisait ont été tenus.

La célèbre poétesse musulmane Râbi'a al-Adawiyya ne cherchait pas une maison dans un bon quartier quand elle s'est exclamée en arabe : « *Al-jar qabla al-dar* ». Certes, de nos jours, cette phrase signifie : « Le voisin avant la maison », au sens où le quartier passe « avant la maison », autrement dit : il faut d'abord prendre en compte le voisinage avant d'acheter (ou de louer) une maison, quelle qu'elle soit. D'où : « Le voisin avant la maison ». On peut aussi prêter d'autres sens, moins matériels, à cette formule : un sens moral, dans le soin à accorder au voisinage, la bienveillance à apporter à ses voisins – car l'importance du voisin est si grande, dans les textes de l'islam, qu'il a failli entrer dans l'ordre de succession et mériter une part de l'héritage de celui dont il est le voisin.

Pour autant, le mot arabe *jar* ne signifie pas seulement « voisin », il a aussi le sens « d'hôte ». Quant au terme *dar*, il signifie « maison » mais aussi demeure, dont la Demeure finale avec un D majuscule pour désigner le paradis. Ce que voulait dire Râbi'a, ce n'était pas « Le voisin avant la maison » avec des soucis immobiliers, mais « L'Hôte avant la Demeure », avec des préoccupations bien différentes ! Elle voulait signifier que, pour elle, ce n'était pas l'apparence de la Demeure finale qui lui importait, mais son Hôte : Dieu. Dans ce qu'elle attendait du paradis, la Demeure finale, ce n'étaient ni les parures, ni les perles, ni les rubis, ni les fleuves de lait et de miel, etc[361]. qui la motivaient, mais le désir ardent de la vision de la Face de Dieu, qui en est l'Hôte. D'où notre traduction par : « L'Hôte avant la Demeure. »[362] Noter que cela entend que la vision de la Face de Dieu, dans l'esprit de cette phrase, intervient au paradis, et que c'est même cela qu'attend du paradis Râbi'a : se trouver en quelque sorte face à face avec son Hôte, Dieu – et non pas profiter des avantages matériels décrits par ailleurs (perles, rubis, etc.) sous les réserves susmentionnées[363]. Comme nous l'avons vu à propos de l'acte de langage, traduire ce que « fait » le texte exige de comprendre son sens profond, son intention, et là où il veut en venir en tenant compte du contexte – ce qui n'a pas été le cas du traducteur de *La Voie et la Loi*. Si le traducteur avait un tant soit peu compris ce que l'auteur qu'il traduisait était en train de faire, jamais il n'aurait traduit « Le voisin avant la maison », qui ne fait pas sens, dans le contexte où la phrase est placée dans ce Traité. Jamais il n'aurait énoncé, non plus,

---

[361] Les ornements du paradis sont l'objet de descriptions dans le *Coran*, interprétées au sens littéral par certains, et par d'autres dans ce que notre auteur appelle le « figuré du figuré de proximité » cf. note suiv.

[362] [12b]

[363] Cf. note préc : en suivant l'exégèse de l'auteur, le paradis, comme le Monde de l'ordre et des archétypes de toute chose, échappe à l'objet du langage ; on ne peut en parler au mieux que comme de la « charge » de l'*amâna* dont l'homme a accepté de se « charger » ; par exemple, les fruits du paradis ne seront que « semblables par la forme » aux fruits terrestres *Coran* (**2**, 25) car ils seront « éternels », *Coran* (**13**, 35)

cette affirmation étrange (pour ne pas dire fausse, infidèle) dans sa présentation : « Ainsi, c'est la totalité de l'expérience soufie, jusque dans ses aspects les plus étrangers à la logique juridique, qu'Ibn Khaldûn ramène dans le domaine du *fiqh* »[364] ! Ce n'est pas du tout cela que « fait » le texte de ce Traité ! René Pérez s'est fourvoyé. Le sens profond de « L'Hôte avant la Demeure » invite à considérer l'importance de la vision de la Face de Dieu, et le moment. Quand la vision de la Face de Dieu est-elle censée intervenir : sur terre ou au paradis ? La « vision de la Face de Dieu » est l'expression coranique qui incarne le bonheur absolu[365]. Elle est objet de contresens dans ce Traité. Car on peut la comprendre de deux façons. Le soufisme de la « levée du voile » l'anticipe en ce monde par la voie mystique des transes et du « goût spirituel ». Mais agir « pour la Face de Dieu » s'entend dans ce Traité au sens de la voie morale du soufisme, à ses débuts, quand il était synonyme de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) de la *charia*, c'est-à-dire agir pour **mériter** la vision de la Face de Dieu **au paradis, ainsi que l'entend : « L'Hôte avant la Demeure »[366].**

« L'HOMME, CE MALHEUREUX, A ACCEPTÉ UNE CHARGE QUI NE PEUT NI SE PORTER, NI SE DÉPOSER » [ET NON : « [ADAM] N'A, LE MALHEUREUX, NI PORTÉ NI ENFANTÉ ! »]

Parmi les erreurs de traduction de *La Voie et la Loi* que nos travaux ont essayé de corriger, **une phrase est traduite de façon totalement ridicule** – si ridicule que le lecteur préfère ne pas s'arrêter sur elle : comme beaucoup de phrases du texte traduit, celle-ci « glisse » dans l'esprit du lecteur qui ne la comprend pas, mais tant pis ! Il continue sa lecture et se raccroche aux bribes piochées deçà de-là, pour la plupart qui parlent du soufisme, édulcorés des piques les plus acerbes de l'auteur. Tout cela a contribué à faire de ce livre un soi-disant « traité sur le soufisme » ! Or, il n'en n'est rien : le *Livre de la Guérison* est un traité moral sur le sens de la vie selon son interprétation du *Coran* et de l'Écriture primordiale, sous la garde de Dieu – une « garde » dont notre auteur explique dans la *Muqaddima* qu'elle excède les capacités humaines aussi bien de compréhension que d'expression[367]. La « garde » du *Coran* auprès de Dieu fait partie de ces termes pour lesquels l'auteur invente, dans le *Livre de la Guérison*, l'expression « sens figuré du figuré par proximité », à l'occasion d'un autre terme qui présente les mêmes caractéristiques au niveau des capacités humaines d'expression et de compréhension, la « charge » de l'*amâna* et la façon de « porter » cette « charge »[368] :

---

[364] *Op. cit*. p. 79

[365] *wajh Allah* : voir par exemple *Coran* (**13**, 22) (**9**, 72) (**10**, 26) (**6**, 52) (**2**, 272) (**2**, 115)…

[366] [12b]

[367] *Ibid*., p. 332.

[368] [7b] Nous soulignons.

> Peut-être est-ce le « bienfait divin » que le Législateur appelle la « charge morale » (*amâna*), selon ce qu'en dit Dieu dans le *Coran* : « *Oui, le dépôt (amâna) que Nous avions proposé aux cieux, et à la terre et aux montagnes, ils ont refusé de le porter et ils en ont eu peur, alors que l'homme le porta ! Celui-ci reste, oui, très prévaricateur et très ignorant.* » Il s'agit de l'explication que donne une certaine exégèse de la charge morale (*amâna*) où l'homme s'est montré injuste envers lui-même parce qu'en acceptant, dans [le Monde de] l'Ordre, de « porter » la charge morale, il s'est exposé à un immense danger quant à son bonheur ou son malheur éternel – que Dieu nous en préserve ! L'attribution à l'homme de porter la charge morale de l'*amâna* se comprend au sens figuré du figuré par proximité étant donné que **l'homme, ce malheureux, a accepté une charge qui ne peut ni se porter, ni se déposer.** En effet, l'homme a accepté à ses risques et périls la proposition de la charge morale de l'*amâna* selon ce qui est mentionné dans l'Écriture primordiale au sujet de son bonheur, ou de son malheur éternel.

À la lecture de cet extrait du texte et plus particulièrement de la phrase que nous avons soulignée, on comprend que l'homme « ce malheureux » est l'Homme avec un H majuscule, autrement dit le genre humain, hommes et femmes confondus – et ***non pas Adam qui en tant que membre du genre masculin ne peut ni porter un enfant, ni enfanter !*** **Voici la traduction ridicule, fantaisiste et hors sujet de *La Voie et la Loi* [369]** :

> L'attribution à l'homme de l'action de « porter » est une formule métaphorique utilisée par approximation car l'homme **[Adam] n'a, le malheureux, ni porté ni enfanté !**

La traduction « [Adam] n'a, le malheureux, ni porté ni enfanté ! »[370] est ici totalement ridicule. Bien sûr, elle a une explication dans l'esprit du traducteur – mais une explication totalement décalée, qui se trompe de contexte ! Comme pour « le voisin avant la maison » le traducteur de *La Voie et la Loi* puise dans les dictons populaires où les femmes disent parfois de l'homme en plaisantant qu'il n'a « ni porté ni enfanté »[371] mais il fait cela sans réfléchir à ce que fait le texte, ni à ce que lui-même est en train de faire.

Considérons cette phrase correctement traduite : « L'homme, ce malheureux, a accepté une charge qui ne peut ni se porter, ni se déposer ». Une fois remise dans son contexte et expliquée à la lumière de ce qui la précède et de ce qui la suit, cette phrase révèle sa portée en montrant combien le *Livre de la Guérison* est un traité moral sur le bonheur et le sens de la vie. Ibn Khaldûn place la conscience religieuse de l'islam, dans le

---

369 *La Voie et la Loi*, p. 124. Nous soulignons.

370 *Ibid*.

371 L'expression arabe ***lam yaḥmil wa lam yaḍa'*** peut en effet s'appliquer à un homme dont on dirait que, par rapport à la femme, il n'a pas porté ni mis au monde l'enfant. Mais ce n'est pas le contexte ! Ces deux verbes existent dans le *Coran* dans ce sens (Sourate 46 verset 15)

devoir moral qui incombe à chaque être humain doué de raison de relever le pacte originel de l'*amâna*, en chacun de ses actes, dans l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes, alignés sur la Vérité. C'est en cela que l'homme, ce malheureux inconscient du poids d'une telle charge, l'a acceptée, dans la prééternité – elle appartient désormais en propre à la nature humaine comme sa responsabilité essentielle présente en elle *a priori* et dont elle ne peut se défaire comme on l'entend d'habitude d'une charge qui peut « se porter » ou « se déposer ». **L'expression *lam yaḥmil wa lam yaḍa'* nous en évoque une autre : *lam yalid wa lam yulad* : « Il n'a jamais engendré, n'a pas été engendré non plus »** de la Sourate 112 *al-Ikhlâṣ* titre traduit par le *Monothéisme pur*, ou le *Monothéisme sincère : le monothéisme ou l'unicité pure, sincère.* C'est d'unicité dont il est question, dans ce terme qui nous occupera en Partie III : *ikhlâṣ*.

La charge morale de l'*amâna* est un don divin, c'est le « bienfait divin » dans l'exégèse de ce Traité qui assimile l'*amâna* à l'âme sous l'appellation « bienfait divin », émanant du Dieu unique qui marque sa création du sceau de l'unicité. La charge morale de l'*amâna* est le « fardeau » individuel et unique dont est porteur chaque être humain, unique, et dont il est le seul et unique à pouvoir prendre soin sans que personne ne puisse le faire à sa place, ce qui, dans le *Coran*, est l'essence même du monothéisme depuis « les feuilles de Moïse et d'Abraham »[372], où « aucune âme ne portera le fardeau d'autrui »[373] et où « l'homme n'obtient que le fruit de ses efforts »[374]. Le fruit de ces efforts étant la félicité et le bonheur éternels ou le mal et les tourments de l'enfer. Le bonheur et le sens de la vie, en islam et dans l'interprétation qu'en donne Ibn Khaldûn, dépend de ce que chaque individu fait de ce fardeau, de cette charge unique qu'il porte depuis la conclusion du pacte de l'*amâna*, cette charge dont il ne peut se défaire et qui lui colle à la peau : l'un des noms de son âme, signe de son unicité. **Masquer au lectorat francophone la portée de la phrase sur le port de la charge de l'*amâna*** qui caractérise la nature humaine, en la travestissant par une autre sans queue ni tête sur le port et la mise au monde de l'enfant par la femme, par opposition à Adam, en mettant en avant son sexe masculin, appartient aux dommages que fait subir au *Livre de la Guérison* la traduction infidèle *La Voie et la Loi*.

RETRADUCTION DES TERMES FANTAISISTES OU FAMILIERS ET DES NÉOLOGISMES

« Gnostiques » [et non : « Connaissants »]

En mot-à-mot le terme arabe *al-'ârifûn* signifie : ceux qui savent ; et chez les mystiques, ceux qui sont parvenus à la station de la *ma'rifa* « autrement dit la connaissance

372 Sourate 53 *An-Najm*, *l'Etoile*, versets 36-37.

373 *Ibid*, verset 38.

374 *Ibid*. verset 39.

mystique ». Dans le cadre du soufisme, ce terme est généralement traduit en français par « gnostiques », **il n'y pas de raison de changer les usages établis de traduction en forgeant un néologisme** comme R. Pérez se le permet en traduisant : « Connaissants »[375]

« Un débat à charge et à décharge » [et non : « une controverse toute bourrée d'arguments »]

Pour qualifier ce qui en bon français se dit « un débat à charge et à décharge »[376], le traducteur de *La Voie et la Loi* dit : « une controverse toute bourrée d'arguments » en français familier inapproprié au contexte, qui ne fait pas honneur au style et à la langue châtiée du texte original.

« Éviter de transgresser » [et non : « la fuite de toute trangression »]

Le combat de la piété consiste entre autres à « éviter de transgresser » la loi, ce que le traducteur de *La Voie et la Loi* a traduit par « la fuite de toute transgression »[377], ce qui n'est pas très français.

« Je Le servirais bien mal » [et non : « J'aurais été un méchant mercenaire »]

Une méconnaissance du contexte est la phrase : « j'aurais été alors comme un méchant mercenaire »[378] à propos du service de Dieu par la poétesse musulmane Râbi'a qui se reproche de « mal servir Dieu » ; le terme arabe qui a le sens de « mercenaire » a aussi le sens « employé au service de » : elle remplirait mal son « service » auprès de Dieu. D'où notre traduction « Je le servirais bien mal ». Notons également la différence de temps, qui dénote une méconnaissance de la grammaire arabe.

La patrie « de la retraite spirituelle » [et non : « de l'alerte aux frontières »]

Dans l'une des premières phrases de l'introduction de ce Traité, le terme *jihâd* est associé à un autre : *ribat*, tous les deux traduits en contresens **dans *La Voie et la Loi* qui, dès le début, place son lecteur dans un contexte inadapté**. Cette portion de phrase, la voici, traduite par René Pérez, à propos de l'Andalous, qualifié de :

« **patrie de l'alerte aux frontières et de la guerre sainte** »[379]

Et ce, en raison de la présence dans la phrase des deux termes : *jihâd* et *ribat*.

---

375 [12b] pour notre traduction ; *La Voie et la Loi*, *ibid*., p. 138 et p.271 note 67.

376 [1b] pour notre traduction ; *La Voie et la Loi*, p. 102

377 [27b] pour notre traduction ; *La Voie et la Loi*, p. 145

378 [12b] pour notre traduction ; *La Voie et la Loi*, p. 109

379 [1b] pour notre traduction ; *La Voie et la Loi,* p. 102

Ce qui peut apparaitre comme un détail de traduction prend en réalité toute son importance par rapport à la façon dont est perçu l'ouvrage, dès les premiers mots de l'introduction. Nous avons vu que le mot arabe « *jihâd* » (*jihâd*), a la connotation guerrière qu'on lui connaît, quand il désigne la guerre sainte ; il s'agit alors du « petit » *jihâd*. Un autre terme arabe, beaucoup moins connu des francophones, lui est parfois associé, le terme « *ribat* » (*ribâṭ*), le plus souvent employé pour désigner un fortin, une forteresse militaire, et donc également dans un sens guerrier.

Les deux termes, « *jihâd* » et « *ribâṭ* », sont employés côte-à-côte dans l'introduction de ce Traité. Un lecteur peu averti de l'objet du livre d'Ibn Khaldûn aurait tendance à les interpréter dans un sens guerrier. Mais, si guerre il y a, c'est une **guerre** intérieure, une guerre au sens figuré – « au sens figuré du figuré de proximité » selon l'expression de l'auteur pour parler des choses de la religion dont ni l'appareil phonatoire ni les langues ne peuvent parler autrement (comme nous le voyons par ailleurs). L'homme n'a ni les mots pour les dire, ni même la faculté de parole et de compréhension (les deux étant liés) qui lui permettrait de les dire, quand bien même ces mots existeraient quelque part – sauf à les réciter comme des formules magiques sans les comprendre, et c'est bien là le problème de la « pensée magique » qui plane dans certaines pratiques mystiques et que dénonce notre auteur, nous y revenons également par ailleurs. Les choses de la religion inaccessibles au langage et à la faculté de parler, vouées à rester au plus profond de l'âme, dans l'un de ses deux versants[380], se trouvent à la source de la guerre intérieure à laquelle les termes « *jihâd* » et « *ribat* » font allusion, dès les premiers mots de ce Traité. Un lecteur non averti sera pardonné de ne pas nous croire sur parole. Laissons-lui le temps de lire le livre en entier. Le cas d'un lecteur qui serait également traducteur de ce même livre, serait plus grave, s'il traduisait ici *jihâd* par « guerre sainte ». Pourtant, c'est le cas du traducteur de *La Voie et la Loi* (et de la traductrice anglaise qui traduit par « holy war »). Quant à l**'expression « alerte aux frontière », elle est totalement fantaisiste et sortie de son chapeau on ne sait d'où ni comment par le traducteur**. Il s'agit de la guerre intérieure menée par un individu, en lui-même, pour combattre ses démons intérieurs. Ce sont eux qui sont alors les « ennemis » à abattre, pour s'attaquer à « régler son compte » à son ego. Cette guerre intérieure, dans ce cas, porte le nom « d'effort sur soi », *jihâd*, ou de « combat dans l'âme » (*jihâd al-nafs*) comme nous l'avons vu. Soulignons que l'annexion « *al-nafs* » ne figure pas dans le texte arabe de ce Traité – pas plus dans l'introduction, que dans le reste du texte. Chaque fois que l'auteur parle du « *jihâd* » c'est sans préciser qu'il s'agit du *jihâd al-nafs* appelé aussi parfois le « grand » *jihâd*. Ne pas comprendre que l'auteur parle du *jihâd* dans un autre sens que son sens guerrier est un contresens. Il est évoqué en

380 Nous revenons par ailleurs sur la théorie des deux versants de l'âme, cf *infra* et *supra*.

introduction comme le *jihâd* au sens de la mystique soufie – qui n'est pas le même, et là est tout l'enjeu de ce Traité, que le *jihâd* au sens moral de l'intériorité de la *charia*. Cela peut sembler un détail que de relever ainsi, dès l'introduction, les mots *jihâd* et *ribâṭ*. Pourquoi donc l'Andalous serait-elle la « patrie » de la guerre sainte davantage que d'autres régions ? Et quelle justification donner à « la patrie de l'alerte aux frontières » ??? L'Andalous est la « patrie » de naissance de l'un des plus grands Maîtres de l'histoire du soufisme, Ibn 'Arabi (1165-1240), que notre auteur cite dans ce Traité par l'un des termes de son patronyme : al-Ḥâtimi[381], de même que la patrie de naissance d'autres soufis célèbres également évoqués dans le *Livre de la Guérison* dont Ibn Sab'în né lui aussi à Murcie (vers 1217) ou encore Shushtarî (mort en 1269) ou encore Ibn Barrajân né à Séville, commentateur du *Coran* (mort vers 1141). Le grand nombre de soufis nés dans l'Andalus qu'évoque le *Livre de la Guérison* et qui ont consacré leur vie à la retraite spirituelle en confréries soufies, justifie pleinement que dans l'introduction, cette région soit qualifiée de « patrie de la retraite spirituelle ». Les termes « *jihâd* » et « *ribat* » sont employés dans ce contexte au sens de la mystique soufie, implicitement en référence à la patrie de naissance des grands soufis qui sont nés dans l'Andalous (qui comprenait à cette époque un territoire plus vaste que l'actuelle Andalousie, en Espagne). Le *jihâd* est ici le combat dans l'âme, pris au sens mystique, les « *ribat* » désignant les édifices de la retraite spirituelle des confréries soufies :

> « **Les couvents soufis étaient, à l'origine, des édifices de type fortins (*ribat*) avant de devenir des ensembles complexes** »[382]

L'Andalous, terre natale de nombreux maîtres soufis cités dans *le Livre de la Guérison*, est ainsi désignée comme « **la patrie du combat dans l'âme (*jihâd*) et de la retraite spirituelle [en couvents soufis] (*ribat*) »**. Notre traduction, avons-le, fait quand même plus sens, au regard du projet de ce Traité, que cette traduction de *La Voie et la Loi* : « patrie de l'alerte aux frontières (*ribat*) et de la guerre sainte (*jihâd*) »[383] d'autant plus critiquable qu'elle ne fait pas vraiment sens, non plus, avec la suite de la phrase « **terre d'asile des hommes vertueux, des ascètes, des juristes et des pieux** » !

PERFECTION « DÉSUNIE », « NOMINALE » OU « ATTACHÉE AUX NOMS »?

Avant d'entreprendre notre travail, nous ne disposions non seulement d'une traduction avant nous – celle de *La Voie et la Loi* – mais de toutes les traductions de la

---

[381] [24b]

[382] Thierry ZARCONE, *Le soufisme: voie mystique de l'islam*, Paris, Gallimard, Découvertes Gallimard Religions, n° 554, 2009, p. 42

[383] *Op. cit.* p.102

Muqaddima de ce même chapitre. Nous l'analysons par ailleurs, en montrant que se trouve caché à l'intérieur **un petit trésor : ce que nous considérons comme le signe autographe** d'Ibn Khaldûn, qui s'exprime par le « nous » du locuteur dans une incise qui ne figure que dans le *Livre de la Guérison*. Pour en revenir à l'expression traduite par « perfection nominale » dans *La Voie et la Loi*, ce n'est pas par « perfection attachée aux noms » que nous la retraduisons, mais par « perfection désunie », **en raison d'un chevauchement de deux racines arabes sur le terme qui qualifie la perfection**[384], ce terme peut renvoyer :

-soit à l'idée d'éminence, de hauteur d'où « descend » cette perfection qui devient « désunie » en se dispersant dans les réalités depuis l'éminence du Premier Principe dont elle procède, ce qui s'inspire de la théorie de la *falsafa* dite de l'émanation ;

-soit à l'idée de nom : **d'où l'amalgame des soufis qui croient pouvoir trouver *le secret de cette dispersion* dans les lettres** des noms divins et des paroles de Dieu **– usant de la table du « secret des lettres », dans le chapitre repris de la *Muqaddima*** (chapitre où a été ajouté dans ce Traité ce que nous appelons le signe autographe de sa paternité).

En raison de la tendance aux amalgames des soufis, que dénonce notre auteur, qui leur reproche leur mélange entre des théories philosophiques et des éléments du dogme musulman, nous pensons que le bon terme pour qualifier cette perfection est de se référer à l'idée de hauteur d'où elle descend, ou plus exactement dont elle procède – dans la chaine de procession qui la fait se disperser dans les principes à partir du Premier (donc, elle devient « dispersée », autrement dit « désunie »). À l'inverse, quand elle remonte vers son Principe, la perfection se resoude et devient la perfection « unie » terme parfaitement clair, en revanche, et sans ambiguïté, dans le texte arabe. Face à la perfection « unie » ce n'est pas la perfection « attachée aux noms » mais bien plutôt la perfection « désunie », en prenant la racine arabe liée à l'idée d'éminence et non pas à l'idée de nom. Ainsi s'explique l'erreur des soufis qui croient pouvoir justifier leur théorie du « secret ». **Notre traduction diffère ainsi de celle de R. Pérez et de A. Cheddadi !**

UNE TRADUCTION QUI SE DOIT À LA HAUTEUR DU NIVEAU DE LANGUE ORIGINAL

Les expressions familières sont légion dans *La Voie et la Loi* (« grosso modo », « toute bourrée de »)[385] qui ne font pas honneur à l'original. **On relève aussi des défauts de maîtrise du français de la part du traducteur**. Par exemple, quand il parle des « **inclinations** » de la prière : il s'agit bien sûr des « **inclinaisons** », autrement dit des

[384] Pour de plus amples détails, nous renvoyons à nos notes de traduction [25b – 27b]

[385] « une controverse toute en réfutations et concessions, toute bourrée d'arguments de raison et de tradition » (*ibid*. p. 102) pour l'expression arabe « débat à charge et à décharge » [1b] ; ou encore « il la compare grosso modo » (*ibid*. p. 222) pour « une comparaison par métonymie » [36b]

phases où le musulman est en position « inclinée » au cours de sa prière. **Il ne faut pas confondre, en français, entre « inclinations » et « inclinaisons »,** qui n'ont pas le même sens, l'une venant en quelque sorte du cœur, et l'autre du corps ! Il s'agit d'une confusion de plus dans l'à-peu-près de l'ancienne traduction de ce point pourtant fondamental dans ce Traité, entre ce qui relève de l'intériorité et de l'extériorité. En effet, l'inclinaison peut se comprendre comme l'extériorité de la position inclinée (quand le corps s'incline) et l'inclination comme son intériorité (ce vers quoi le cœur incline). Tout cela est passé au crible dans notre propre traduction et nous le relevons dans nos notes.

Les « dix-sept fois par jour » du « rappel de la droiture » ; ce qui ne constitue « ni la moitié, ni le tiers, ni le quart, ni même le dixième » de la prière

Se montrer à la hauteur de son original, c'est respecter le niveau de langue, avons-nous dit, mais aussi le niveau de culture du lecteur auquel l'ouvrage est adressé sur les sujets qui le concernent. Ce niveau peut varier selon les époques et les civilisations et nécessiter, au moins en notes de traduction, certaines explications, sous peine de passer complètement à côté de sa cible. *La Voie et la Loi* pèche par défaut d'explication de certaines allusions à la pratique du culte musulman qui sont notées parfois de façon elliptique par Ibn Khaldûn, pour diverses raisons[386], mais dont il possible de supposer que l'une d'elles soit le niveau de connaissance en la matière de son lecteur, à l'époque où il écrivait. Certaines traditions étaient si connues, à l'époque, qu'une seule phrase suffisait à évoquer l'histoire entière au lecteur, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui, même auprès d'un public arabophile. Qu'évoquent aujourd'hui ces phrases : **« Ô Sâriya, la montagne ! »** ou encore « '[Les héritiers] ne sont autres que tes deux sœurs !' Il faut donner un minimum d'explication au lecteur ! Nous n'avons nous-mêmes pas été en mesure de les comprendre avant de les retrouver dans la *Muqaddima*. Nous en reparlons au titre de l'aller-retour auquel nous assistons dans la pensée de l'auteur entre ses deux ouvrages. De même, certains aspects de la pratique du culte musulman étaient plus connus à l'époque de notre auteur que de nos jours, surtout auprès d'un lectorat francophone non-musulman ou non pratiquant. Ne pas les expliciter rend incompréhensible certaines assertions comme les **« dix-sept fois » par jour du « rappel de la droiture »,** qui n'ont pas été relevées. Il convient d'expliquer ce que veut signifier l'auteur par ce rappel[387]. On peut d'ailleurs se

[386] On peut supposer aussi des raisons d'économie d'encre ou de papier, qui étaient rares et chers, à l'époque, ou encore de l'état d'avancement de la rédaction, qui aurait bénéficié d'ajouts de relecture si l'auteur en avait eu le temps, la mort l'ayant empêché de finir son œuvre, comme nous le supposons.

[387] L'explication, que nous donnons dans nos notes, est la suivante : dans la *Fatiḥa*, première sourate du *Coran*, figure un verset sur « le droit chemin » terme de la même racine arabe que la « droiture ». Cette sourate est récitée lors de chaque « unité de prière » dont sont composées les cinq prières obligatoires quotidiennes dans le culte musulman. Or, ces unités de prières sont au total au nombre de dix-sept, réparties dans les cinq prières, d'où les « dix-sept rappels » par jour à la « droiture » visés par l'auteur.

demander si dans ce cas, il s'agit d'une imprécision de traduction ou d'un manque de culture trahissant une méconnaissance du culte musulman de la part du traducteur lui-même[388] : se montrer à la hauteur de l'original, c'est aussi maîtriser les aspects parfois implicites du sujet traité par l'auteur traduit.

Du *wird* translittéré aux litanies

Parfois, nous l'avons vu avec « *fiqh* de l'intérieur » pour *fiqh al-bâṭin*, certaines expressions sont laissées en mot-à-mot, et parfois, ce n'est même pas de mot-à-mot dont il s'agit, dans *La Voie et la Loi*, mais de termes laissés en langue arabe, simplement translittérés. « L'étrangeté qui obscurcit l'étranger » trahit, selon Berman, que le traducteur n'est pas à la hauteur de l'original ; cela se produit malheureusement à de nombreuses reprises dans *La Voie et la Loi*. Des mots connus des arabophiles et des spécialistes du dogme musulman sont laissés dans le texte en phonétique, sans penser au lecteur pour lequel ils restent du charabia. Ce n'est pas notre parti pris de traduction : *dikhr*, laissé tel quel dans le texte de *La Voie et la Loi*, est rendu par « rappel de Dieu » dans le *Livre de la Guérison*, de même pour « son *wird* » laissé en phonétique par Pérez et dont bien peu de lecteurs savent ce que cela signifie ! « **Son *wird* consistera en la persévérance du cœur dans ce *dikhr*** » (*La Voie et la Loi*, page 155) sans aucune note de traduction ni explication ! Un lecteur francophone non averti va-t-il comprendre quelque chose à une telle phrase ? Le *wird* désigne la litanie dont la formule est choisie par le maître soufi à l'attention de son disciple, autrement dit le mot ou la portion de phrase qu'il répète inlassablement pour entrer en transes (par exemple : « Il n'y a d'autre Dieu que Dieu », etc.). Notre traduction de cette phrase est : « **Il mettra tout son cœur à répéter inlassablement une même formule de rappel de Dieu**. » (*Livre de la Guérison*, [17b])

« La bouchée de chair mâchée », ou le « noyau » du corps humain (*muḍgha*)

De notre côté, il nous est arrivé de conserver de l'étranger dans notre traduction, tout en indiquant le sens littéral pour ne pas faillir à l'original, puisque comme le dit Berman : « Aussi longtemps que l'on sent l'étranger, mais pas l'étrangeté, la traduction a atteint ses buts suprêmes »[389]. Par exemple : la métaphore de la « bouchée de clair machée » dans le corps humain, qu'est le cœur (ou l'âme, puisque le cœur est l'un des quatre organes de l'appareil de l'âme, bienfait divin). À son propos, dit ce Traité : « Dieu l'a mêlé en le façonnant à l'amour de la perfection », comme le liant de la salive se mêle aux aliments quand ils sont machés, afin de permettre leur digestion par l'estomac. Nous

388 Rappelons que René Pérez est dominicain ; on peut supposer néanmoins qu'il connaisse la pratique du culte musulman ; il est dommage qu'il ne l'ait pas mis à profit dans ses notes quand cela s'imposait.

389 Cf. *infra*.

traduisons par « noyau » pour conserver un peu des aspérités de la formule originale, car les termes « organe » ou « morceau » en français nous semblent trop éloignés de l'esprit de la métaphore arabe, qui est assez « crue » (c'est le cas de le dire, en parlant de viande). Sans arriver à conserver le côté « cru » nous avons préféré conserver au moins le côté un peu « étranger » de la métaphore originale, au lieu de la « lisser » en français, en faisant disparaître ses aspérités, en parlant simplement d'une « partie », d'un « morceau » ou d'un « organe » du corps. En effet, il peut sembler un peu « cru » de comparer le liant de la salive mâchant une bouchée de chair au liant de l'amour de la perfection mâché avec la chair du cœur quand Dieu l'a créé ou plus exactement, pour reprendre le verbe de l'auteur, quand Dieu l'a « façonné » ! L'emploi du verbe *rakaba* (qui a le sens de « mêler », « façonner » quand il est utilisé avec la proposition *fī*)[390], se retrouve dans les textes sacrés : « Par Celui qui a *mêlé* l'âme au corps ! »[391] ou encore : « Dieu a *façonné* l'homme selon Son bon vouloir »[392]. Ibn Khaldûn donne ainsi sa propre exégèse de la parole du Prophète sur le « noyau » du corps, (*litt*. « la bouchée de chair mâchée » *muḍgha*) :

> « Il existe dans le corps humain un noyau (*litt*. une « bouchée de chair mâchée ») qui, lorsqu'il est sain, tout le corps l'est aussi, et s'il est corrompu, tout le corps l'est également – et ce n'est autre que le cœur. »

Ce « noyau » permet à l'ensemble de la personne de fonctionner, au sein du moteur interne qu'est l'appareil de l'âme :

> Du fait que Dieu a mêlé l'amour de la perfection à l'âme en la façonnant, l'homme se trouve entrainé dans un mouvement de perfectionnement continuel.

Ce mouvement de perfectionnement entraine le moteur interne de l'âme, rejoignant la conception de l'âme de ce Traité, l'« appareil » (*âla*) de l'âme, bienfait divin[393].

Remarquons que le côté « cru » des métaphores alliant sens spirituel et physique n'est pas étranger au français : il suffit par exemple de se rappeler l'œuvre de Rabelais, *Pantagruel*[394].

Remarquons enfin qu'il s'agit, concernant la « bouchée de chair mâché » de la citation d'une parole du Prophète (*ḥadith*).

---

[390] Kazimirski

[391] *Ḥadith* selon traduction Kazimirski

[392] *Coran* (**82**, 8) selon traduction Kazimirski

[393] Cf. métaphore de l'orphelin

[394] François RABELAIS, *Pantagruel*, Éd. revue et Corrigée., Paris, Livre de Poche,, n° 1240, 1996

Pour finir et mieux que de grands discours, voici un dernier exemple[395] :

> Les divers degrés [des initiés], selon eux, sont les suivants : tout d'abord le *sûfî*, en raison du dépouillement (*tajrîd*) ; puis le *muhaqqiq* (qui est parvenu à la « réalisation »), en raison de sa connaissance de l'unicité [de l'existence] ; puis le rapproché de Dieu (*muqarrab*), c'est-à-dire celui qui a été informé (*ukhbira* ?) par l'Essence [divine] (*bil 'ayn*) sur l'essence de sa propre essence *('an 'ayni 'aynihi*) contrairement au vestige (*âla-l-athar*).

Et dans le *Livre de la Guérison*[396] :

> Voici les différents degrés par lesquels passent leurs adeptes : en premier lieu, on trouve le « soufi », au stade de la dépossession de toute emprise terrestre ; puis, « celui qui est parvenu à la réalisation », entré en contact avec la noble essence qui est l'unité même ; et enfin, le « rapproché », arrivé au plus près de la source ultime de la noble essence par les « traces » qu'il lui aura été possible d'en saisir.

Nous avons laissé à propos de la « noble essence » le mot « traces » *athâr* du texte original *qui signifie aussi « vestige » archéologique, choisi par R. Pérez mais incongru dans ce contexte*.

H) Le plan en deux Parties le plus fidèle à la pensée de l'auteur

***La Voie et la Loi* comprend cinq parties**. Dans l'édition historique 1957, Ben Tawit a dû largement s'inspirer des mentions mises en gras par le copiste du manuscrit qu'il éditait, mises en gras dccdres copistes dont nous avons dit qu'elles varient d'un copiste à l'autre, sans forcément rendre des signes de plan. Le traducteur de *La Voie et la Loi* a dû largement s'en inspirer également pour former ses cinq parties au lieu de considérer l'articulation de la réflexion. **Pour autant, *Le Livre de la Guérison* compte en réalité deux Parties** : les prémisses à la guérison, autrement dit les prérequis et les définitions nécessaires (**Partie I**) ; et la guérison proprement dite, par l'application de la loi morale et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) (**Partie II**)

PARTIE I : DÉFINITIONS ET PRÉREQUIS

L'auteur passe en revue les définitions et les prérequis qui lui sont nécessaires. Le premier d'entre eux est **le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*)** tel que les Compagnons du Prophète le menait. Un long chapitre est consacré à **sa définition de l'âme, « bienfait**

395 *Op. cit*. p. 184

396 [25b]

divin » et un autre, assez long également, **au bonheur**, où il prend soin de préciser que **la seule voie du bonheur consiste à suivre la *charia***, et de **disqualifier la voie mystique** de la levée du voile sur la vision de la Face de Dieu dès ce monde, inventée par les soufis « extrémistes » (terme qui signifie aussi, en arabe : « dernier en date »). Les derniers en date des soufis, sont devenus « extrémistes » par la connotation mystique qu'ils ont donné à une ascèse au départ morale : la loi morale de la *charia*. **L'approche historique des conséquences morales des conquêtes**, à laquelle se livre Ibn Khaldûn, signe l'ambition et le génie dont il fait preuve dans ce Traité.

Le remède apporté par *Le Livre de la Guérison* vient panser la plaie de maux historiques, liés à l'histoire de l'islam, provoqués à l'époque des conquêtes, par l'expansion fulgurante ayant conduit, en contrepartie, à la tombée en désuétude de ce qui, dans la *charia* n'emporte pas sanctions en ce monde, alors qu'il s'agit pourtant « du plus important » pour celui qui s'interroge (*sâ'il*) sur la façon de perfectionner sa vertu : cette autre partie de la *charia* est la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*).

Après avoir donné en Partie I les éléments qui permettent d'en donner la définition, l'auteur passe en Partie II à la mise en pratique, en appliquant à lui-même l'exigence de congruence et « l'alignement » entre les paroles et les actes caractéristiques du bon comportement.

PARTIE II : L'APPLICATION DE LA LOI MORALE DE LA *CHARIA*

La mise en évidence du plan le plus fidèle à la pensée de l'auteur en deux grandes Parties, permet notamment de donner aux huit cas débattus à charge et à décharge leur véritable envergure. Personne n'a vu, jusqu'à présent, qu'il ne s'agit pas d'un artifice de présentation mais bel et bien de la volonté de présenter un ensemble de décisions rendues selon la loi morale de la *charia*, constituant les bases de la jurisprudence sans lesquelles l'expression « loi morale » perdrait de sa valeur, en arabe.

L'expression *fiqh al-bâṭin* recouvre la « loi morale », et la compréhension dynamique de l'application de ses règles, autrement dit sa jurisprudence – tout comme le *fiqh* (qui selon notre auteur s'appelait aux débuts de l'islam *fiqh al-ẓâhir*) ne signifie pas seulement « le droit » mais aussi sa jurisprudence, autrement dit la connaissance des décisions rendues par les tribunaux musulmans en tant que source du droit et l'étude des principes juridiques qui s'en dégagent. Les huit décisions rendues d'après la loi morale divine constituent les sources légales de ce que recouvre l'expression arabe *fiqh al-bâṭin* car le terme *fiqh* est indissociable de l'idée de jurisprudence. Et elle révèle l'ambition et le génie d'Ibn Khaldûn qui dans ce Traité apporte son point de vue inaccoutumé sur la morale en venant revaloriser les sciences de la religion et la mission des oulémas.

Rappelons la présence, dans cette Partie, du chapitre repris de la *Muqqadima* (où se trouve le signe autographe que nous avons mis en évidence). Sa position dans le livre, dans un enchaînement différent, nous conduit à forger un titre différent de celui forgé par les précédents traducteurs – qui sont donc, en l'espèce, non seulement le précédent traducteur de ce Traité, mais aussi ceux de la *Muqqadima* puisque ce chapitre figure dans les deux ouvrages, ainsi que nous en parlons par ailleurs. Rappelons que les manuscrits arabes anciens, que ce soit ceux de la *Muqaddima* ou de ce Traité, ne comportent pas de titres intérieurs ni de plan et qu'il revient donc au traducteur (ou à l'éditeur) de marquer le plan qu'il pense judicieux et de forger les titres.

REMÉDIER AU DÉFAUT D'ÉDITION D'ABSENCE DE SOMMAIRE DANS *LA VOIE ET LA LOI*

Nous venons de présenter le plan le plus fidèle, selon nous, au déroulé de la pensée de l'auteur. N'oublions pas, non plus, la longueur de certains titres, l'absence de cohérence dans le parti pris de traduction qui alterne titres forgés et phrases du texte en titre !

Lourdeur des phrases

La lourdeur des phrases est impressionnante : la plus longue que nous ayons trouvée fait dix lignes imprimées[397] ! Elles sont nombreuses entre cinq et six lignes, ce qui est déjà beaucoup trop.

Longueur des titres

La longueur des titres n'est pas en reste ! Nous montrons là aussi, dans nos notes de traduction, au cas par cas, quand il en va d'une phrase du texte mise en titre à rallonge, ou d'un titre du cru du traducteur – une mixité que nous jugeons intenable. Notre parti-pris de traduction diffère : tous les titres sont de nous, étant donné que le texte original arabe n'en comporte aucun. Il n'est pas pensable de faire un plan à partir des indications du copiste, qui varient d'un copiste à l'autre. Cela contribue à rendre le plan confus.

Absence de sommaire

En outre**, l'erreur d'édition d'absence de sommaire ou de table des matières, dans *La Voie et la Loi* ne facilite pas la compréhension du lecteur !** Notre traduction essaye de remédier à cela, en fournissant d'abord un plan qui tient la route, sans oublier le sommaire et la table des matières, ce qui nous semble la moindre des politesses par rapport au lecteur. Nous ne sommes pas de l'avis de ceux qui pensent, par rapport au sommaire ou à la table des matières, que l'un peut remplacer l'autre : le sommaire donne une vue

397 *Ibid*., p. 145

d'ensemble et la table des matières permet de retrouver plus aisément un paragraphe. Tous les deux ont ainsi une utilité pour le lecteur, c'est pourquoi nous faisons figurer dans notre traduction aussi bien un sommaire qu'une table des matières.

Ce défaut d'édition de *La Voie et La Loi* qui ajoute à la confusion d'ensemble, est un élément sur lequel nous n'insistons peut-être pas assez ! La présence d'un sommaire et/ou d'une table des matières aurait permis de révéler d'un seul coup d'œil à quel point le plan de *La Voie et la Loi* est « imbuvable » par la longueur de ses titres et incompréhensible quant au déroulé des idées. Le traducteur n'a pas eu à réfléchir à la hiérarchie des paragraphes, qui est pourtant à la base d'un plan ! Tout est jeté en vrac au bon vouloir du lecteur : bonne chance à lui et bon courage !

I) La plus grande précision envers les citations

Le traitement des citations a fait l'objet d'une attention particulière de notre part.

L'ORIGINE DE NOTRE DÉCOUVERTE SUR LE SIGNE AUTOGRAPHE

Notre travail est à l'origine de la découverte que nous avons faite du chapitre entier presque en doublon dans les deux ouvrages, et que nous décrivons par ailleurs. Le soin mis par l'auteur de ce Traité à citer ses sources, en indiquant « fin de citation », ce qui est le cas le plus fréquent, et quoi qu'il en soit, il donne toujours le nom de l'auteur cité, sauf en cas d'auteur inconnu (comme c'est le cas pour le poème mystique[398]). Mais ce qui arrive dans la poésie mystique où un certain nombre d'œuvres n'ont pas d'auteur identifié, ne peut s'imaginer pour un auteur aussi connu qu'Ibn Khaldûn Or, le paragraphe entier de la *Muqaddima* qui se retrouve au beau milieu du texte du *Livre de la Guérison*, ne porte aucune mention de son auteur. Il est impossible d'imaginer que l'auteur du *Livre de la Guérison*, par ailleurs très cultivé, et qui prend soin de citer soigneusement ses sources, se soit permis de reprendre un chapitre entier d'Ibn Khaldûn sans le citer sauf s'il s'agit d'Ibn Khaldûn lui-même – hypothèse que nous avons validée par la mise en évidence de l'incise avec le « nous » du locuteur où l'auteur de ce Traité s'attribue clairement ce texte repris de la *Muqaddima*. Ainsi, Ibn Khaldûn reprend un paragraphe entier de l'un de ses ouvrages, *qu'il met dans l'autre sans le signaler, parce qu'il ne se cite pas lui-même*.

LES CITATIONS D'AUTEURS

De façon générale Ibn Khaldûn a recours à de nombreuses citations.

[398] Ibn Khaldûn n'indique pas d'auteur ; nos recherches tendent à penser qu'effectivement, qu'il s'agit d'un poème à l'auteur inconnu, ce qui arrive parfois dans la poésie mystique cf. *infra* et *supra*.[31b]

Le respect des limites entre les citations et le texte de l'auteur

Quand Ibn Khaldûn cite un auteur, il commence par citer son nom, suivi du verbe *qâl* : « il a dit que… ». La plupart du temps, il termine par l'expression arabe qui signifie « fin de citation », mais ce n'est toujours le cas. Rappelons que les guillemets n'existent pas dans les textes arabes de cette époque, et que le flux du manuscrit se suit, sans retour à la ligne ni indication de ponctuation, hormis parfois quelques misses en gras ou mises en couleur des copistes, et quelques points (signalés par une pyramide de trois petits points pour ne pas confondre avec les points qui appartiennent aux lettres arabes). Notons que la fin de la citation, quand elle est clairement signalée par l'expression arabe « fin de citation » doit être rendue dans la traduction, quand elle appartient au texte arabe original (ce que ne fait pas René Pérez et qui devrait être fait, dans un travail rigoureux de traduction, au moins en notes).

Quand l'expression « fin de citation » ne figure pas, il convient donc de savoir où s'arrête la citation et où l'auteur reprend la main. **Dans *La Voie et la Loi*, certaines limites entre la citation et la rédaction d'Ibn Khaldûn sont parfois inexactes.** Il arrive que René Pérez inclue à la suite de certaines citations, des phrases qui sont en fait de la main d'Ibn Khaldûn, sans voir qu'il reprend la main ! Par exemple, quand l'auteur définit l'essence de la volonté comme « l'éveil à la Vérité » :

> L'essence de la volonté est l'éveil à la Vérité, quand l'âme se lève à son appel et va droit vers elle. Certains la comparent à une forte propension qui sublime toute forme de peur [15b].

Cette portion de texte se trouve à l'issue d'une citation de Qushayrî, où l'inclue René Pérez **qui ne voit pas qu'elle est d'Ibn Khaldûn**. **Nous avons donc rétabli l'exactitude de la citation de Qushayrî et réattribué à Ibn Khaldûn ce qui lui revenait**.

Les citations incomplètes ou non relevées

Notre travail de recherche a également consisté à revenir à la citation originale, quand cela nous a été possible[399], ou encore à nous aider des mentions plus complètes portées dans la *Muqaddima*, quand cette citation figure dans les deux ouvrages pour en compléter le sens. Nous en avons donné deux exemples frappants au titre des allers-retours entre les deux ouvrages : le leg d'Abu Bakr à sa fille et l'injonction d'Omar au chef militaire de l'armée musulmane en Irak[400]. Nous avons également relevé en notes de traduction les citations qui figurent dans les deux ouvrages.

---

399 Sauf pour le poème mystique d'auteur inconnu cf. *infra* et *supra*.[31b]

400 Cf. *infra*.

Les citations propres au manuscrit de Princeton

De même, rappelons ici la plus importante citation qui ne figure que dans le manuscrit de Princeton et que nous avons déjà évoquée au titre de la filiation différente de ce manuscrit : **le poème mystique d'auteur inconnu**[401].

Mais il en existe d'autres, que nous signalons au fil de nos notes de traduction dont : La citation de 'Issâ : « **N'est pas des nôtres celui qui ne naît pas deux fois !** »[402] La citation de Râbi'a : « **Le compagnon de voyage passe avant la route !** »[403]

LES CITATIONS CORANIQUES ET LES TRADITIONS

Les traditions citées dans *le Livre de la Guérison*

Les traditions incomplètes

Évoquons à présent le cas de certaines traditions laissées incomplètes et qu'il convient de compléter en revenant à l'original, ainsi que nous l'avons fait pour les citations d'auteurs. Par exemple : « L'homme peut bien célébrer sa prière sans que pour autant ne lui en revienne ni la moitié, ni le tiers, ni le quart, ni même le dixième »[404]. Laissée ainsi dans *La Voie et la Loi*, il est difficile de comprendre cette tradition, ce qui est normal (pour un lecteur qui ne disposerait pas de la science religieuse requise), puisqu'elle est incomplète. Même si la fin ne figure pas dans le texte arabe original pour les raisons évoquées (économie d'encre ou de papier, en attente d'ajouts de relecture, niveau d'érudition du lecteur censé connaitre les textes par cœur, etc.) il convient de la compléter entre crochets. D'où notre traduction : « L'homme peut bien célébrer sa prière sans que pour autant ne lui en revienne ni la moitié, ni le tiers, ni le quart, ni même le dixième [mais simplement la partie où il aura été conscient (*mâ 'aqala minha*)] »[405]

La table des traditions la plus complète

Les traditions non recensées dans les tables de précédentes éditions

La plus grande précision que nous revendiquons dans notre travail concernant les traditions (sous réserve d'omissions qui sont toujours possibles) consiste dans le fait d'avoir su relever toutes les traditions y compris celles citées en intertextualité dont une que personne avant nous, ni les éditeurs arabes (dont l'imam rédacteur de l'édition arabe

401 Cf. *infra*.

402 [17b]

403 [12b]

404 *La Voie et la Loi*, *ibid*, p.114

405 [5b]

en ligne de Damas) ni le précédent traducteur français n'avaient identifiées – alors qu'elle est pourtant présente à deux reprises, dans chacune des Parties du *Livre de la Guérison*[406] :

> Du fait que les prophètes guident l'humanité vers Dieu, ils tirent **les hommes par la ceinture loin du feu de l'enfer** [où ils ont tendance à se précipiter, attirés par les flammes, comme les insectes la nuit sont attirés par la lumière]

Le traducteur de *La Voie et la Loi* place pourtant bien une note de traduction à cet endroit, mais ce n'est pas pour faire le lien avec une tradition (pourtant référencée parmi les traditions authentiques, chez Bukhârî)[407]. Il se borne à constater qu'Ibn Khaldûn fait souvent usage de cette expression (ce qui est exact) **et il la qualifie « d'expression imagée » qu'il attribue à notre auteur[408], ce qui est bien évidemment inexact, puisqu'il s'agit d'une tradition authentique !** Le précédent traducteur attribue ainsi à Ibn Khaldûn une « expression imagée » qui est en réalité l'une des 61 traditions citées dans le *Livre de la Guérison* ! Quant à l'imân de Damas de l'édition en ligne de ce Traité, il ne la relève pas[409] ni, non plus, le premier éditeur en date, l'universitaire marocain Ben Tawit[410] !

Les 61 traditions du Livre de la Guérison *(contre 35 référencées dans l'édition de Tunis)*

Le pointage minutieux des traditions citées dans le *Livre de la Guérison* nous a permis d'établir **la table la plus complète à ce jour, avec 61 traditions identifiées (dont certaines figurent en double), et ce, y compris par rapport aux éditions arabes** : par exemple, l'édition « pirate » de Tunis de 1991, disponible à la recopie sur certains marchés aux livres (nous en avons acheté un exemplaire sur un marché aux livres à Fès) **en recense seulement 35 !** Nous fournissons en annexes la table de ces traditions.

Les références de versets

Les variations selon les lectures du *Coran* dites Hafs et Warsh

Nous avons présenté plus haut[411] les différences de lecture du *Coran* selon **les deux principales lectures dites Warsh** (surtout présente en Afrique du Nord) **et Hafs**. Cette différence, avons-nous dit, se lit chez l'éditeur marocain du *Livre de la Guérison*. En effet, Ben Tawit, d'origine marocaine, devait disposer d'un *Coran* selon la lecture Warsh, assez présente au Maroc, d'où la différence dans les numéros de certains versets.

---

406 [5b] citation [13] ; citée de nouveau en [20b]. Nous soulignons.

407 Elle porte le numéro **6483 dans l'ouvrage de Bukhârî**.

408 *La Voie et la Loi*, *ibid*. p. 265, note 29

409 Édition en ligne datée de 1991 (cf. biblio)**, p. 47 (٤٧) et p. 95 (٩٥) où rien ne signale l'intertextualité.**

410 Édition BT (Cf. biblio) **p. 13 et p.50** : aucune note ni guillemets, rien ne signale l'intertextualité.

411 En Partie I de ce commentaire, dans la Méthodologie

En voici un exemple : la lecture de Hafs regroupe en un seul verset (le verset 45) une portion de texte mise en deux versets (les versets 45 et 46) selon Warsh, dans la sourate 23 *Les Croyants*. Cette différence dans le nombre de versets se répercute jusqu'à la fin de la sourate, qui compte donc dans la lecture de Warsh un verset de plus que dans la lecture de Hafs[412]. C'est pourquoi Ben Tawit indique en note d'édition de ce Traité le verset 54, car son *Coran* devait être selon la lecture Warsh, la plus populaire en Afrique du Nord. Il correspond au verset 53 de cette sourate, selon la lecture de Hafs, la plus populaire en Europe et en Arabie Saoudite notamment et qui est celle que nous suivons. Les quatre éditions du *Coran* en français dont nous disposons sont selon cette lecture.

Nous indiquons donc en notes de traduction le verset 53 et non pas 54. Les deux sont justes – encore faut-il le savoir, d'où l'intérêt de plusieurs traductions.

L'ART DE LA RÉPÉTITION DANS LE *CORAN*

Les versets qui se ressemblent parfois à un mot près

« Un Livre dont [certains versets] se ressemblent et se répètent »[413] *Coran* (**39**, 23)

Ainsi que le *Coran* en ferait état selon l'une des traductions du verset suscité[414], les versets coraniques, parfois, se ressemblent. Quoi qu'il en soit, quand bien même le verset suscité se réfèrerait plutôt, pour certains, à une autre forme d'art de la répétition (dont la répétition entre le *Coran* et la *Bible*[415]), il est manifeste que, quand on lit le *Coran*, on

---

[412] Cela n'est pas une généralité. Il arrive, dans d'autres sourates, que la situation soit inverse et que certaines comportent plus de versets selon la lecture de Hafs que selon la lecture de Warsh. Par exemple, dans la lecture dite de Hafs, la sourate 2 compte 286 versets, alors que dans la lecture de Warsh cette même Sourate ne compte que 285 versets. L'explication se trouve dès le premier verset de la sourate, qui comporte des lettres dites « isolées ». Ce sont des lettres « énigmatiques » comme *Alif. Lam. Mim*, *Alif. Lam.Râ*, etc. placées en début de certaines sourates, dont la sourate 2. Ces lettres sont considérées comme constituant un verset à elles seules dans la lecture de Hafs, alors qu'elles sont accolées au verset suivant en ne formant qu'un seul verset avec lui, dans la lecture de Warsh. **Cela n'induit aucune modification dans le sens, mais peut-être dans l'interprétation des sourates.** Par exemple, dans le cas de la sourate 2, certains exégètes mettent en avant la position médiane dans cette sourate du verset sur le « juste milieu » qui caractérise le bon comportement de la communauté musulmane, jouant sur le cumul des sens, entre la position du juste milieu où doivent se tenir les musulmans et la position du verset qui en parle, positionné au juste milieu de la sourate. Ce juste milieu tombe plus juste en cas de nombre pair de versets. Selon la lecture de Hafs, la sourate 2 comptant 286 versets et le verset sur le juste milieu étant le 143, le compte est bon puisque 286/ 2 = 143. Selon la lecture de Warsh, où la sourate 2 compte 285 versets et le verset sur le juste milieu étant le 142, le compte n'est pas loin, mais n'est pas aussi exact.

[413] *Coran* (**39**, 23) (trad. Méd.) Il s'agit d'un verset sur lequel, parmi les quatre traductions françaises dont nous disposons, aucune n'est d'accord ! Hamidullah traduit « un Livre bien ressemblant, souvent répété », indiquant en notes : « cela signifie probablement qu'il ressemble aux Livres anciens, comme la *Bible* ». Masson : « un Livre dont les parties se ressemblent et se répètent » et indique en notes : « traduction douteuse ». Enfin, la traduction de Médine revue : « un Livre avec des versets homogènes, où l'exhortation se répète. »

[414] *Coran* (**39**, 22) selon trad. Méd ; par ailleurs, ce verset est l'objet de plusieurs traductions (cf. note préc.)

[415] Par exemple selon les notes de traduction du *Coran* par Hamidullah du verset suscité cf. notes préc.

constate que certains versets se ressemblent, parfois au mot près. Ce n'est pas une raison pour ne pas être rigoureux dans les références des citations coraniques, au mot près, quand des différences existent, justement, sur un mot. **Or, dans *La Voie et la Loi*, plusieurs références sont fausses, parce que le traducteur a confondu entre deux versets qui se ressemblent, à un mot près.**

Certains versets se ressemblent et se répètent, **parfois d'un petit *rien*** – sans jouer sur les mots, puisque le « rien » dont il est question, dans l'exemple que nous allons donner, signifie, en fait, beaucoup !

Par exemple, plusieurs versets s'adressent à l'homme ou aux hommes (nous soulignons) : « Ont-ils été créé à partir de *rien* ou sont-ils eux les créateurs ? »[416], redit plusieurs fois : « L'homme ne se rappelle-t-il pas qu'avant cela c'est Nous qui l'avons créé, alors qu'il n'était *rien* ? » ; « Et avant cela, Je t'ai créé alors que tu n'étais *rien* »[417]. Le message est répété plusieurs fois avec le mot *rien*, jusqu'à ce qu'arrive ce petit rien, justement, qui change tout : « avant cela », l'homme n'était pas seulement *rien* mais *rien* « de mentionnable »[418]. Les traductions et les interprétations varient, en français. Pour autant, en arabe, il n'existe qu'un mot d'écart entre : (لَمْ يَكُن **شَيْئًا مَّذْكُورًا**) et (لَمْ تَكُ **شَيْئًا**), entre *shayan* et *shayan madhkûrân*, le mot « mentionnable » (*madhkûran*) : « avant cela », **l'homme n'était pas vraiment « rien » mais « rien de mentionnable »[419]**.

L'erreur entre la Sourate 23 Les croyants *et la Sourate 30* Les Romains

Prenons maintenant l'un des exemples d'erreur de référence dans *La Voie et la Loi*, que nous corrigeons. Il s'agit d'une erreur de référence commise par l'éditeur arabe Ben Tawit et que René Pérez a reprise dans *La Voie et la Loi* sans vérification. En effet, nous venons de le voir, les versets coraniques se ressemblent parfois à un mot près – mais un mot peut avoir de l'importance. Et même s'il n'en avait pas, ce ne serait ni aux éditeurs ni aux traducteurs d'en décider. La référence doit être parfaitement exacte et ce, au mot près.

Il arrive donc que le *Coran* comporte deux versets presque identiques, à un mot près – et c'est ce mot que n'ont pas su identifier ni Ben Tawit ni René Pérez, le mot *shîya'ân* qui dans un verset d'une autre Sourate est remplacé par : *zuburân*. Pour tout le reste, les deux versets sont identiques dans les deux Sourates. Il s'agit de la Sourate 23 *Les*

---

416 *Coran* (**52**, 35)

417 *Coran* (**19**, 9) (**19**, 67)

418 *Coran* (**76**, 1) « Quoi ! tant de temps passant est-il venu sur l'homme depuis qu'il n'était pas chose mentionnnable ? » (Ham.) ; « S'est-il écoulé pour l'homme un laps de temps durant lequel il n'était même pas une chose mentionnable ? » (Med) ; « Ne s'est-il pas écoulé pour l'homme un laps de temps durant lequel il n'était pas quelque chose dont on fasse mention ? » (Masson)

419 Nous poursuivrons en dernière partie de notre commentaire cf. *supra*.

croyants (verset 53 ou 54 selon les lectures)[420] et de la Sourate 30 *Les Romains* (verset 32). Une édition ou une traduction rigoureuse ne peut pas se contenter « d'à-peu-près ». Certes, les termes signifient « à peu près » la même chose – mais avec, malgré tout, de petites nuances : *shîya'ân* signifie « secte » et *zuburân* prend aussi le sens de « parti ». Ainsi, à cause du mot « secte » *shîya'ân* (شِيَعًا) qui figure dans le texte original de ce Traité, la référence exacte est la Sourate 30 *Les Romains*, au verset 32, et non pas la Sourate 23 *Les croyants*, au verset 53 (ou 54) où ce mot est remplacé par *zuburân*.

L'erreur entre la Sourate 45 L'agenouillée *et la Sourate 31* Luqman

Le même genre de confusion se reproduit entre deux versets qui se ressemblent, dont le texte cité dans *Le Livre de la Guérison* n'est pas noté par le précédent traducteur sous la bonne référence car **il n'indique pas le verset exact, mais le verset similaire.** On lit dans *La Voie et la Loi* le verset suivant, sous la référence *Coran* (**31**, 20)[421] (nous soulignons les passages qui posent un problème de référencement) : « **Il a créé pour vous** ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre… » Or, le texte exact de ce verset de la Sourate 31 *Luqman* est : « **Ne voyez-vous pas que Dieu vous a assujetti** ce qui est dans les cieux et sur la terre ? » Le texte du *Livre de la Guérison* correspond à un autre verset, le verset 13 de la sourate 45 *al-Jathya (L'agenouillée)* : « **Et** Il vous a assujetti tout ce qui est dans les cieux et sur la terre, **le tout venant de Lui. [Il y a là des signes pour des gens qui réfléchissent]** ». La traduction du verbe n'est pas « créer » mais « assujettir » qui se trouve dans les deux versets. Et le début et la fin du verset ne correspondent pas : le début du verset cité dans le *Livre de la Guérison* n'est pas une interrogation « Ne voyez pas que Dieu… » mais la simple locution *wa* « Et… », ce que confirme la fin du verset de la sourate 45 « le tout venant de Lui » qui ne se trouve pas dans le verset cité en référence par le traducteur de *La Voie et la Loi*, de la sourate 31. La référence exacte de ce verset est donc : *Coran* (**45**, 13) et non *Coran* (**31**, 20)

Les autres erreurs de référence

Parfois ce n'est pas en raison d'un mot de différence entre les versets, que les références coraniques sont fausses, mais tout simplement en raison d'une faute de frappe à l'impression, ou d'une erreur pure et simple du traducteur. Par exemple, le verset suivant : « Si vous craignez Dieu, Il vous donnera la faculté de discerner (entre le bien et le mal) ». Ce verset est indiqué comme le verset 29 de **la Sourate 10** *Yunus* (*Jonas*) dans *La Voie et la Loi*[422] alors qu'il s'agit de **la Sourate 8** *al-Anfal* (*Le butin*) le numéro de verset quant à

[420] Voir nos explications sur les lectures du *Coran* selon Hafs et selon Warsh. Ben Tawit indique le verset 54 car son exemplaire était selon Warsh ; René Pérez le verset 53, car son exemplaire était selon Hafs.

[421] *La Voie et la Loi*., p. 125

[422] *Ibid*. p. 132

lui étant exact[423]. Cet exemple compte également parmi les maladresses de traduction des versets coraniques commises par le traducteur de *La Voie et la Loi* que nous avons relevées par ailleurs, et qui, ici, au lieu de discernement ou faculté de discerner, traduit *furqân* par « une distinction » : « Si vous craignez Dieu, Il vous donnera une distinction (*furqân*) » **Il y a donc doublement erreur dans ce verset, dans *La Voie et la Loi* : erreur de référence, et erreur de traduction**. On est, comme souvent, dans l'à-peu-près. **Nous avons essayé, dans nos travaux, d'apporter une plus grande précision**.

II – 2. 2 : Un rajeunissement de plus de trente ans

A) Une évolution des bonnes pratiques de traduction

LES NOTES DE TRADUCTION

Les variantes de traduction doivent se mettre en notes et non pas au fil du texte, pour ainsi dire laissées au choix du lecteur ! En effet, cela fait perdre le fil au lecteur – sans compter que ce n'est pas au lecteur de choisir le mot qui convient, mais au traducteur, dont c'est le travail ! Pour sa parfaite information, le traducteur peut mettre en notes de traduction le ou les autres sens possibles du mot qu'il traduit. Par exemple : « Celui qui la prolonge, aboutit (*wasal* : « prolonger et aboutir ») ; celui qui l'interrompt, interrompt [sa marche]. »[424] que nous rendons : « Qui la perpétue rencontre le succès, et qui l'interrompt, échoue. »[425] La parenthèse (*wasal* : « prolonger et aboutir ») au cœur du texte traduit gêne la lecture, il faut la mettre en notes. **Ce n'est pas au lecteur de décider entre « prolonger » ou « aboutir ».** Ou encore : « à chaque itinérant convient un mode de formation (*tarbiya* : éducation) »[426]. De même, **ce n'est pas au lecteur de choisir entre « formation » ou « éducation » !** Il faut annoter le mot et si le lecteur souhaite en savoir davantage sur le sens du mot, il ira consulter les notes. Nous avons choisi : « Chaque ascète doit recevoir la formation qui lui convient »[427]. Ou encore : « La troisième [considération], c'est que le cheminement ne se fait pas par une seule et unique voie (*ṭarîq* aussi « méthode ») : les voies menant à Dieu sont aussi nombreuses que les souffles des créatures. »[428] Cette phrase est particulièrement belle et importante par rapport à la

[423] [10b]
[424] *La Voie et la Loi*., p. 236
[425] [40b]
[426] *Ibid*., p. 220
[427] [35b]
[428] *Ibid*., p. 223

réflexion de l'auteur : quel dommage d'en gâcher la lecture par ce genre d'insert ! D'autant que cet insert porte sur un terme que le lecteur averti connaît bien, le mot *ṭarîq* qui signifie effectivement à la fois « voie » et « méthode, moyen », deux sens entre lesquels jouent à la fois les soufis et notre auteur – et son traducteur dans son titre forgé *La Voie et la Loi*. Dans cette phrase, René Pérez choisit « voie » même s'il fait figurer l'insert. Quand, dans une autre phrase cruciale du texte, ce mot apparaît de nouveau, René Pérez choisit de le traduire cette fois-ci par « moyen » et ne met pas d'insert, quel dommage, cette fois-ci, pourrait-on dire !

« ***Il n'existe pas d'autre Voie que la Loi divine pour gagner le bonheur éternel*** »[429] traduisons-nous cette autre phrase cruciale du *Livre de la Guérison*. Le mot « voie » est ici aussi *ṭarîq*, qui doit être traduit ici aussi par « voie » et non pas par « moyen » comme le fait alors Pérez, et sans mettre d'insert, cette fois-ci[430] ! C'est même avec une majuscule que « Voie » doit être traduit, car **l'auteur fait un jeu de mots avec la Voie du soufisme**, ce que méconnaît complètement René Pérez car il a un autre projet en tête pour ce mot : le mettre dans son titre forgé. Or, il est clair, dans cette phrase, que la Loi divine *est* l'unique Voie du bonheur, sans alternative ! Le titre forgé *La Voie* et *la Loi* place la Voie (du soufisme) en alternative à la Loi (divine) : la Voie, hissée sur le podium, placée face à la Loi par la conjonction *et*, se trouve présentée comme interlocuteur valable alors que l'auteur la disqualifie. **Le lecteur français ne peut le savoir, car Pérez traduit ici improprement *ṭarîq* par « moyen » : « *Et il n'y a pas d'autre moyen […] que la Loi révélée* »**[431] traduit-il improprement cette phrase cruciale, sans note sur *ṭarîq* : **le jeu de mot de l'auteur est occulté pour que le traducteur puisse faire le sien,** dans son titre forgé, en contresens avec le texte original. L'absence de notes de traduction précisant le double sens de terme *ṭarîq* (voie ou moyen) remplacé par un insert dans le texte **à certains endroits seulement**, prive le lecteur de points de référence et n'appartient pas aux bons usages de traduction. Cela se reproduit pour de nombreux termes d'importance variable, dans *La Voie et la Loi*. **Ainsi pouvons-nous dire que notre traduction s'aligne sur les bons usages de traduction en offrant une information de meilleure qualité au lecteur.**

LES CONNAISSANCES DU LECTORAT

Pour l'anecdote plus qu'autre chose, signalons également que les usages de traduction évoluent par rapport aux connaissances du lectorat. Il y a trente ans, le lectorat du *Livre de la Guérison*, qui s'adresse à des adultes, avait au moins une vingtaine d'années

[429] [3b]

[430] L'insert ne figure pas non plus (ni aucune note) à un autre endroit du texte où figure le même terme *ṭarîq*, ce qui dénote un manque de cohérence : « tout le chemin de la religion » (p. 156)

[431] *La Voie et la Loi*., p. 108.

et un âge moyen, disons, de trente ans. Or, il y a soixante ans, à l'école, on apprenait encore la lecture des chiffres romains, ce qui n'est plus le cas, aujourd'hui. Les sourates du *Coran*, très nombreuses, dans le *Livre de la Guérison*, figurent en chiffres romains, insérés au cœur du texte (et non en notes) dans *La Voie et la Loi* ce qui perturbe là aussi la lecture, par exemple : « Par la suite, les Compagnons, lorsque Dieu « eut ouvert leurs poitrines à l'islam (Coran XXXIX, 22) et qu'ils eurent reçu… »[432]. Il est encore assez facile de lire 39 ici dans XXXIX. Mais quand on atteint des nombres plus élevés, les choses se compliquent : « Et Il a fait pour vous la terre… » (Coran, II, 22 ; LXVII, 15). Qui peut encore dire comme ça au dépoté, de nos jours, à quel nombre correspond LXVII ?

B) Une évolution notable de la conscience collective par rapport à l'islam

La conscience collective évolue sur certains sujets qui mobilisent plus particulièrement l'attention du grand public, selon les époques. Par exemple, concernant l'environnement, la notion de « milieu » a fait son apparition, ce qui a conduit les traducteurs à modifier le titre de l'œuvre de Jakob von Uexküll, qui, en français, est passé de ***Mondes*** *animaux et* ***monde*** *humain* à ***Milieu*** *animal et* ***milieu*** *humain*. S'il est un sujet où l'évolution de la conscience collective, en France, est notable, ces dernières années, c'est bien de la place de l'islam, dans ses différents courants, comme en témoigne **le mot *charia* beaucoup plus connu du grand public qu'il y a trente ans**.

LA MYSTIQUE A MOINS LE VENT EN POUPE QU'IL Y A TRENTE ANS

Il y a trente ans, à l'époque où a été publié *La Voie et la Loi ou le maître et le juriste*, ceux que l'on appelait les orientalistes avaient encore largement le vent en poupe, dont par exemple Louis Massignon, universitaire et islamologue français mort en 1962, ou encore Henry Corbin, philosophe, traducteur et orientaliste français, mort en 1978, et auteur d'une *Histoire de la philosophie orientale* assez nettement marquée par la philosophie mystique dont il déplore le manque de connaissance au détriment du courant de la *falsafa*, la philosophie arabo-musulmane d'inspiration grecque, dont Averroès (Ibn Rushd), par exemple, est l'un des représentants les plus connus en France[433] :

> En prononçant le nom d'Averroës, on évoque […] un philosophe dont tout le monde en Occident a, peu ou prou, entendu parler. Le malheur est justement que **l'optique occidentale ait ici manqué de perspective**. Comme nous l'avons déjà déploré, on a répété et recopié qu'Averroès était le plus grand nom, le plus éminent représentant de **ce que l'on appelait « la philosophie arabe »,** et qu'avec lui, celle-ci avait atteint son

[432] *La Voie et la Loi*., p. 108

[433] *Histoire de la philosophie orientale* p. 335. Nous soulignons.

> apogée et sa fin. On perdait ainsi de vue ce qui se passait en Orient, où précisément l'œuvre d'Averroès passa autant dire inaperçue. **Ni Nasîr Tûsî, ni Mîr Dâmâd, ni Mollâ Sadrâ, ni Hâdi Sabzavârî,** n'ont soupçonné le rôle et la signification que nos manuels attribuent à la polémique Averroës-Ghazâlî. En les leur expliquant on aurait provoqué leur étonnement, comme on provoque aujourd'hui celui de leurs successeurs.

Selon l'orientaliste Henry Corbin, l'Occident « manque de perspective » en limitant la « philosophie arabe » à des grandes figures comme Averroès dans sa polémique avec Ghazâlî. Selon lui, les grands noms de la philosophie arabe sont plutôt à chercher en Orient chez Nasîr Tûsî, Mîr Dâmâd, Mollâ Sadrâ, ou encore Hâdi Sabzavârî, dont il dit[434] :

> Avec la restauration de l'empire iranien et le règne de Shâh Abbâs Ier (1587-1629), Ispahan devient **le centre de la culture spirituelle en Iran** […] le **shî'isme** définitivement sorti de la clandestinité, nous voyons apparaître alors d'énormes ouvrages (ceux de Mollâ Sadrâ, de Qâzzî Sa'îd Qommî et autres) où **la méditation philosophique recueille le fruit des *hadiths* des Imâms** […] **une gnoséologie nouvelle comportant, chez Mollâ Sadrâ, une révolution de la métaphysique de l'être**, une valorisation de l'Imagination active, un concept du mouvement intrasubstanciel rendant compte des métamorphoses et des palingénésies, une historiosophie fondée sur la double « dimension » du Logos mohammadien, Lumière ou **Réalité métaphysique mohammadienne (exotérique de la prophétie, ésotérique de l'imâmologie), édifice grandiose plus proche des grands « systèmes » philosophiques de l'Occident au début du XIXe siècle que ce que proposait Ibn Khaldûn**.

Sans sortir de l'objet de nos propos, remarquons les points suivants :

- La « philosophie arabe » (nous dirions plutôt « arabo-musulmane ») suit en quelque sorte la division entre islam sunnite et islam shiite : au lieu d'essayer de savoir quels sont les plus grands noms, et qui est le plus célèbre, entre Averroès et Ghazâlî (d'obédience sunnite) d'un côté, et Mollâ Sadrâ ou Mîr Dâmâd (d'obédience shiite) de l'autre, comme la présentation ci-dessus semble le laisser croire, une approche plus simple consiste à dire que la philosophie iranienne shiite ne ressemble pas à la *falsafa*, la philosophie arabo-musulmane d'inspiration grecque et ce, en raison des différences qui existent entre islam sunnite et islam shiite ce qui explique d'ailleurs sûrement également la différence de célébrité chez nous, où les philosophes d'obédience sunnite ont davantage la parole, l'islam sunnite étant majoritaire ;

[434] *Ibid*., p. 462. Nous soulignons.

- Les différences entre islam sunnite et islam shiite (sans entrer là non plus dans les détails) portent entre autres sur le rôle des imâms dans le shiisme, différent dans le sunnisme, ce qui permet à Henry Corbin d'évoquer la dissociation « exotérique de la prophétie, ésotérique de l'imâmologie », une dissociation implicitement liée à la doctrine du shiisme ;
- En effet, **on ne peut pas parler d'imâmologie dans le sunnisme**, et donc encore moins « d'ésotérisme de l'imâmologie » qui serait opposé à « l'ésotérique de la prophétie » : nous l'avons vu, chez Ibn Khaldûn, grand cadi malikite du Caire, l'un des premiers savants du monde musulman sunnite, représentant de l'une des quatre grandes écoles de l'islam sunnite, la dissociation ésotérique/ exotérique ne correspond à aucune réalité religieuse étant donné que pour lui, la *charia* n'a pas de sens caché ésotérique ;
- En conséquence, opposer comme le fait Henry Corbin dans l'extrait ci-dessus, les « grands systèmes » philosophiques des philosophes iraniens chiites à la pensée d'Ibn Khaldûn, grand savant sunnite, n'a aucun sens, d'autant qu'Ibn Khaldûn, puisqu'il est cité, n'a jamais ambitionné de créer de grand système métaphysique ;
- Ainsi, rapprocher les grands systèmes philosophiques chiites « aux grands systèmes philosophiques de l'Occident » n'a de sens que par rapport au côté « grandiose » de ces édifices métaphysiques par ailleurs extrêmement différents quant à leurs contenus ; le côté « grandiose » de la métaphysique teintée de mystique musulmane appartient aux reproches que formule Ibn Khaldûn aux soufis qui suivent la même veine, et à qui il oppose une réflexion morale fondée en l'unicité divine en revenant à ce qu'est pour lui l'essence du monothéisme.

Il existe aussi un soufisme apparenté à la métaphysique chiite, un aspect négligé dans nos environnements occidentaux où l'islam sunnite prédomine[435] :

> On a presque totalement négligé le facteur *shî'ite*, alors que le sort de la philosophie en Islam, **et corolairement la signification du soufisme**, **ne peuvent être médités indépendamment de la signification du *shî'isme*.**

Si le soufisme a eu autant le vent en poupe chez les intellectuels occidentaux c'est aussi, peut-être, parce qu'il surfe sur la vague de la métaphysique chiite sans en porter le nom – une métaphysique qu'ils ont tôt fait, comme Henry Corbin, de rapprocher des

[435] *Ibid*., p. 25. Nous soulignons.

grands systèmes métaphysiques occidentaux. Certains grands orientalistes comme René Guénon, sans jamais se convertir à l'islam, lui trouvent cependant des similitudes avec la mystique chrétienne, au point que certains voyaient en lui une sorte de « secte » chrétienne.

Or, **de nos jours, la conscience collective sur l'islam et sur la mystique a changé**. On assiste à une réappropriation de l'islamologie par les musulmans, et à un glissement de la mystique et de l'ésotérisme des textes vers un discours plus littéral.

« UN PHILOSOPHE N'AURAIT RIEN À FAIRE ICI »

Il y a encore trente ans, c'est surtout l'angle mystique des grands systèmes philosophiques musulmans avec leur opposition entre l'exotérique et l'ésotérique, qui motivait de nombreux philosophes occidentaux à s'intéresser à l'islam, comme Henry Corbin, au point de ne pas voir, sans cela, **ce qu'un philosophe « aurait à faire ici »**[436] :

> **La conscience religieuse de l'Islam est centrée** non pas sur un fait de l'histoire, mais sur un fait de la *métahistoire* (ce qui veut dire non pas post-historique mais transhistorique). Ce fait primordial, antérieur au temps de notre histoire empirique, c'est **l'interrogation divine posée aux Esprits des humains** préexistant au monde terrestre : ' Ne suis-je pas votre Seigneur ?' (Qorân, 7 :171)[437] L'acclamation d'allégresse qui répondit à cette question conclut un pacte éternel de fidélité, et c'est la fidélité à ce pacte que, de période en période, sont venus rappeler aux hommes tous les prophètes ; leur succession forme le 'cycle de la prophétie'. De ce qu'on énoncé les prophètes, résulte la lettre des religions positives : la Loi divine, la *sharî'at*. La question est alors celle-ci : **y a-t-il à en rester à cette apparence littérale ? (Les philosophes n'auraient alors rien à faire ici.)** Ou bien s'agit-il de comprendre le sens vrai, le sens spirituel, la *haqîqât* ? […] l'une des grandes figures de l'Ismaélisme iranien énonce au mieux en quelques lignes ce dont il s'agit : 'La religion positive (la *sharî'at*) est **l'aspect exotérique** de l'Idée (la *haqîqat*), et l'Idée est **l'aspect ésotérique** de la religion positive… La religion positive est le symbole (*mithâl*) ; l'Idée est le symbolisé (*mamthûl*). **L'exotérique** est en perpétuelle fluctuation avec les cycles et périodes du monde ; l**'ésotérique** est une Energie divine qui n'est pas soumise au devenir'.

La parenthèse d'Henry Corbin : (Les philosophes n'auraient alors rien à faire ici.) est bien loin d'être une parenthèse ! Elle revêt une grande importance par rapport à la réflexion sur Ibn Khaldûn. L'angle ésotérique qui intéresse tant les philosophes selon Henry Corbin, était aussi celui choisi par certains traducteurs d'Ibn Khaldûn dont par exemple Vincent Monteil et bien sûr René Pérez.

---

[436] *Ibid*., p. 24. Nous soulignons.

[437] Henry Corbin indique le verset 171 selon la lecture Warsh ; dans les exemplaires du *Coran* que l'on trouve en France, majoritairement selon la lecture Hafs, ce verset de la Sourate 7 porte le numéro 172.

De « l'Église mahométane » à l'islam

Si l'on remonte un peu plus loin, au dix-septième siècle – soit il y quatre siècles – l'élite intellectuelle (et que penser donc du peuple), en Europe, ignorait encore beaucoup de choses sur l'islam, jusqu'à son nom, qui était alors l'Église « mahométane », nom dérivé du nom Mahomet, provenant de la puissance de l'empire Ottoman, à l'époque, dont la langue officielle était le turc ottoman. Et en turc ottoman, le nom du Prophète Muḥammad se dit Mehmet – francisé par Mahomet. C'est pourquoi, certains en reviennent aujourd'hui à l'original arabe non déformé, en abandonnant le passage par le turc ottoman francisé qui a donné Mahomet, reliquat d'un passé où l'islam était appelé l'Église mahométane par l'élite intellectuelle de l'Europe dont Pascal[438], en France, ou Spinoza né à Amsterdam d'une famille judéo-portugaise. Ce dernier écrit dans sa *Correspondance*[439] :

> L'organisation de l'Église romaine, que tu loues si fort, est une affaire politique, d'ailleurs lucrative pour beaucoup, je le reconnais. Et je croirais volontiers que pour tromper le peuple et pour contraindre l'âme des hommes, il n'y a pas mieux, s'il n'y avait aussi l'organisation de **l'Église mahométane**, qui est encore loin au-dessus, car depuis l'époque où cette superstition a commencé, **aucun schisme n'est né dans cette Église**.

Le grand savant du dix-septième siècle Spinoza ignorait donc tout du « **schisme** » de l'islam qui l'a divisé entre islam sunnite et islam chiite dix siècles avant que Spinoza n'écrive ces lignes ! Pendant plus de dix siècles, l'Occident a méconnu l'existence de l'islam chiite ! C'est un peu comme si nous ignorions encore tout de l'existence de la scission entre protestants et catholiques, intervenue au seizième siècle, soit il y a cinq siècles « seulement » ; il faudrait même que s'écoulent encore cinq autres siècles où nous écririons encore, comme Spinoza à propos de l'islam, « qu'aucun schisme n'est né ».

L'évolution de la vision de la conscience religieuse de l'islam

Ainsi, une relecture d'Ibn Khaldûn à l'aune des évolutions de la conscience collective ouvre des perspectives utiles encore de nos jours, en dépit des siècles qui nous séparent. L'angle mystique choisi par Henry Corbin pour placer aussi bien « la conscience religieuse de l'islam » que le rôle des philosophes dans ce qu'ils ont « à faire ici », n'est pas l'angle choisi par Ibn Khaldûn. Nous l'avons vu, chez notre auteur, la conscience religieuse de l'islam est une conscience morale, dans la « charge » morale de l'*amâna*.

---

438 *Pensées*, 239, 241, p. 272

439 *Correspondance*, p. 374

Il y a bien comme chez Corbin un « **fait primordial, antérieur au temps de notre histoire empirique** ». Il y a bien une « **interrogation divine** » posée à l'homme, dans un temps et un lieu, appelés par Corbin « la métahistoire », préexistante au monde terrestre, et par notre auteur : « l'Ordre ». Mais, chez notre auteur, « dans l'Ordre »[440], ce sur quoi porte l'interrogation divine et qui fonde la conscience religieuse de l'islam, est la question sur la charge de l'*amâna*[441] dont il est impossible à la nature humaine de se défaire.

Le pacte originel de l'*amâna* et la compréhension des conséquences qu'il implique pour l'homme, « ce malheureux », qui en l'acceptant s'est montrant « injuste » envers lui-même car « ignorant » des tenants et des aboutissants de l'affaire**,** s'entend d'une façon qui ne peut se transcrire par les mots du langage. L'exemple par excellence[442] est celui des Compagnons du Prophète qui refusaient de parler des expériences religieuses intenses (*karamât*) d'ordre mystique, pour s'adonner au combat dans l'âme, d'ordre moral, par le biais notamment de questionnements entre eux[443] et d'examen de conscience **en s'interrogeant sur eux-mêmes, sur la nature de leurs intentions et sur leur sincérité envers Dieu (*ikhlâṣ*).** Le questionneur (*sâ'il*) du titre original arabe du *Livre de la Guérison* (*shifâ' al-sâ'il*) se livre à ce genre de questionnement qui rejoint de façon plus globale encore le questionnement sur le sens de la religion et sur le sens de la vie – à l'instar du questionneur de la tradition dite « de l'Ange Gabriel (*Jibril*) », où *Jibril* en personne vient interroger le Prophète sur l'islam et sur l'Heure (le Jugement Dernier).

La guérison de l'âme consiste à la mettre en bonnes dispositions pour l'au-delà sur la base de ce principe : « Il n'y a pas d'autre Voie que la Loi musulmane pour gagner le bonheur dans l'au-delà »[444]. Les effets du pacte originel de l'*amâna* se font sentir au quotidien dans le passage à l'acte de l'intention d'acquérir, en chaque acte, les bonnes dispositions pour l'au-delà. **Agir, c'est passer à l'acte une intention plus ou moins consciente, en vue de conséquences à plus ou moins long terme** – dans un horizon intérieur qui, repoussé à son maximum, est le jugement des « traces » laissées en l'âme par les actes et leurs conséquences, selon l'intention qui y préside, sous forme de dispositions permanentes, si permanentes qu'elles traverseront la mort terrestre pour se retrouver, dans l'au-delà, en « dispositions du bien et de la félicité ou du mal et des tourments. » Nous discuterons la voie qu'ouvre l'esprit de finesse khaldounien à la Loi musulmane pour la faire sortir de l'impasse où notre auteur la voyait déjà s'engager, à son époque, en grand

---

[440] Voir notre étude de ce terme coranique (*infra* et *supra*)

[441] Dans sa vision de la conscience religieuse de l'islam, Ibn Khaldûn interprète *Coran* (**33**, 72) là où d'autres auteurs mysticisants (dont Henry Corbin) privilégient *Coran* (**7**, 172) (cf. *infra* et *supra*)

[442] Un exemple repris par notre auteur dans ses deux *Livres* (cf. *infra* et *supra*).

[443] Cf. la question de Omar à Hudeyfa sur l'hypocrisie envers soi-même et envers Dieu (*infra*, *supra*)

[444] [3b]

sage parmi les sages, grand savant parmi les savants. Sa sagesse n'a pas été écoutée, à son époque – ni aux suivantes. Grand cadi malikite du Caire, l'un des quatre premiers savants du monde musulman sunnite de son époque, Ibn Khaldûn reste incompris en Orient comme en Occident, où on lui prête des intentions qu'il n'a pas – quand il n'en va pas de faire le constat étrange de devoir soi-disant se passer d'en trouver[445] :

> **Aussi devrons-nous nous résigner à voir les intentions profondes de l'homme nous échapper à jamais**.

Nous ne partageons pas cet avis : **c'est bien l'homme qui s'exprime dans le *Livre de la Guérison*, qui manifeste dans ce livre ses intentions profondes au point d'en faire son testament moral à travers la voie qu'il ouvre à la *charia* et la mise en évidence de l'homme en tant que sujet en charge de la responsabilité morale.** Notre discussion dans la troisième et dernière partie à venir de notre commentaire, portera sur cette voie et cette responsabilité à travers une « théorie » (nous n'aimons pas ce terme qui s'applique si mal à notre auteur, qui n'ambitionnait pas d'en construire) :les deux versants de l'âme. Notre auteur n'est ni un amateur, ni un créateur de grands systèmes. C'est un révélateur et un créateur de concepts, qui défriche la pensée humaine et qui ouvre à la réflexion des avenues dégagées, des « voies royales » (*jâdda*) soigneusement nettoyées de tout obstacle, en lui donnant l'armature conceptuelle nécessaire afin d'être bien armée pour continuer d'avancer et poursuivre l'exploration. Nous discuterons **la portée du lien entre les intentions et les gestes et la nature de l'accord (*ittifâq*) qu'ils doivent nouer** afin que s'impriment en l'âme les bonnes dispositions pour l'au-delà quand elle s'entendra dire par son Seigneur : « Ô toi, âme apaisée, retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréé, entre donc parmi Mes serviteurs, et entre dans Mon paradis ! »[446] . L'âme « apaisée » est l'âme en paix – une paix de l'âme, paix intérieure, qui est le signe de sa « guérison » par les effets de ce pacte si particulier qu'est l'*amâna*, poursuivi au quotidien par l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes, entre paix intérieure et paix extérieure – une « guérison » dont Ibn Khaldûn entend faire profiter son lecteur à la fin de son existence, en guise, en quelque sorte, de testament moral sur le bonheur et sur le sens de la vie.

---

[445] *Encyclopédie de l'islam*, article sur Ibn Khaldûn par M. Talbi, 2010. Nous soulignons.

[446] *Coran* (**89**, 28-30)

II – 2. 3 : La nécessité d'une (re)traduction anglaise et d'une réédition arabe, revue et complétée

L'unique traduction anglaise, datée de 1989, a été imprimée en 2017 **sans changement ni réactualisation**. En particulier, le manuscrit de Princeton, pourtant connu en 2017, n'a pas été identifié. Quant aux éditions arabes, celles-ci sont toutes épuisées. L'unique édition disponible sur Internet n'est pas satisfaisante, ne serait-ce que parce qu'elle ne saurait suffire à un texte de cette importance, introuvable en librairies.

A) **L'unique traduction anglaise (Phd de philosophie, 1989)**

Youmna Adal, née en Turquie, est l'unique traductrice anglaise de ce Traité, à ce jour. Elle a fait une partie de ses études en France à l'Université d'Aix en Provence. Elle aurait pu croiser le premier traducteur français, Éric Chaumont qui, par l'une de ces coïncidences de la vie, est entré dans cette même Université à la même époque, après avoir soutenu son Master à l'Université de Louvain sur une traduction française partielle de ce Traité. Elle le cite d'ailleurs dans sa bibliographie et ses notes[447]. Elle part ensuite aux États-Unis poursuivre ses études de Doctorat. Elle soutiendra son Phd de philosophie en 1989 à l'Université de l'Indiana, sur la première (et la seule à ce jour) traduction anglaise intégrale de ce Traité. Revenue en Europe vingt ans après, sous son nom marital Özer, **elle publie à Londres sa Thèse sans en changer un mot, ni tenir compte des découvertes intervenues depuis, dont le manuscrit de Princeton, dont elle ne fait pas état. L'approche de Youmna Adal - Özer est différente de la nôtre** ; bien qu'ayant obtenu son PhD en philosophie, son commentaire et sa traduction anglaise pèchent par un manque d'ampleur. Le titre arabe translittéré de ce Traité *Shifâ' al-Sa'îl li-Tahdhîb al-MaSâ'il* est traduit en mot-à-mot partiel par : ***Remedy for the questionner in search of answers*** **(*Remède au questionneur en quête de réponses*).** Ni le caractère éthique, ni la création du lexique moral ne sont relevés. Au contraire, c'est une fois encore l'angle « banal » du soufisme et de la quête mystique que la traductrice anglaise a choisi d'aborder, sans s'écarter d'un *iota* de l'angle pris par les premiers éditeurs arabes historiques. Pour la traductrice anglaise, ce Traité est **« *Ibn Khaldûn's treatise on taṣawwuf* » « Le traité d'Ibn Khaldûn sur le soufisme »**[448]. Elle se réfère abondamment à l'édition du Père Khalifé ainsi qu'à la vision de ce dernier sur ce Traité. Or, le seul manuscrit dont avait connaissance le Père Khalifé était la copie sur microfiche qu'il avait obtenue au Caire de

[447] *Ibid*., p. 120, 145.

[448] p. 47 de la Thèse de 1989 dont nous avons pu obtenir copie par l'Université de Strasbourg aux débuts de nos recherches, en 2015, rééditée en 2017 à Londres par *The Islamic Texts Society*.

l'original de Rabat, que nous appelons le manuscrit R1, déclassé et amputé d'une grande partie des feuillets les plus intéressants sur l'exégèse morale du *Coran* par Ibn Khaldûn, et sa redéfinition des trois stations. Cela explique sûrement que la traductrice anglaise **n'identifie pas la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) traduite « *kownledge of the inward* » « connaissance du for interne », pas plus que le lexique moral**. **Le plan, en anglais, n'est pas meilleur que celui, en français, de *La Voie et la Loi*. Au contraire, la traductrice anglaise identifie une partie de plus** : d'après elle, ce Traité serait composé de **six parties**. Bien évidemment**, nous contestons ce choix de traduction**, puisque le plan le plus fidèle, selon nous, au déroulé de la pensée de l'auteur du *Livre de la Guérison* n'est composé ni de cinq, ni de six parties, mais de deux grandes parties : les prémisses à la guérison, (Partie I) ; et la guérison proprement dite, par l'application de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) (Partie II)**. La retraduction anglaise de ce Traité donnerait au public anglophone l'accès à ce qui motive sa retraduction française** dans le fait de dégager la raison d'être des huit cas débattus à charge et à décharge, dont personne ne semble avoir compris la présence en fin d'ouvrage et où Ibn Khaldûn rend son jugement sur la base de la loi morale, **constituant ainsi les bases de la jurisprudence de la loi morale de la *charia*.** Le temps nous a manqué pour poursuivre ce travail. Nous avons porté en notes de traduction les contresens que nous avons identifiés dans les premières pages que nous avons eu le temps de pointer, dont *holy war* (guerre sainte) pour le terme *jihâd* de l'introduction, dont nous avons parlé[449]. Pour ces différentes raisons, **la (re)traduction anglaise de ce Traité est nécessaire**.

B) Les éditions arabes de ce Traité

Nos travaux nous ont permis de mettre au point **le texte arabe[450] du *Shifâ' al-sâ'il*, annoté des apports du manuscrit de Princeton**. En conséquence, il nous paraîtrait judicieux qu'une réédition arabe voie le jour, d'un texte essentiel absent des librairies – ce qui nous semble **une situation anormale,** étant donné son importance. **La possibilité d'accéder au texte arabe de ce Traité, à l'heure actuelle,** pour ceux qui ne peuvent aller dans les rares bibliothèques où les anciennes éditions sont conservées (dont la Quarawiyyine à Fès, au Maroc) consiste à consulter en ligne l'édition de Damas de 1991, qui pèche par quelques inexactitudes **et qui surtout, ne rend pas compte des apports du manuscrit de Princeton découvert depuis.**

Une situation anormale qui doit être corrigée.

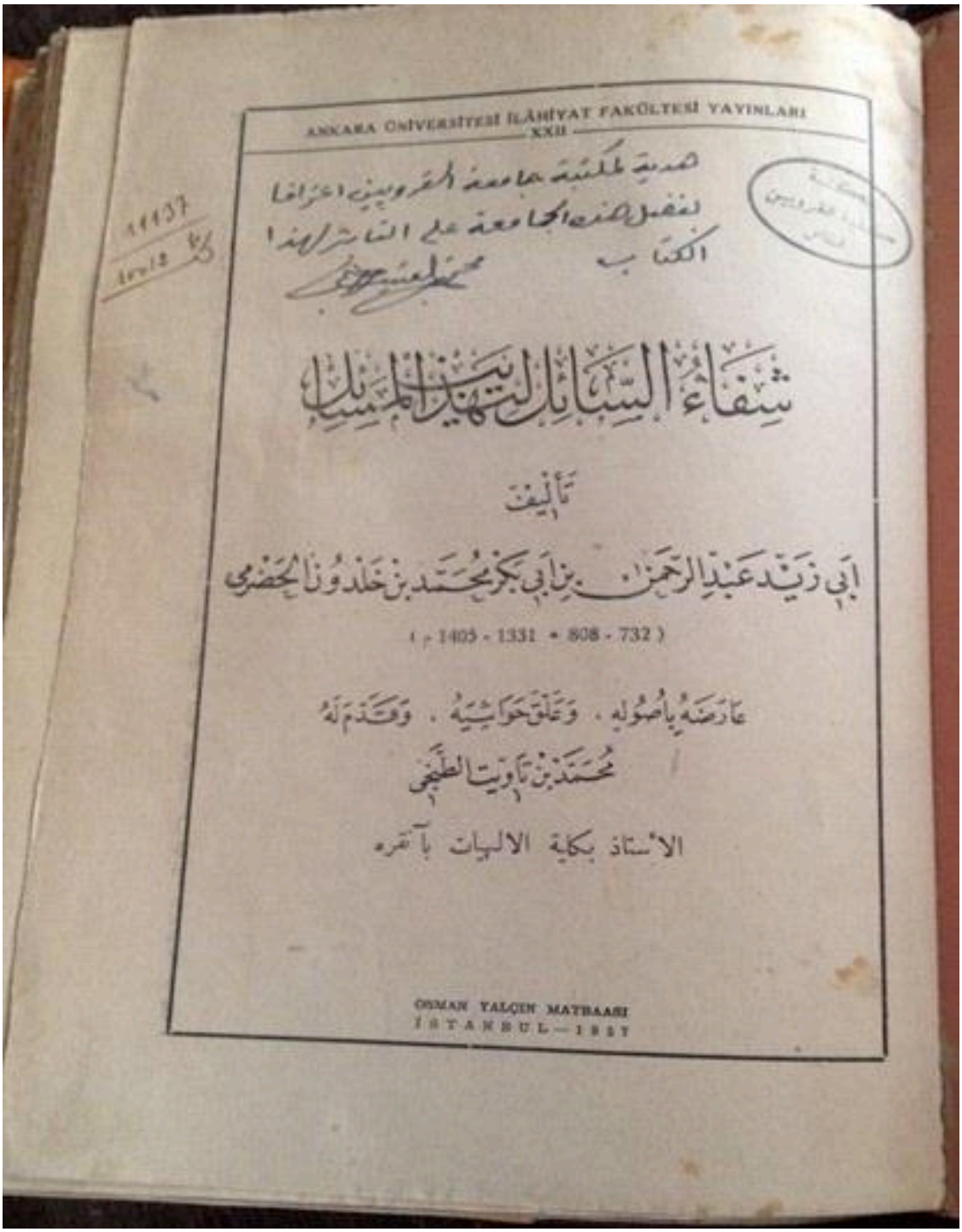
---

[449] Cf. *infra*.

[450] **Sauf erreurs ou omissions toujours possibles, notamment fautes de frappe (en dépit des nombreuses relectures effectuées) – pour lesquelles nous prions nos lecteurs de bien vouloir nous excuser.**

L'ÉDITION DE 1957 DE CE TRAITÉ (EXEMPLAIRE DE LA *QUARAWIYYINE* À FÈS*)*

Il s'agit de l'édition Ben Tawit (BT) du manuscrit privé (Cp1)


ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
XXII

هدية مكتبة جامعة القرويين اعترافا
بفضل هذه الجامعة على النشر لهذا
الكتاب

شِفَاءُ السَّائِلِ لِتَهْذِيبِ المَسَائِلِ

تأليف

أبي زيد عبد الرحمن بن أبي بكر محمد بن خلدون الحضرمي

(1405 - 1331 = 808 - 732)

عارضه بأصوله ، وعلق حواشيه ، وقدم له

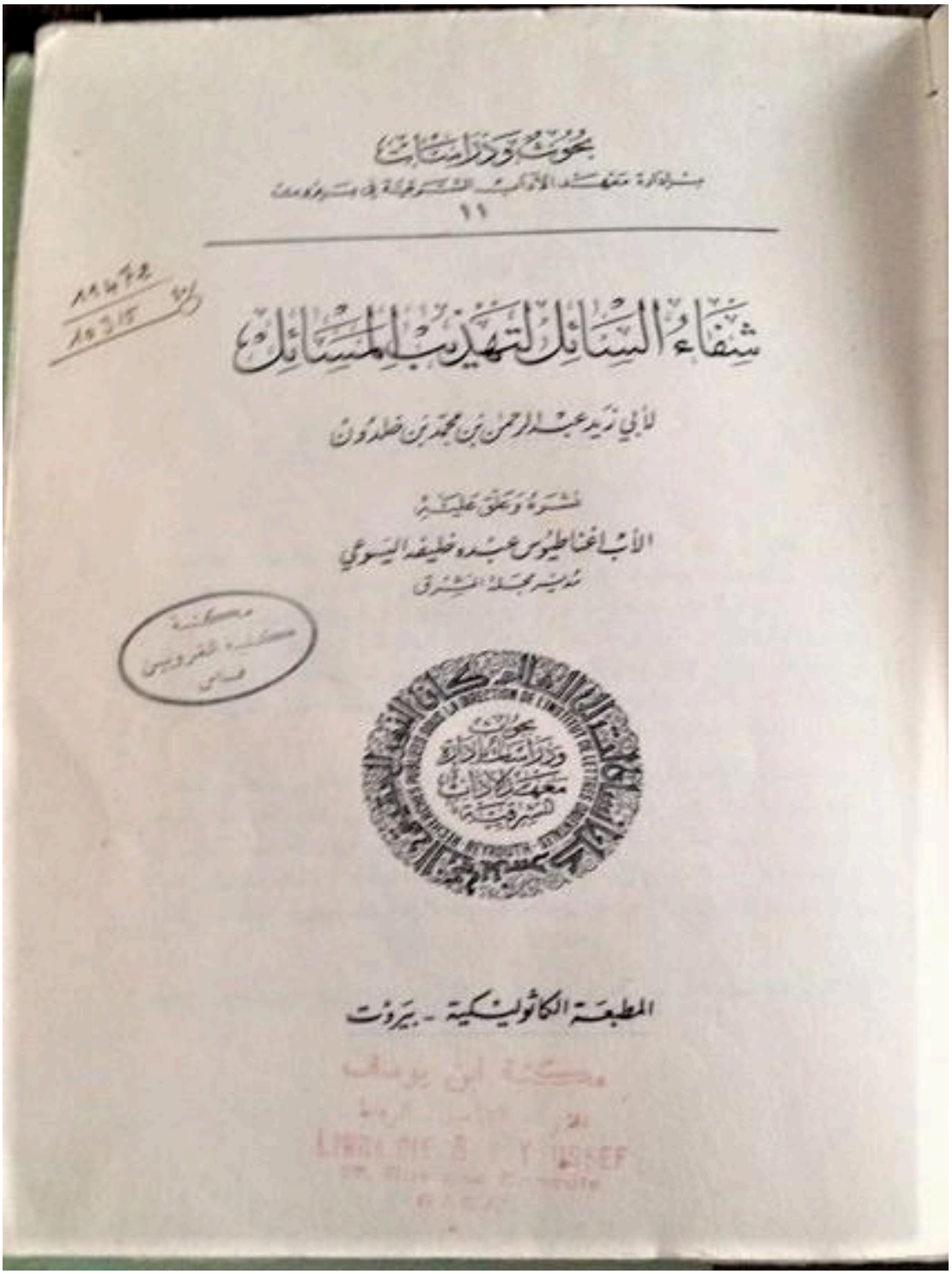
محمد بن تاويت الطنجي

الأستاذ بكلية الالهيات بأنقره

OSMAN YALÇIN MATBAASI
İSTANBUL — 1957

L'ÉDITION DE 1959 (EXEMPLAIRE DE LA *QUARAWIYYINE)*

Il s'agit de l'édition du Père Khalifé du manuscrit R1, lacunaire et déclassé



بحوث ودراسات
١١

شفاء السائل لتهذيب المسائل

لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون

نشره وعلق عليه
الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي
مدير مجلة المشرق

المطبعة الكاثوليكية - بيروت

III – Un traité capital sur le bonheur et le sens de la vie

III – 1 : Le testament moral d'Ibn Khaldûn

Si le questionneur (*sâ'il*) du *Livre de la Guérison* (*Shifâ' al-sâ'il*) est le lecteur qui s'interroge sur le bonheur et sur le sens de la vie et qui, à titre de guérison (*shifâ'*) de ce qui le trouble, cherche les réponses à ses questions dans les pages de ce livre, il appartient donc à chacun de faire sa propre lecture, et d'en retirer ce qu'il doit en retirer selon l'état de son propre cheminement intérieur et ses convictions profondes.

III – 1. 1 : L'appareil de l'âme, bienfait divin et ses deux versants

Dans le *Livre de la Guérison*, Ibn Khaldûn traite les questions sur le sens de la vie, sur l'âme et sur Dieu, qui n'étaient pas son objectif prioritaire quand il a entamé l'écriture de la *Muqaddima* – même si évolution notable se fait sentir sur la fin de sa vie, à l'époque des manuscrits dits « tardifs » de la *Muqaddima*, où des ajouts et des modifications apparaissent, qui portent pour beaucoup sur ce genre de préoccupations.

A) Un génie de rupture

Nous assistons dans le *Livre de la Guérison*, de même que dans la *Muqaddima*, à une véritable rupture avec toute la tradition antérieure, y compris avec les deux traditions grecques et perses[451], en ce qui concerne cette fois-ci non pas la civilisation et l'histoire, mais à l'échelle de l'Homme et de la réflexion éthique en islam. Si l'on compare le *Livre de la Guérison*, traité éthique, avec l'un des premiers traités éthiques de l'histoire de la civilisation arabo-musulmane, on pense d'abord au traité éthique d'al-Kindi[452], l'un des premiers philosophes du courant de la *falsafa*. Son traité éthique est considéré par certains comme un « traité à l'importance capitale dans l'histoire des idées morales, en Islam »[453].

[451] A. Cheddadi, présentation de la *Muqaddima*

[452] m. vers 866, « le premier auteur arabe philosophe créatif » Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 42.

[453] *Ibid*., p. 117.

Or, ce traité éthique – comme beaucoup d'autres après lui écrits par des philosophes de la même veine philosophique dont le *Traité d'Éthique* de Miskawayh – s'inspire fortement de la philosophie grecque. Par exemple, dans le lexique de Miskawayh, les actes (*'af'âl*) doivent être pris « au sens aristotélicien »[454] alors que l'âme, toujours chez le même philosophe, est « conçue d'une façon plus platonicienne qu'aristotélicienne »[455]. Chez Ibn Khaldûn, il n'est pas besoin de se demander si tel ou tel concept serait conçu « d'une façon plus platonicienne qu'aristotélicienne ». La « synthèse entre les opinions des deux sages » grecs qui, aux dires de nombreux observateurs, « constitue l'orientation maîtresse de la *falsafa* »[456], n'existe pas chez lui. C'est en sage épris de sagesse « *hikma* » morale que s'exprime notre auteur. Pour en revenir à l'appréciation portée sur le traité éthique d'al-Kindi et même si ce dernier est peut-être, parmi les philosophes de la *falsafa*, celui qui a le moins versé dans la forme « scepticisme religieux » qui caractériserait ses successeurs[457], le *Livre de la Guérison* nous semble d'une importance plus grande dans l'histoire des idées morales islamiques. En effet, le traité d'Al-Kindi est perclus d'influences grecques qui ne sont pas directement en lien avec l'islam, dans une démarche de conciliation non seulement entre les opinions de Platon et d'Aristote, mais entre la philosophie et la religion, volonté absente du *Livre de la Guérison*.

En outre, la charge de grand cadi malikite du Caire occupée par Ibn Khaldûn lui confère un rang supplémentaire en islamologie en le hissant au rang de l'un des quatre premiers savants du monde musulman de son époque. Pas plus philosophe au sens de la *falsafa* que soufi au sens mystique de la levée du voile, pas plus laïc que naturiste avant l'heure[458], la pensée du grand savant rationnel Ibn Khaldûn a été mal comprise. Pourtant, ce n'est pas faute d'avoir averti ses lecteurs !

LA MISE EN PERSPECTIVE DE L'AU-DELÀ DE TOUTES LES AFFAIRES DE CE MONDE

Ce qui doit être bien compris de la pensée de l'auteur dans le *Livre de la Guérison* est, d'abord, la mise en garde faite dès le début de la *Muqaddima* sur la perspective dans laquelle toutes les affaires terrestres doivent être considérées par celui qui souhaite se conformer aux intentions du Législateur[459] :

---

[454] M. Arkoun, note (1) p. 3, notes de traduction du *Traité d'Éthique* de Mikawayh.

[455] *Ibid*. note (4) p. 5.

[456] *Ibid*.

[457] M. Fakhry, *ibid*., p. 118 « Ainsi, à la différence des défenseurs postérieurs de la philosophie grecque, il [al-Kindi] demeura presque entièrement inaccessible à l'assaut du scepticisme religieux »

[458] Meyssa BEN SAAD, « Ibn Khaldun et la génération des êtres vivants : réception des textes et traductions françaises », *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie*, 2008, Volume 15, n° 1, p. 73

[459] *Muqaddima, Pléiade*., p. 470

> Pour le Législateur, toutes les affaires terrestres doivent être considérées en relation avec les intérêts de l'autre monde. […] **Tout cela doit être bien compris et pris en considération pour la suite de notre propos.**

Dans *La Muqaddima* Ibn Khaldûn considère le message du Législateur à l'échelle de l'histoire des civilisations et du gouvernement de la cité. C'est pourquoi, il précise : « en vérité, le calife est donc le substitut du Législateur pour la garde de la religion et le gouvernement des affaires d'ici-bas sur un fondement religieux »[460]. Dans le *Livre de la Guérison*, la perspective de l'au-delà est la même, mais à une autre échelle. La recommandation, en revanche, n'a pas changé : cela doit être bien compris et pris en considération pour la suite des propos de l'auteur.

C'est à l'échelle de l'homme que l'auteur s'exprime dans ses idées sur l'homme en tant que sujet (*nafs*), défini par ses actes et par son unicité. Dans le *Livre de la Guérison* et par rapport aux traditions antérieures de pensée, y compris les traditions grecque et perse, c'est à l'échelle de l'homme que ses idées sont en rupture, alors que c'est à l'échelle de l'histoire des civilisations et du gouvernement de la cité, qu'elles le sont, dans la *Muqaddima*. Et la différence d'échelle induit une différence fondamentale entre les deux ouvrages, qui tient à la nature du message du Législateur. En ce qui concerne « la charge de la religion et « le gouvernement des affaires d'ici-bas sur un fondement religieux », le message du Législateur porte sur les affaires pour lesquelles le « substitut du Législateur » est le calife. C'est le calife qui est en charge des affaires publiques et qui gouverne la cité en ayant recours aux décisions juridiques rendues selon le droit musulman de la *charia* – autrement dit rendues sur la base du *fiqh* de la *charia*. En ce qui concerne l'homme, vicaire de Dieu, le « substitut du Législateur », au titre de ce vicariat, est l'homme lui-même.

L'homme vicaire de Dieu

Si l'on prend le sens du mot vicaire, dans l'Église catholique romaine, il désigne celui qui exerce en second les fonctions attachées à un office ecclésiastique, donc celui qui se substitue à lui, en certaines tâches, son substitut. Quant à l'expression « le vicaire de Dieu », elle désigne le Chef suprême de l'Église catholique romaine : c'est le titre accordé au pape. En islam sunnite, et notamment dans l'école malikite que connaît bien notre auteur en sa qualité de grand cadi malikite du Caire, la notion de clergé n'existe pas. L'expression « vicaire de Dieu » s'applique à l'homme lui-même : c'est lui qui devient le « substitut du Législateur » en tant qu'il est le vicaire de Dieu. La « charge » de la religion devient à l'échelle de l'homme la « charge » morale dont nous avons vu qu'il s'agit d'une charge particulière dont « l'homme, ce malheureux, ne peut ni se charger ni se décharger »,

[460] *Muqaddima, Pléiade,* p. 470.

une charge inhérente à la nature humaine depuis la conclusion dans la préétemité du pacte originel du port de la charge morale de l'*amâna*. Pour qualifier la façon d'en parler au mieux, l'auteur crée l'expression « sens figuré du figuré de proximité » ce qui, dans son lexique, désigne une forme d'archi-degré du discours réservé à l'Ordre divin[461].

Le « gouvernement des affaires d'ici-bas » à l'échelle de l'homme devient le gouvernement de sa vie et de la façon dont il s'emploie à travailler pour la gagner. Et « sur un fondement religieux » revient alors à appliquer, de la loi divine non pas les règles du droit (*fiqh*), mais de la loi morale : le *fiqh al-bâṭin* de la *charia*. L'homme dispose pour l'aider dans le gouvernement de ses affaires intimes en prévision de l'au-delà, des textes sacrés, dont le *Coran*, qui est le meilleur vecteur du message du Législateur en la matière. Et il peut s'adjoindre, s'il le souhaite, les conseils des oulémas dont la mission première consiste à relayer le message du Législateur sur la garde du *Coran* – et c'est ce titre que notre auteur considère les oulémas comme les « héritiers des prophètes ». Mais le pouvoir des oulémas n'est pas comparable à celui du calife. Si le calife est bien le substitut du Législateur pour les affaires d'ici-bas, avec pouvoir de vie et de mort sur ses sujets au regard du *fiqh* de la *charia*, le substitut du Législateur pour les affaires de l'autre monde n'est autre que l'homme lui-même, vicaire de Dieu – l'homme, individu unique, seul responsable de ses actes devant Dieu à échéance de la vie future, au titre du *fiqh al-bâṭin* de la *charia*, où aucune sanction n'est prévue en ce monde. Étant donné que « Dieu n'a pas ouvert de voie pour lire à l'intérieur des cœurs » et que, dans l'école du droit malikite dont dépend notre auteur, grand cadi malikite du Caire, la notion de clergé n'existe pas, l'homme peut bien consulter autant d'officiers du culte qu'il le souhaite, pour l'aider à soigner ce qui trouble son âme, le dernier mot lui appartient de droit, à lui et à lui seul, au titre du devoir moral que la *charia* lui attribue, dans les règles de la loi morale.

Les qualités d'exégète du grand cadi Ibn Khaldûn

Nous l'avons dit, c'est en tant que grand cadi malikite du Caire qu'Ibn Khaldûn prend la plume pour rédiger le *Livre de la Guérison*. S'il se permet de juger « les grands théologiens », c'est en tant qu'ils sont ses pairs. S'il donne certaines exégèses, dont celle sur l'*amâna*, où il fonde la conscience religieuse de l'islam, c'est en sa qualité de grand théologien. Ce qui le motive par-dessus tout est le sens à donner aussi bien à sa religion qu'au métier de ceux qui la défendent, les officiers du culte musulman, dont il fait partie, ainsi qu'en fait état son *Autobiographie* qui ouvre la *Muqaddima* [462]:

[461] Nous en parlons en dernière section.

[462] *Ibid*., p. 167, 170, 184, 220. Nous soulignons.

> Je m'acquittai dignement de la tâche dont le souverain m'avait chargé, **mettant tous mes efforts à l'application des lois de Dieu dont j'avais la garde**. Pour le droit, je ne cédais à aucune critique ; ni le prestige ni la puissance ne m'en faisait écarter. Je respectais l'égalité des parties, défendais le droit du plus faible, refusais les intercessions et les recommandations d'où qu'elles vinssent. J'examinais soigneusement les témoignages, vérifiais l'honorabilité des personnes appelées à faire office de témoins. Car parmi ceux-ci, aux gens de bonne foi étaient mêlés des libertins, aux bons, des scélérats. Les juges s'abstenaient de critiquer leur comportement et fermaient les yeux sur les choses à leur reprocher, du fait qu'ils se réclamaient de la protection des puissants. […] Je voudrais bien savoir quelle pourrait être leur excuse de s'en tenir aux formes extérieures, conscients qu'il en était tout autrement […] **Je remplis honorablement mes fonctions : fidèle au pacte avec Dieu**, […] Je m'acquittais de ma fonction, dans le respect des devoirs de ma charge au point de vue de la Loi religieuse et des coutumes.

Durant les vingt-cinq dernières années de son existence, Ibn Khaldûn a ainsi privilégié sa charge de grand cadi, à partir de sa première nomination à l'âge de cinquante ans, jusqu'à sa mort, intervenue au cours de sa sixième nomination. En effet, ses destitutions se succédaient à ses nominations, en raison des intrigues de pouvoir et des « déferlements d'inimitiés » suscités contre notre auteur. Cela finissait par « assombrir » pendant un temps ses « relations avec les membres de l'État », provoquant sa destitution, avant que ne survienne le retour en grâce qui conduisait à sa nouvelle nomination – accueillie à chaque fois avec une grande conscience professionnelle, tout autant qu'une grande implication personnelle ainsi qu'on le sent à la lecture de son *Autobiographie* qui ne laisse pas place au doute sur ses intentions profondes. Ce serait une erreur de juger notre auteur en tant qu'homme à la seule lecture de la *Muqaddima*. Ce serait bien mal le connaître que d'affirmer que les concepts qu'il développe dans la *Muqaddima* se résument à certaines notions qui ont fait sa renommée en Occident en histoire des civilisations, dont « l'esprit de clan » '*asabiyya*.

Ibn Khaldûn parle en ces mots de son « ami », Abû 'Abd Allâh al-Maqqarî, grand cadi de Fès, qu'il considère à ce titre comme « le premier savant du Maghreb »[463]. Il considère la ville de Fès, à cette époque, comme la capitale du Maghreb en raison de son rayonnement culturel. Or, pour lui, Le Caire est, pour cette même raison, tenant à son rayonnement culturel encore plus grand, la capitale du monde musulman de son époque : « Le Caire : capitale du monde, jardin de l'univers »[464] écrit-il dans la *Muqaddima*. Ibn Khaldûn ne tarit pas d'éloges sur Le Caire. D'ailleurs, après y avoir posé le pied, il ne la quittera plus et ne retournera jamais au Maghreb. S'il lui est possible de parler de

463 *Ibid*., p. 163

464 *Ibid*.

« premier savant du Maghreb » à propos du grand cadi de Fès, alors **nul doute que dans son esprit, le grand cadi de la capitale du monde est considéré comme « premier savant du monde ».** Étant donné Le Caire mérite ce titre, alors le grand cadi de cette ville est à n'en point douter le « premier savant du monde ». La charge de grand cadi à l'époque n'était pas dévolue à un seul homme. Ils étaient quatre, comme les quatre écoles juridiques de l'islam sunnite[465] :

> « Aujourd'hui, les habitants des pays musulmans suivent l'un ou l'autre de ces quatre chefs d'école. Ibn Hanbal a des adeptes peu nombreux, et la plupart de trouvent en Syrie et en Irak […] Abû Hahîfa est suivi aujourd'hui par les habitants de l'Irak, les musulmans de l'Inde, de la Chine […] Ash-Shâfi'î a plus d'adeptes en Égypte que partout ailleurs […] Bien qu'elle eût des adeptes partout ailleurs, l'école malikite se limita surtout aux habitants du Maghreb et de l'Andalus »

De nos jours, la répartition de ces écoles s'est élargie. Mais à son époque, Ibn Khaldûn se considérait comme l'un des quatre premiers savants du monde musulman – de quoi s'autoriser les critiques qu'il adresse à ses pairs, et les exégèses originales qu'il fait du *Coran* dont la plus importante de toutes, à notre avis, se situe dans le *Livre de la Guérison* et porte sur le pacte originel qui fonde la conscience religieuse de l'islam. Le pacte de l'*amâna*, rend la « charge » morale inhérente à la nature humaine, une charge si spécifique que l'on ne peut « ni s'en charger ni s'en décharger », et dont on ne peut au mieux parler qu'au « sens figuré du figuré de proximité » : nous n'aurons de cesse de répéter ce message qui n'a pas été lu dans le *Livre de la Guérison*, alors qu'il est essentiel ! Si nos travaux ont permis d'en rétablir l'existence, alors ils auront été couronnés de succès.

Mourir avant de mourir

Ibn Khaldûn se saisit des attributs incontournables des soufis auxquels appartient leur interprétation de la tradition « mourir avant de mourir » et d'un tour de main, les nettoie et les remonte au point d'en (re)faire des attributs incontournables de la morale de l'islam. **« Mourir avant de mourir »,** dans l'éthique soufie, consiste à annihiler les forces humaines pour essayer d'atteindre une mort artificielle semblable à la mort naturelle, avant terme, afin de connaître l'expérience mystique de la vision de la face de Dieu dès ce monde, ce que le soufisme appelle « la levée du voile ». C'est creuser sa tombe avant l'heure, comme le faisait Nafissa[466].

---

[465] *Muqaddima*, *Pléiade*. p. 873-875

[466] .Nafissa, arrière-petite-fille du Prophète née en 150 de l'Hégire qui descend de l'Imam al-Hasan al-Mujtabâ (3-50 H), qui fut le deuxième Imam des chiites, fille du petit-fils du Prophète, arrivée à la fin de sa vie, a fait creuser sa tombe et s'y rendait régulièrement pour réciter le Coran : « Elle pensait en permanence à la mort et l'au-delà, si bien qu'elle creusa elle-même sa tombe et passa son temps à évoquer Dieu et à accomplir les œuvres pies ». Nafissa est l'une des figures féminines de l'islam qui peut être

« **Mourir avant de mourir** », dans le *Livre de la Guérison*, ne consiste pas à essayer d'atteindre un genre de mort artificielle, mais au contraire, à vivre en se préparant au mieux à la mort par les « traces » qu'auront laissées de nous nos œuvres pies, des « traces » qui, dans les textes, sont diversement évoquées[467] et dont notre auteur donne dans ce Traité une analyse qui lui est propre, amorcée dans la *Muqaddima* dans la distinction qu'il établit entre « déclaration verbale » et « disposition permanente » de l'âme. C'est la conviction que « toutes les affaires terrestres doivent être considérées en relation avec les intérêts de l'autre monde »[468]. Le sens de la vie doit englober le thème de la mort et de l'au-delà, à travers les « traces » les plus durables et les plus permanentes que nos actes laissent de nous.

« Mourir avant de mourir » rejoint une autre parole qu'il cite également : **« Sois en cette vie comme étranger ou de passage »**. Il en va de vivre – et non pas de chercher à mourir – de vivre pleinement chaque instant de sa vie, mais avec la bonne intention, sans perdre de vue que l'on va effectivement mourir un jour et que l'on n'emportera rien dans sa tombe, hormis les traces de nos actes qui teintent le « tissu de l'âme » des couleurs qui l'éclaireront alors dans les ténèbres d'outre-tombe. Les couleurs de l'âme acquises dans la vie active, par le bon comportement, seront outre-tombe les lumières des gens vertueux qui, sur terre, auront été conscients, scrupuleux, vigilants sur la nature des intentions qui les ont poussés à agir. Les « couleurs de l'âme » seront alors des lumières par lesquelles ils marcheront[469] et que tenteront de leur emprunter ceux qui, perdus dans l'obscurité d'outre-tombe, en seront dépourvus parce qu'ils auront été distraits, inconscients, négligents, insouciants de leurs actes, de leurs intentions, et de leurs conséquences, à plus ou moins long terme. **«** Mourir avant de mourir » au sens de la loi morale, signifie croire en la justice divine dans l'au-delà, afin de régler sur elle sa conduite ici-bas.

Ibn Khaldûn se distingue du discours des oulémas qui en restent au droit *fiqh*, autrement dit aux formes extérieures. Quand ces derniers parlent des traces durables des actes, par exemple, par la tradition qui fait état[470] de traces immatérielles, celles-ci sont **extrinsèques à l'individu**, même si elles le concernent : des prières qui lui seront

---

comparée à Râbi`a Al-`Adawiyyah qui naquit vers l'an 100 de l'Hégire, soit vers 719 de l'ère chrétienne, à Bassora en Iraq. Râbi`a Al-`Adawiyyah est citée à plusieurs reprises dans ce Traité comme une figure du soufisme située entre la branche morale initiale et la branche mystique de la levée du voile

467 Voir par exemple la Sourate 95 « *Le Figuier* »

468 *Muqaddima*, p. 470.

469 *Coran* (**66**, 8)

470 « Les meilleures choses qu'un homme puisse laisser derrière lui sont au nombre de trois : une descendance juste qui priera pour lui sur sa tombe, une charité continue dont la récompense l'atteindra après la mort et un savoir partagé de son vivant qui sera mis en pratique après sa mort » Ibn Majah n°241 (https://sunnah.com/ibnmajah:241)

adressées après sa mort, un savoir qu'il aura partagé de son vivant et qui sera mis en pratique après sa mort, etc. Mais, dans le *Livre de la Guérison*, les traces des œuvres pies ne sont pas celles qu'évoquent les oulémas quand ils parlent des traces des actes extrinsèques à l'individu. Ce sont des traces intrinsèques à l'individu lui-même, ce sont les traces durables en son âme qui viennent la marquer de « dispositions permanentes » qui modifient le comportement en profondeur dans le sens de la droiture et qui seules sont aptes à assurer le salut dans l'au-delà (sauf effet de la miséricorde divine). L'ambition du projet du *Livre de la Guérison* consiste à marcher sur les traces de Ghazâlî pour, comme lui mais à sa façon, revaloriser les sciences de la religion par l'affirmation de la loi morale de la *charia* et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) dont il constitue les bases en huit décisions. Pour Ibn Khaldûn, ce qui rend l'homme vicaire de Dieu n'est pas un « sentiment » comme dira plus tard Rousseau[471], mais un devoir, un devoir moral si impérieux qu'il s'impose avec la force[472] de la *charia*, considérée en tant que loi morale, dont il est le premier à formaliser la jurisprudence **(***fiqh al-bâṭin*) dans la dernière œuvre de sa vie. Du haut de ses quelques feuillets, *le Livre de la Guérison* vient défier l'immense littérature sur le droit musulman et sa jurisprudence (*fiqh* de la *charia*), une littérature si abondante qu'un tel défi paraît, à première vue, impensable. L'énormité de cette perspective a sûrement contribué à la cécité sur une œuvre si petite en volume, mais si grande en ambition. Il a sans doute semblé plus confortable de la classer dans le soufisme, comme un divertissement de bon aloi, à déguster devant un verre de thé, l'une de ces coquetteries que bon nombre d'écrivains se sont offertes. Mais, *le Livre de la Guérison* ne mange pas de ce pain-là. Il se rit de la politesse des conventions, qui n'est que pur formalisme quand elle prend la religion « de l'extérieur ». En revalorisant l'intériorité de la *charia* par la loi morale, le *Livre de la Guérison* vient attaquer de plein fouet, comme une véritable onde de choc, ce qu'il voit « pervertir les fondements mêmes de la *charia* ». Ce que nous discutons est la façon dont l'auteur, tout en affirmant revenir aux fondamentaux de la religion, par le retour à la pratique du combat dans l'âme comme le pratiquaient les Compagnons du Prophète et les premiers pieux ancêtres (*salâf*), dégage une pensée humaniste sur les niveaux de foi et sur la responsabilité humaine de gagner le bonheur par ses actes. Cette pensée prend sa source dans l'accord (*ittifâq*) à trouver, en chaque acte, entre l'intériorité et les formes extérieures.

---

[471] « Pour Rousseau, le sentiment moral est le vicaire de la divinité » Mai LEQUAN, *La philosophie morale de Kant*, Seuil, Paris, 2001, p. 104

[472] Il s'agit d'une incitation impérieuse qui doit venir **de l'intérieur** à la suite d'une conversion volontaire de l'être à qui est parvenu « la lumière de la guidée » selon *Coran* (**61**, 8-9) et « un signe manifeste de son Seigneur » selon *Coran* (**11**, 17) incitation non-contraignante : il n'existe « nulle contrainte en religion » *Coran* (**2**, 256) ; c'est **de l'intérieur** de l'individu que doit partir l'impulsion de cette conversion volontaire : *Coran* (**10**, 99) « Est-ce à toi de contraindre les gens à devenir croyants ? ».

UN ACCORD (*ITTIFÂQ*) EN GERME DANS LA *MUQADIMMA* (*MUWÂFAQA*)

Dans la *Muqaddima* est évoqué l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures, par le terme *muwâfaqa*[473] nom d'action du verbe dont *ittifâq* est aussi le nom d'action à une autre forme verbale :

> La foi, qui est le fondement et la source de toutes les **obligations**, […] a plusieurs **degrés**. Le premier est celui de l'assentiment du cœur **en accord[474] avec** l'affirmation des lèvres. **Le degré le plus élevé** est celui où, de la conviction du cœur et des œuvres qui s'ensuivent, **naît une disposition** de ce genre qui exerce son empire sur le cœur, commande les membres, dirige toutes nos actions, de sorte que tous nos actes sont soumis à l'assentiment de la foi. C'est le degré le plus élevé, la foi parfaite. Le croyant qui la possède ne commet aucun péché, grand ou petit […]
>
> **La croyance, qui est le premier niveau de la foi, ne comporte pas de degrés**[475]. Si, **considérant les mots dans leurs significations premières**, on prend la foi dans le sens de la croyance, on n'admettra pas de degrés, **comme c'est l'opinion des grands théologiens** ; si, **considérant les significations ultimes des mots**, on la prend dans le sens d'un *habitus*[476], qui est la foi parfaite, on y verra des degrés. Cela ne contredit pas **le caractère commun[477]** de la réalité première de la foi qui est croyance. La croyance est en effet présente dans tous les degrés de la foi, car elle constitue le niveau le plus bas de ce qui peut être appelé « foi ». C'est elle qui nous délivre du péché d'infidélité et qui permet de distinguer le fidèle de l'infidèle. Elle est donc **le minimum requis[478]**.

---

473 *Muqaddima, Pléiade*, p. 896. Nous soulignons

474 (**الموافق**) ***muwâfaqa* nom d'action de la forme III** du verbe *wafiqa* : réussir, aller bien (se dit d'une affaire) s'accorder avec quelqu'un ou se conformer à ses désirs ; s'adapter à quelque chose ; convenir à quelqu'un, à son goût, à ses désirs (K) s'accommoder à, s'ajuster, cadrer, coïncider, concorder, se régler sur (Dozy) qui donne aussi pour *muwâfaqa* : pacte, convention : ce passage de la *Muqaddima* est en lien direct avec le *Livre de la Guérison* : (**اتّفاق**) : (ومقام الإيمان هو **اتّفاق** الظاهر والباطن في أداء العبادة) ***ittifâq* nom d'action forme VIII du même verbe** : tomber d'accord, convenir de quelque chose ; s'accorder, concourir à produire tel ou tel effet (K) être d'accord avec ce dont ils conviennent, s'assembler (Dozy) ; (ودون ذلك مرتبة أخرى وهو الاتيان بها كاملة في الظاهر **متفقا** مع الباطن) et (**متفق**) *muttafiqan* qui s'accorde, tombe d'accord. On retrouve l'idée des « niveaux » de la foi (*marâtib* sing. *martaba*), le terme « stade » ou « station » *maqâm* dans son sens moral, et surtout la notion d'accord, de pacte. **Ce passage de la *Muqaddima* porte en germe le développement de ce Traité qui précise la nature de cet accord comme un « alignement » sur le Vrai** (ثم محاذاة شطر الحق باللطيفة الربانية) (محاذاة) ***muḥâdhât*** du verbe : se chausser ; appliquer une chaussure sur l'autre, prendre la mesure de l'une pour l'autre (K) s'accorder, pour deux parties, qui doivent en quelque sorte « marcher d'un même pas », « s'aligner sur le pas de l'autre » ; nous privilégions dans notre traduction l'idée d'alignement.

475 (وأمّا التصديق الذي هو أوّل مراتبه فلا تفاوت فيه) : on voit ici la difficulté entre ce qui est traduit « niveau » (*marâtib*) et « degré » (*tafâwût*) de foi.

476 (ملكة) *malaka* « habitus » (AC) dans nos esprits modernes peut renvoyer à des réactions à des stimuli externes, ce qui n'est pas l'esprit. Il s'agit de l'acquisition des dispositions permanentes, appelées dans ce Traité les « traces » (*athâr*) laissées en l'âme par les actes, une acquisition par réitération non seulement du geste mais surtout la réitération de l'intention qui préside à l'acte

477 (اتحاد) *ittiḥad* « caractère commun » (AC) c'est l'unité de la vision de la foi au niveau de la croyance.

478 (فلا يجزي أقلّ منه) *litt*. **Il n'y a rien de plus bas en elle : c'est le socle externe de la foi, la croyance, qui appartient aux deux niveaux supérieurs en tant que leur base.**

> Elle est en soi une réalité unique qui n'admet pas de différences. **Les différences** viennent seulement de l'« état » qui, comme nous l'avons vu[479], **résulte des œuvres**. **Tout cela doit être bien compris**.

Ce Traité vient expliciter ce qui devait être bien compris, dès la *Muqaddima* et qui, visiblement, ne l'a pas été. Nous avons dans ces quelques lignes de la *Muqaddima* une partie de ce qui sera repris et développé dans le *Livre de la Guérison*.

Le terme arabe traduit par « obligations » est ***takâlîf***, que l'auteur emploie également dans ce Traité est de la même racine arabe que le *mukallaf*, celui qui y est soumis. Notre propre traduction de ces termes est « responsabilités » (*takâlîf*) de l'homme moral (*mukallaf*) celui qui assume ses responsabilités dans le contexte de ce Traité.

Le reproche qu'adresse Ibn Khaldûn au religieux dans ce Traité, se trouvait en germe dans la *Muqaddima*, dans « l'opinion des grands théoriciens » chargés d'examiner et de décider les questions de théologie et de jurisprudence. Les « grands théologiens » prennent la foi au stade de la croyance, sans lui voir de degré**.** Cela les prive du savoir « utile dans l'au-delà », ce que notre auteur appellera la loi morale et sa jurisprudence dans ce Traité. Or, c'est parce qu'ils disposent de ce savoir que notre auteur considère les oulémas « héritiers des prophètes » : d'où sa volonté de revaloriser les sciences de la religion et la mission des oulémas dans ce Traité. Dans la *Muqaddima*, l'auteur emploie trois termes arabes : *marâtib*, *maqâm*, *ṭawr*, traduits tour à tour chacun par niveau, mais aussi parfois individuellement par degré (*marâtib*) ou stade (*maqâm*) et un quatrième, *tafâwut*, da bs l'extrait ci-dessus, traduit tantôt par degré et tantôt par différence

Ibn Khaldûn emploie également le terme *marâtib* dans le *Livre de la Guérison* à propos de la foi, pour dire qu'elle se situe au plus haut des degrés (*marâtib*) du bonheur dans l'au-delà, car le bonheur lui aussi a des degrés. Tout ce qui relève de l'intériorité a des degrés, qui dépendent du for intérieur de chaque individu, alors que l'extériorité parait uniforme à un observateur extérieur – ce qui en soi n'est pas un problème, ni une contradiction, comme l'explique Ibn Khaldûn.

Il explique que le premier « niveau » (*marâtib*) de la foi ne comporte pas de degré (*tafâwut*) car le niveau de la croyance parait à première vue, indifférenciée, tout d'un bloc, sans disparité, premier niveau basique, appelé le « minimum requis » qui est la base présente dans tout ce qui mérite de s'appeler ensuite niveau de foi. On trouve en germe les définitions des stations de la foi et de l'excellence du comportement, telles qu'elles sont

---

[479] Renvoi à : (لترسخ صفة التّوحيد في النفس) *li-tarshakha ṣifatu al-tawḥîd fi-l-nafsi*. Ce que le traducteur traduit par « état enraciné dans l'âme » et ailleurs par attribut correspond dans ce Traité à l'état enraciné dans l'âme comme un attribut sous forme de disposition permanente, dans l'analyse morale de l'intériorité de la *charia* et non pas au sens des états de la mystique soufie.

décrites dans ce Traité, où la plus basse, la station de la soumission (*islâm*) correspond à la base monobloc de la croyance telle qu'elle est décrite dans la *Muqaddima*[480] :

> **Le Législateur nous a décrit le premier degré de la foi, qui est la croyance**. Il a désigné certaines matières particulières que nous devons affirmer dans nos cœurs, croire en nos âmes, et qu'en même temps notre langue doit reconnaître. **Ce sont les articles de foi** tels qu'ils sont établis dans notre religion. Interrogé sur la foi, le Prophète a dit : « **C'est de croire en Dieu, en Ses anges, en Ses Livres, en Ses messagers, au dernier jour et à la prédestination du bien comme du mal**. »[481] **Ce sont ces articles de foi qui sont établis dans la théologie** […] ; en nous faisant savoir que notre salut est dans la foi que nous exprimons à l'heure de notre mort, le Législateur ne nous a pas informés de ce qu'est la réalité de ce Créateur que nous adorons, car c**ela est inaccessible à notre perception et au-dessus de notre niveau**[482].

On trouve ici liés les deux points de la pensée de l'auteur amorcés dans la *Muqaddima* et poursuivis dans le *Livre de la Guérison*, par lesquels nous ouvrons notre discussion et qui portent, sur ce qui n'a pas été compris sur les niveaux de foi et sur la mise en perspective de l'au-delà dont la réalité est « inaccessible à notre perception et au-dessus de notre niveau ». **La notion d'accord (*ittifâq*) existe déjà** en germe dans lela *Muqaddima* **par l'un de ses synonymes (*muwâfaqa*) dérivé du même verbe.**

Enfin, nous insistons ici sur un dernier point, mais non le moindre, de ce passage : « Si, considérant les mots dans leurs significations premières, on prend la foi dans le sens de la croyance, on n'admettra pas de degrés, comme c'est l'opinion des grands théologiens ; si, considérant les significations ultimes des mots, on la prend dans le sens d'un *habitus*, qui est la foi parfaite, on y verra des degrés ». L'accent mis sur la signification des mots, qui ont « des significations premières » et de « significations ultimes » sera poursuivi dans le *Livre de la Guérison* en dégageant « les trois niveaux de compréhension du discours », un aspect de la réflexion de l'auteur totalement négligé et passé sous silence à ce jour dans le *Livre de la Guérison*. En adoptant une vision différente de celle des grands théologiens, Ibn Khaldûn vient expliquer de l'intérieur le fonctionnement de l'âme – qu'il appelle l'appareil de l'âme.

---

480 Nous soulignons.

481 L'interrogation au Prophète dont il est question est celle de *Jibril* (l'Ange Gabriel) dans la tradition qui porte son nom : on trouve ici le lien avec le *ḥadith* de *Jibril* ; dans ce Traité l'éclairage selon la tradition sur la primeur de l'intention essaye de dépasser la vision conventionnelle de la théologie.

482 (إذ ذاك متعذر على إدراكنا ومن فوق طورنا) *ṭawr* : c'est une différence de dimension, une différence de nature et non pas de degré. Nous reprendrons ce point essentiel dans notre discussion sur l'unicité

B) L'appareil de l'âme, bienfait divin, et ses deux versants

L'étude de l'âme sous l'angle du bienfait divin est remarquable dans ce Traité à plusieurs titres. Sous cette appellation, le grand savant rationnel qu'est Ibn Khaldûn s'autorise à parler quand même d'un sujet dont il sait pertinemment d'après le *Coran* que les hommes sont voués à n'en avoir jamais que « peu de science » car c'est un secret qui relève de Dieu. Ibn Khaldûn n'aime pas les secrets, ni tout ce qui touche à la pensée magique, il le prouve à de nombreuses reprises dans ce Traité. **Sous** l'appellation du bienfait divin, il se permet une analyse de l'âme sous « ses deux versants », les deux versants de l'âme. La réflexion sur l'âme est l'invitée surprise de ce Traité. Tout le monde a vu (même si personne n'a su éviter le contresens) que le *Livre de la Guérison* parlait de religion, de mystique, peut-être aussi un peu de philosophie – mais personne n'a prêté attention à sa réflexion sur le langage en lien avec sa réflexion sur l'âme, le dicible et l'indicible. Il créé sur l'âme l'expression que nous avons eu le bonheur[483] de découvrir et que nous traduisons par « bienfait divin » (*laṭîfa rabbâniyya*).

DE L'ÂME « AILÉE » (*LAṬIFA*) AU « BIENFAIT » (*LAṬÎFA)* DIVIN, L'APPAREIL DE L'ÂME

Ibn Khaldûn fait un emploi particulier d'un terme employé par d'autres auteurs dans d'autres sens : *laṭifa*, subtil, fin, est par ailleurs parfois traduit par « ailée », appliqué à l'âme, comme dans le lexique de Miskawayh[484] :

> Parvenu à cet ultime Bonheur, séparé de sa vile existence terrestre, de son épaisse enveloppe charnelle pour n'avoir que **son âme ailée** qu'il s'est donné la peine de purifier, de laver des souillures physiques en vue de son Au-delà sublime, l'homme se trouve à jamais délivré et spirituellement prêt à rencontrer son Créateur.

Le traducteur M. Arkoun insère une note de traduction sur « ailée » : « *laṭifa* : subtile, légère selon lui « ailée » évoque mieux la conception platonicienne que reprend ici Miskawayh »[485]. Chez Ibn Khaldûn *laṭifa* ne s'applique pas à l'âme « ailée » mais à l'âme « bienfait » divin, l'appareil de l'âme, appareil le plus subtil de l'homme – dont nous allons voir comment il en fait en quelque sorte l'appareil du bonheur. Nous traduisons le même terme *laṭifa* appliquée à l'âme, non plus pour rendre son caractère « ailé » comme le fait M. Arkoun dans le cadre du *Traité d'Éthique*, ouvrage d'un philosophe de la *falsafa*, où l'âme « ailée » renvoie au mythe platonicien – mais pour rendre l'expression qui dans le lexique d'Ibn Khaldûn signifie « bienfait divin » *laṭîfa rabbâniyya*.

---

[483] Cela rejoint notre intérêt pour l'âme dans notre ouvrage de 2007, sept ans avant de découvrir ce Traité.

[484] *Traité d'éthique*, p. 146. Nous soulignons.

[485] *Ibid.*

L'homme est pourvu d'un « appareil » bien particulier, une entité fonctionnelle encore plus subtile que l'appareil vocal et qui, comme ce dernier, détourne de leur usage certains organes du corps humain affectés par ailleurs à certaines fonctions, afin de leur en attribuer d'autres.

L'APPAREIL LE PLUS SUBTIL DU CORPS HUMAIN

L'appareil le plus subtil du corps humain, pour certains, est celui que nos sciences humaines appellent l'appareil phonatoire ou « appareil vocal ». **S'il est subtil, c'est parce qu'en réalité, il n'existe pas vraiment.** C'est une entité **fonctionnelle**, une sorte de supra-appareil, qui utilise des structures qui en soi, dans leur fonction première, ne sont pas particulièrement orientées vers la mission supérieure qu'elles assurent quand elles s'associent pour la mener à bien. La parole ne relève pas d'un appareil comme, par exemple, pour l'appareil digestif ou l'appareil auditif : l'estomac relève de l'appareil digestif pour la digestion et l'oreille de l'appareil auditif pour l'audition. Le cas de l'oreille est particulièrement intéressant : l'oreille est l'organe de l'appareil phonatoire peut-être le plus subtil de tous, dans la façon dont elle a été détournée de sa fonction initiale d'écoute, pour jouer son rôle dans l'appareil phonatoire.

« **Nous parlons en réalité avec tout notre corps et plus particulièrement grâce à notre oreille** »[486] :

> **L'oreille**, **initialement antenne à l'écoute**, capable de localiser les sons […] semble donc **abandonner purement et simplement son rôle de mécanique détectrice** pour accéder **aux plus hauts perfectionnements** d'un analyseur incomparable. […] Jadis à l'affût du danger ou au guet de la proie, elle sera désormais notre énigmatique ouverture sur le monde du son, porteur de notre communication humaine […] De l'homme en sa totalité, de l'homme en sa personne. C'est un don de soi, qu'il fait avec le verbe. La parole exige de lui **l'éveil de la conscience de sa propre existence**. […] **Le corps humain est l'instrument du langage, et le langage humain est le chant qui le fait résonner. Le corps humain est l'instrument dont se sert la pensée humaine pour parler.**

Ainsi, l'oreille a été détournée de sa fonction initiale : elle est « initialement » une sorte d'antenne à l'écoute des bruits pour avertir l'homme de ce qui se passe autour de lui. Telle est sa fonction d'audition dans l'appareil auditif. Mais dans le subtil « appareil vocal » dont elle fait partie, elle est l'instrument dont se sert la pensée de l'homme pour « l'éveil de la conscience à sa propre existence ». Et il existe encore plus subtil, comme appareil – ou comme entité fonctionnelle –, dans le corps humain : l'appareil de l'âme – les deux étant, et c'est remarquable, liés : « Ceci est aussi vrai que le fait que vous

[486] Alfred Tomatis, *L'oreille et le langage*, pp. 55-56, 147 et dernière de couverture. Nous soulignons.

parliez »[487].Les organes de l'appareil phonatoire (ou appareil vocal) ont un rôle fonctionnel qui n'est pas leur usage premier. De même, pour l'appareil de l'âme, le « bienfait divin », et ses quatre « organes » : le cœur (*qalb*), l'intellect (‘*aql*), l'esprit (*ruḥ*) et le « soi », l'unicité de l'être (*nafs*). Les organes du corps humain sont regroupés en appareils (ou en systèmes) quand ils remplissent la même fonction. Les spécialistes en comptent un certain nombre, dont l'appareil phonatoire, chez eux, ne fait pas partie : la terminologie « appareil » en matière d'appareil phonatoire « fait illusion » car il s'agit, disent-ils, d'une « adaptation fonctionnelle secondaire utilisant des structures qui, en soi, n'ont rien de particulièrement orienté vers la fonction phonatoire » ; **l'appareil phonatoire, ou « appareil vocal », « n'existe que comme entité fonctionnelle »**[488] :

> On utilise habituellement l'expression « appareil vocal » ou « appareil de la phonation » pour **désigner l'ensemble des organes qui permettent à l'homme d'émettre des sons.** Cette terminologie **peut faire illusion et donner l'impression qu'il s'agit d'un appareil particulier** dont la seule et unique fonction serait précisément cette production sonore. En fait, les recherches d'anatomie et de physiologie comparée de Négus ont montré que la phonation est apparue chez l'animal comme une adaptation fonctionnelle secondaire **utilisant des structures qui, en soi, n'ont rien de particulièrement orienté vers une fonction phonatoire. Cet « appareil vocal » n'existe donc que comme entité fonctionnelle.**

Par exemple, le nez, affecté à l'appareil respiratoire, ou les dents, affectées à l'appareil digestif, ont également **un rôle plus subtil**, dans l'appareil phonatoire qui consiste à permettre à l'homme de s'exprimer clairement[489] en prononçant distinctement les lettres du langage (dont celles dites « nasales » et « dentales »). Le cœur (*qalb*), l'intellect (‘*aql*), l'esprit (*rûḥ*), et le « soi » de l'homme en tant que sujet (*nafs*) sont affectés dans le corps humain à certains usages spécifiques.

Quand ces différents organes se retrouvent associés dans « l'appareil de l'âme » (*âla*), que notre auteur appelle le bienfait divin, ils assument une charge bien plus subtile, dans un réseau de relations supérieures, une sorte de supra-réseau qui consiste à prendre en charge le devoir moral et l'engagement de bonne moralité, en leur qualité de dépositaires (*mustawada*‘) de la charge morale (*amâna*) selon l'exégèse coranique originale de l'auteur. Il met en évidence, dans le corps humain, **une entité fonctionnelle encore plus subtile que la fonction secondaire de la faculté de parler – et qui, fait remarquable, lui est liée : l'appareil de l'âme, le « bienfait divin »** (*laṭîfa rabaniyya*).

---

487 *Coran*

488 *Cairn*. Nous soulignons.

489 *Coran* (**55**, 4)

Cet appareil de l'âme, le « bienfait divin », fait là encore remarquable, est assimilé à l'*amâna*, dans l'exégèse coranique que l'on doit aux fonctions d'imam et de grand cadi de l'auteur. L'*amâna*, comme nous le voyons par ailleurs, est habituellement traduit par le « dépôt de confiance » de la responsabilité morale. Dans ce Traité l'*amâna* est la « charge morale ». L'homme, « ce malheureux », a accepté la charge de l'*amâna*, dans la préétemité, inconscient de l'étendue du poids de la responsabilité qu'il prenait, entrainant l'humanité entière à sa suite dans la reprise de ce « pacte » qui devient en quelque sorte le pacte originel scellant en l'homme le vicariat de Dieu. C'est pourquoi, Dieu a précisément pourvu le corps humain de l'appareil de l'âme, afin de permettre à l'homme de relever le défi de l'*amâna* – le défi du pacte originel. **La fonction de l'appareil de l'âme, « bienfait divin », est de relever le défi du pacte originel de l'*amâna*, le « port » de la « charge morale », défi dans lequel notre auteur place la charge de vicaire de Dieu.**

C'est en ces termes que notre auteur exprime que **le devoir moral incarne le vicariat de Dieu sur terre** – un devoir moral (et non pas un sentiment), un devoir moral impérieux, même s'il n'est pas contraignant, un devoir moral si impérieux qu'il s'impose à l'homme moral avec toute la force de la *charia*, en tant que loi morale (*fiqḥ al-bâṭin*).

La force de la loi morale n'est pas une contrainte, car il n'y a « nulle contrainte en religion » : chaque âme n'est chargée que de « ce qu'elle est en mesure de supporter ». **La force de la loi morale lui vient du monde originel de l'âme, de son versant orienté vers les archétypes, qui étalonne le vrai et le fau**x. Sans la présence, en elle, **de ce que Ghazâlî appelle « l'exemple du monde »,** sorte de prototype absolu ou de « maquette » comme le rend son traducteur[490], et dont elle pressent l'existence, l'âme ne saurait pas attribuer autant de force à sa quête de la vérité. L'impact de la loi morale a force de vérité. « *Si vous n'aviez pas, en vous, l'exemple du monde entier, vous ne sauriez pas distinguer le vrai du faux* »[491]. L'appareil vocal est une entité fonctionnelle qui occupe une fonction « secondaire », au sens où il joue le rôle d'une sorte de supra-appareil en superposition des autres. Il occupe une fonction transverse, comme un directeur de projet, en entreprise, joue le rôle de chef d'orchestre en coordonnant différents services qui ont chacun leur propre chef de service. De même, mais à un niveau plus subtil, l'appareil de l'âme occupe une fonction encore plus détachée de la fonction première des organes qui le composent.

Par exemple, **le cœur assure la propulsion du sang dans le corps, en tant qu'organe de l'appareil circulatoire ; mais le cœur assure également la fonction de**

---

[490] Cf. note suiv.

[491] Le monde existant est conforme à la copie qui figure au tableau protégé [la Planche]. […] S'il n'y avait pas en vous un exemple du monde entier vous n'auriez pas été au courant de ce qui vous contraste (*Iḥyâ'*, *ibid*., p. 79 cf. *supra*.

purification du corps, au sens moral, en tant qu'organe de l'appareil de l'âme, selon la tradition citée en ouverture de ce Traité : « Il existe dans le corps humain un noyau (*litt*. une « bouchée de chair mâchée ») qui, lorsqu'il est sain, tout le corps l'est aussi, et s'il est corrompu, tout le corps l'est également – et ce n'est autre que le cœur »[492].

Le supra-appareil du corps humain

Le quatuor (*nafs*, *qalb*, '*aql*, *ruḥ*) forme une sorte de supra-appareil, superposé aux autres appareils du corps humain, dans lequel chacun des membres du quatuor occupe une autre fonction dans le réseau de relations qu'ils nouent[493] :

> Grâce à ce que Dieu lui a donné comme pouvoir, l'âme est capable d'exercer une emprise totale sur le corps en vertu des puissances qu'elle détient**. Cet appareil (*âla*) qui désigne l'âme, bienfait divin (*latîfa rabbâniyya*), est désigné par le Législateur, tantôt par l'esprit (*rûḥ*), ou par le cœur (*qalb*), ou par l'intellect ('*aql*), ou encore par l'unicité de l'être (*nafs*), même si ces termes renvoient à d'autres sens dans d'autres contextes, comme l'explique le livre de Ghazâlî auquel nous renvoyons ceux qui le souhaitent.**
>
> **Peut-être est-ce le « bienfait divin » que le Législateur appelle la charge morale (*amâna*), selon ce qu'en dit Dieu dans le *Coran*.**

Les liens entre appareil de l'âme et appareil phonatoire

Nous sommes faits de mots ; les mots nous façonnent ; ils font partie de nous même si personne ne peut les mettre sur la table d'opération ni les disséquer ; et de même pour l'âme. L'appareil de l'âme et l'appareil phonatoire, sont des dons de Dieu à l'homme pour lui permettre de L'adorer : « Ceci est aussi vrai que le fait que vous parliez » ; « Nous avons appris à l'homme à s'exprimer clairement »[494] ; « Dieu est Celui qui fait parler toutes choses ». Le lien entre l'appareil de l'âme et l'appareil phonatoire vient d'une association tout à fait remarquable qu'établit notre auteur entre deux racines arabes coraniques : d'un côté, la faculté de parler et de l'autre, la faculté de penser et de raisonner[495].

---

[492] Cf. *infra*.

[493] [7b] Nous soulignons.

[494] *Coran* (**55**, 4) : la racine *bayan* est présente plus de 200 fois dans le *Coran*, sous ses différentes déclinaisons ; la forme III est traduite dans le Dozy par : distinguer le vrai du faux ; le nom *bayân* : éloquence, faculté d'exprimer la chose clairement ; partie de la rhétorique qui enseigne l'art d'exposer la même chose de plusieurs façons, pour la rendre plus claire (K) distinction, explication, inventaire, mémorial, preuve tableau, ouvrage contenant la description d'un pays, d'un art, d'une science (Dozy) on pourrait dire une « bible » au sens commercial mais aussi renvoyer au tableau préservé et à ce qui est en nous qui permet d'organiser les choses pour nous permettre de nous exprimer clairement ; a permis à Adam s'exprimer clairement sa demande de pardon, grâce à la faculté de parler proprement dite.

[495] Voir notre analyse et ce que nous disons du *Mémorial* de Pascal et de la voix dont parle Bergson (*supra*).

Lien entre les deux racines arabes désignant la faculté de parler et l'intellect

D'un côté, la faculté de parler renvoie dans le *Coran* à Dieu qui « fait parler toute chose » : c'est la faculté, par exemple, accordée aux peaux des pécheurs lorsqu'elles témoigneront en leur défaveur au jour du Jugement dernier[496] ; ou encore, la faculté accordée à l'homme (Adam) pour exprimer sa demande de pardon d'avoir péché en goûtant au fruit défendu[497]. De l'autre, l'intellect renvoie dans le *Coran* à la faculté de « cerner de sa science »[498] ce qui entre dans le champ de la pensée et de la raison humaine, qui ne peut tout concevoir, comme lors de la rencontre de Moïse avec le sage appelé Khadir (« l'homme vert »)[499]. Ce récit coranique est évoqué par Ibn Khaldûn à travers la façon dont Dieu dit de cet homme qu'Il lui a donné « une science venue de Nous » grâce à laquelle il arrive à « cerner de sa science » ce que Moïse lui-même ne peut concevoir – et de ce fait, ne peut endurer[500]. Dans ce Traité, la figure de l'homme que rencontre Moïse incarne la plus haute figure du sage. Devant lui, Moïse se montre incapable d'endurer que ce qu'il ne peut pas concevoir ni « cerner de sa science ». Il s'agit de sa science intérieure, de ce qu'il peut intérioriser, engranger en lui-même en termes de connaissances. Et pourtant, cet homme n'a pas reçu de Livre sacré, il ne compte pas parmi les prophètes bénéficiaires de la Révélation. La science dont il dispose est décrite ainsi dans ce Traité[501] :

> La connaissance qui arrive de cette façon se produit sans conscience ni de son intermédiaire, ni de son canal. Elle est insufflée en l'âme. Cette manifestation de la science infuse est de qualité inférieure à la Révélation. Il s'agit de la science des saints et des justes, qui se range parmi la science infuse reçue de Dieu en certains cas selon ce verset : « *Et Nous lui avons accordé une science émanant de Nous* » […] l'assentiment à donner à la science infuse non issue de la Révélation est plutôt affaire d'intime conviction et de sensibilité mystique

---

496 *Coran* (**41**, 20-23) (**24**, 24)…

497 *Coran* (**2**, 37) (**20**, 122) Dieu ayant accordé Son pardon, la notion de péché originel n'existe pas en islam.

498 *Coran* (**27**, 84) (**4**, 126) (**17**, 60) (**20**, 98) (**65**, 12)…

499 *Coran* (**18**, 65) évoqué en [9b]. Les traductions de ce verset diffèrent : « Alors ils trouvèrent tous deux un esclave d'entre Nos esclaves, à qui Nous avions apporté, de Notre part, quelque miséricorde, et à qui Nous avions enseigné, de Notre part, quelque science ». Ham, qui précise en notes : « Intervention d'un homme anonyme et mystérieux. La littérature musulmane le nomme Khadir [« homme vert » *ndt*] et le dit toujours vivant. » « Ils trouvèrent un de nos serviteurs à qui nous avions accordé une miséricorde venue de nous et à qui nous avions accordé une Science émanant de nous » (Masson) « Ainsi rencontrèrent-ils un homme parmi Nos serviteurs, sur qui Nous avons étendu Notre grâce et que Nous avons doté d'un grand savoir émanant de Nous-même. » (Med. revue) « Ils trouvèrent l'un de Nos serviteurs à qui Nous avions donné une grâce, de Notre part, et à qui Nous avions enseigné une science émanant de Nous » (Méd.)

500 *Coran* (**18**, 68) « Comment endurerais-tu avec constance ce que tu n'as pas cerné d'information ? » (Ham.) « Comment serais-tu patient, alors que tu ne comprends pas ? » (Masson) « Comment pourrais-tu être patient devant certaines choses que tu n'arrives pas à expliquer ? » (Med. revue) « Comment endurerais-tu sur des choses que tu n'embrasses pas par ta connaissance ? » (Méd.)

501 [9b]

Parmi « les saints et les justes » se trouve donc Khadir, que Moïse a rencontré, mais aussi Luqman, reconnu pour sa sagesse[502] et pour sa bonne parole, au ton humble, signe de sa grande piété[503]. Quand Luqman s'adresse à son fils, il ne le houspille pas, il ne lui parle pas rudement. Il lui parle avec douceur : « ô mon fils ! » lui dit-il[504]. Notre auteur fait de même envers son lecteur, dans le *Livre de la Guérison*, qu'il traite comme ses étudiants. Il adopte la posture du sage bienveillant, qui parle avec douceur à ses interlocuteurs : son « sache que » fait écho au « ô mon fils », selon le conseil où la sagesse est indissociable de la bonne exhortation, pour discuter avec les gens « de la façon la meilleure »[505] ; la bonne parole est indissociable de la bonne action, de même que savoir ce qui est juste doit conduire à agir de façon juste. **Le lien entre savoir et sagesse, entre sagesse et faculté de juger, est établi dans de nombreux versets,** notamment à propos de Moïse : « Nous lui donnâmes la faculté de juger et une science. C'est ainsi que Nous récompensons les bienfaisants »[506]. Et encore : « Mon Seigneur m'a donné la sagesse »[507].

La racine arabe d'où dérivent à la fois la faculté de juger et la sagesse (*ḥikma*), est la racine *ḤKM* qui est aussi la même d'où dérive le mot « commandement » (*ḥukm*) divin, synonyme du terme '*amr* le plus souvent traduit par « l'Ordre » : « Il n'associe personne à Son commandement (*ḥukm*) »[508] ; « à Dieu le commandement entier ('*amr*) ». Le commandement de Dieu se situe dans ce que notre auteur appelle parfois simplement selon le terme coranique : « l'Ordre » et le plus souvent en ajoutant « monde » selon l'expression : « le monde de l'Ordre ». Le monde de l'Ordre est le monde du « Sois ! » de Dieu qui n'a qu'à ordonner à une chose « Sois ! » et elle est[509]. C'est aussi l'ordre de la bonne mesure des choses selon la prédestination divine : « Toute chose, Nous l'avons créée avec mesure » traduit aussi par « Telle est la destinée à laquelle est soumise toute chose »[510]. La spécificité de l'appareil de l'âme, bienfait divin, est de composer aussi bien avec l'éthique pure qu'avec la religion pure. Ainsi, et à la différence de la philosophie et la mystique qui, selon notre auteur, ne pourront jamais s'entendre en s'entre-mêlant l'une à

---

[502] *Coran* (**31**, 12)

[503] *Coran* (**49**, 3)

[504] *Coran* (**31**, 13) (**31**, 17)

[505] *Coran* (**16**, 125) (**17**, 53)

[506] *Coran* (**28**, 14) autres traductions : « Et quand il eut atteint ses pleines forces et se fut bien formé, Nous lui apportâmes jugement et science. Ainsi payons-Nous les bienfaisants » (Ham.) « Lorsque Moïse atteignit la force de l'âge et devint un homme accompli, Nous le dotâmes de Sagesse et de Savoir. C'est ainsi que Nous récompensons les vertueux » (Méd. Revue).

[507] *Coran* (**26**, 21)

[508] *Coran* (**18**, 26)

[509] *Coran* (**16**, 40) (**19**, 35) (**36**, 82) (**6**, 73) (**2**, 117) …

[510] *Coran* (**54**, 52) ; la première traduction donnée est celle d'Ham. et l'autre Méd. revue

l'autre, la morale éthico-religieuse n'est pas un assemblable de bric et de broc mais **un partenariat** où chaque acteur reste lui-même en plein respect de son intégrité tout en trouvant un accord avec l'autre ; ce pacte se nomme en arabe dans le lexique de l'auteur dont il est l'un des fleurons : ***ittifâq***. Nos actes ont des conséquences **en éthique pure**, par le versant de l'âme orienté vers le monde sensible dont dépend la conscience morale – et **en religion pure**, par le versant de l'âme orienté vers le monde de Dieu, l'Ordre, d'où provient le pacte originel où l'homme a accepté « *la charge morale* » (***amâna***)[511] de la responsabilité morale. **Et les deux sont liées par un « lien » (*ittifâq*) : lien que nous voyons comme le chaînon manquant à la réflexion sur Dieu et sur l'âme.**

La **loi morale est ainsi appelée science de l'âme** car elle explique (autant qu'il lui est possible car « de l'âme, vous n'aurez jamais que peu de science »[512]) en quoi l'âme est le « bienfait divin » en charge du dépôt de confiance de la responsabilité morale.

La science de l'âme

La science de l'âme ou « science de l'Au-delà » (*'ilm al-'akhira*) est l'un des synonymes que donne Ibn Khaldûn à l'expression « loi morale » (*fiqh al-bâṭin*) dont un autre synonyme est aussi, rappelons-le, « soufisme » *taṣawwuf* au sens premier du terme.

Le Livre de la Guérison **n'est pas une métaphysique mais un recueil de jurisprudence sur la loi morale divine, autrement dit sur la science de l'âme**, devant permettre à l'homme vertueux de trouver le chemin du bonheur ici-bas et la voie du salut dans l'au-delà par le port de la charge morale de l'*amâna*, si complexe à appréhender, car elle met en jeu **les deux versants de l'âme**.

LES DEUX VERSANTS DE L'ÂME

Le versant orienté vers le monde sensible

L'un des versants de l'âme est orienté vers **le monde sensible**, le monde des choses qui relèvent des sens et des données de l'expérience. Dans ce monde, les choses ne s'approchent au mieux qu'*a posteriori* comme le commente la citation de Platon (ou Plotin) presque à l'identique dans ses deux ouvrages. C'est ce monde qu'explore la sagesse (*hikma*) dont relève le *Livre de la Guérison*. Mais il évoque également l'autre versant de l'âme, qui ne se manifeste en ce monde qu'à de très rares occasions.

---

[511] *Coran* (**33**, 72)

[512] Selon le verset (**17**, 85) que cite l'auteur dans ce Traité.

Le versant orienté vers l'Ordre

L'autre versant de l'âme est orienté vers ce que notre auteur appelle l'Ordre, ou « le monde de l'ordre » en reprenant une notion coranique. Cet autre versant de l'âme est celui des choses connues *a priori*, de toute éternité.

Dans la *Muqaddima*, l'auteur parle ainsi des **deux versants de l'âme**[513] :

> L'âme a donc […] **deux versants**, l'un tourné vers le haut et l'autre vers le bas. Vers le bas, elle est en continuité avec le corps […] vers le haut, elle est en continuité avec les anges […] Cela est la conséquence **de l'ordre rigoureux de l'être** (***tartîba***)[514] comme nous l'avons vu.

Et dans le *Livre de la Guérison*[515] :

> Lorsque Dieu créa la Création, Il ne la fit pas venir à l'existence sensible d'un seul coup, mais la fit entrer progressivement, par phases successives. Il déposa en elle, tout d'abord, toutes ses réalités substantielles et ses essences, grandes et petites, dans leur ensemble et dans leur fractionnement, et cela **dans un Livre qu'Il appela la Planche**. Ainsi donc, dans la Planche se trouvent les réalités mêmes de ce qui fut, ou qui sera, ou qui est, jusqu'au Jour de la Résurrection. Puis, Dieu fit sortir la Création de la Planche à l'existence sensible, **selon une progression dans l'être**. **Mais cela est bien connu, et nous ne nous y attarderons pas[516]**.
>
> Et comme Dieu a inscrit dans la nature du bienfait divin, qu'il lui fallait trouver sa perfection dans la connaissance et la science des réalités profondes des choses créées et des attributs de leur ordonnancement, Il lui donna deux versants. D'une part, le versant tourné vers l'existence sensible, fait parvenir à l'âme les images des choses sensibles, extraites par les sens, et dont la faculté intelligible, ensuite, abstrait les significations, puis que l'imagination et la pensée discursive ordonnent selon un ordre signifiant (*tartîba*)[517]. Et d'autre part, le versant de l'âme orienté vers la Planche [fondement absolu de toutes choses sous la garde de Dieu], gouverne l'archétype (*'inṭibâ'*)[518] de l'image des choses sensibles. Mais, par la suite, les particularités humaines et la condition corporelle vinrent faire obstacle à la connaissance de cet archétype. Ils le rendirent impossible à déchiffrer en formant un **voile entre la Planche et le bienfait divin.** Si donc le voile est enlevé par la purification et la libération des souillures de l'âme, qui conduisent à la perception pleine et entière, alors **la perception est plus parfaite par ce versant que celle qui s'opère par l'autre versant**, étant donné que les sens et l'imagination ne sont pas certains

513 *Ibid*., p. 334 Nous soulignons et insérons le mot arabe translittéré (cf. note suivante).

514 (وهذا على ما قدمناه من الترتيب المحكم في الوجود) *LE*, p. 334 : cf. « ordre signifiant », note ci-après.

515 [10b] Nous soulignons et insérons les mots arabes translittérés en notes de traduction.

516 Renvoi à la *Muqaddima* sur ce qui est dit sur les êtres hiérarchiquement ordonnés (*ibid*., p. 334)

517 (ثم يرتبها الخيال والفكر ترتيبا مفيدا) [10b] : renvoi à « l'ordre rigoureux de l'être » cf. note ci-dessus.

518 *'inṭibâ'* : moule [de l'Écriture-Mère d'où est moulée, calibrée toute chose] : modèle, archétype

> d'extraire si bien les images et les réalités profondes des choses sensibles, au point qu'ils puissent les transmettre tel quel. En outre, la pensée discursive, de son côté, n'est guère plus assurée de pouvoir les abstraire **pour les ordonner d'une manière qui permette de les conceptualiser**.

La paternité commune aux deux ouvrages se lit ici dans la façon dont l'auteur du *Livre de la Guérison* renvoie à lui-même et à ce qu'il a expliqué de l'ordonnancement du monde (*tartîba*) dans la *Muqaddima*. L'ordre des choses en ce monde répond à l'Ordre divin, l'Ordre de Dieu qui n'a qu'à dire à une chose « *Sois* ! » et elle est[519]. L'archétype du *Coran* est « conservé » au ciel selon un « mode de garde » qui lui est propre[520]. Le modèle est donc coranique. Mais le concept d'archétype de toutes choses, inaccessible à l'intellect, nous semble une exégèse propre à Ibn Khaldûn en droite ligne de ce qu'il dit dans la *Muqaddima*. Chez Ibn Khaldûn, le versant de l'âme tourné vers l'Ordre divin de l'archétype de toutes choses, même s'il influe sur le comportement de l'homme moral, le *mukallaf,* celui-ci ne peut le percevoir. Il ne peut percevoir que ce qu'il perçoit du versant tourné vers le monde d'ici-bas – contrairement à l'âme des saints et, au plus haut niveau, l'âme des prophètes, comme le dit la *Muqaddima*[521] :

> **Les âmes humaines sont de trois sortes**. La première est par nature incapable de parvenir à la perception spirituelle […] c'est là, **en général, l'étendue de la perception corporelle de l'homme. C'est la limite des perceptions des savants**, là où ils se trouvent en terrain ferme. La deuxième sorte d'âme […] se meut librement dans l'espace des visions internes. […] Ce sont **les perceptions des saints**. […] La troisième sorte d'âme […] **appartient aux prophètes**.

De façon « générale », l'homme n'a accès qu'à la perception corporelle ; c'est là où les savants se trouvent en terre ferme. C'est ce qui fait s'exclamer à Laplace, grand savant des siècles passés, interrogé par son roi sur la place de Dieu dans ses travaux : « Sire, Dieu ne fait pas partie de mes hypothèses ! » Ce sont les résultats de l'expérience, obtenus *a posteriori*, où les choses spirituelles n'ont pas leur place dans les hypothèses posées par les savants. C'est ce qu'Ibn Khaldûn appelle dans le *Livre de la Guérison* « la première nature d'âme », et dans le *Livre de la Guérison*, « le versant tourné vers l'existence sensible », qui

---

[519] *Coran* (**16**, 40), (**40**, 68) …

[520] *Coran* (**13**, 39), (**15**, 9), (**85**, 22)… Le *Coran* est « conservé », dans un mode de « garde » qui lui est propre, appelé la Planche, ou la Table, dans le *Livre de la Guérison* et dans le *Livre des Exemples* : « C'est la signification de la 'garde' propre au Coran, et non pas ce que croient, à tort, les gens du commun » (*ibid*., p. 332) Cette « garde » est à mettre au même niveau de compréhension du discours que la « charge » du dépôt de confiance (*amâna*) de la responsabilité morale, ou que tous les termes du Monde de l'Ordre dont le sens ne peut être qu'approché, listés dans le *Livre de la Guérison*, dont par exemple la traversée *post mortem* du *Ṣirât*, le « pont » que les âmes traverseront à leur mort : cette « garde », cette « charge », ce « pont » sont à prendre à un niveau spécifique du discours que nous appelons dans notre discussion l'archi-degré du discours. Cf. *supra*.

[521] *Ibid*.

fait parvenir à l'âme « les images des choses sensibles, extraites par les sens, et dont la faculté intelligible, ensuite, abstrait les significations, puis que l'imagination et la pensée discursive ordonnent selon un ordre signifiant (*tartîba*) ». Cet « ordre signifiant » des choses ici-bas, reflet de l'Ordre divin, lui est accessible, du fait que l'intellect est un instinct du corps. L'intellect, comme tous les autres instincts de corps, a été prédisposé de nature à la perfection et se meut vers sa perfection, en laquelle se trouve sa jouissance et son bonheur. **Chez Ibn Khaldûn le bonheur est à degrés. Il existe des bonheurs plus nobles que d'autres, à l'image des degrés qui existent au sein même du paradis. La façon d'acquérir les plus hauts degrés du bonheur dépend de la façon dont l'appareil de l'âme aura accompli sa mission sur terre – ce qui fait d'elle l'appareil du bonheur de l'homme, par les dispositions permanentes de l'âme qui sont en l'âme la trace de la réussite ou de l'échec de sa mission**[522].

Examinons l'autre versant de l'âme, tourné vers l'Ordre.

L'ORDRE

L'archétype des images des choses sensibles appartient au Monde de « l'Ordre » (*'alam al-'amr*), le monde du « *Sois* ! » divin quand Dieu n'a qu'un seul « ordre » à donner, quand Dieu n'a qu'à ordonner à une chose « *Sois* ! » et elle est[523]. L'Ordre (avec ou sans « monde de » chez Ibn Khaldûn) désigne dans le *Coran* l'omnipotence de Dieu[524], mais aussi l'ordre de l'univers et la juste mesure de toute chose[525]. **L'âme relève de l'Ordre par la capacité qu'elle détient de décoder l'ordre de l'univers dont elle a l'exemple en elle**[526]. L'âme relève de l'Ordre divin par sa soumission à la prédestination : l'Ordre inéluctable du Jour Dernier[527]. L'Ordre auquel personne d'autre que Dieu n'est associé témoigne de la forme la plus parfaite de l'unicité[528] qui se répercute en chaque chose créée dont l'image dans le monde sensible est l'image des archétypes auprès de Dieu, tracés dans l'Écriture primordiale. L'Ordre désigne « *l'Écriture-Mère* » **l'archétype** du *Coran* dont Dieu assure la « garde » selon un mode de « garde » aussi inaccessible aux sens que ne l'est la nature de la « charge » de l'*amâna* par laquelle Dieu fait de l'homme Son vicaire sur terre – ce qui en garantit le caractère infalsifiable. En effet, pour les

522 Cf. *supra* « l'appareil du bonheur »

523 Coran, *ibid*. Voir Parties 1 (Résumé analytique) et 3 du Commentaire.

524 *Coran* (**11**, 73)

525 *Coran* (**13**, 5-8)

526 « S'il n'y avait pas en vous un exemple du monde entier, vous n'auriez pas été au courant de ce qui vous contraste » cf. extrait de Ghazâlî pages suivantes.

527 *Coran* (**11**, 101)

528 *Coran* (**18**, 26) (**17**, 85) (**25**, 2)

musulmans, le *Coran* est le miracle par excellence du Prophète[529] car il est inimitable[530], infalsifiable et conservé intact au cours des siècles, ce que garantit l'existence de la « tablette préservée » auprès de Dieu[531]. Dans ce Traité, la garantie de la « Tablette préservée » aussi appelée la Table, s'étend à toutes choses : ce sont les archétypes. Toute chose a son archétype consigné dans la « Tablette »[532] de l'Ordre, auprès de Dieu.

Les deux types de connaissances

Le Monde de l'Ordre est le monde de l'essence des choses du monde sensible et de l'Écriture primordiale où elles sont décrétées de toute éternité, vers lequel est tourné celui des deux versants de l'âme qui exerce son influence sur l'autre. Ibn Khaldûn se distingue dans sa façon de s'approprier ce qui apparaît comme « la théorie des deux versants de l'âme », par rapport notamment à deux auteurs auxquels il se réfère dans ce Traité : Ghazâlî et Platon.

« La conjecture n'est rien devant la Vérité »

Ibn Khaldûn développe sa propre réflexion qui s'écarte de Ghazâlî dans sa critique de la prétention des soufis à vouloir rivaliser, dans leurs épisodes mystiques, avec ce qu'ont connu les prophètes au moment de la Révélation. Il donne son interprétation de la théorie des deux versants de l'âme. De celle-ci, on peut se demander si, comme pour la citation attribuée à Platon (mais qui est peut-être de Plotin, les deux sages étant souvent confondus à cette époque) Ibn Khaldûn ne croit pas lire le *Coran* dans les livres de Platon (ou Plotin), en « actualisant » en quelque sorte le versant vers l'Intellect, en versant vers l'Ordre et les archétypes. Parmi les deux formes de connaissances de l'âme, l'une est *a posteriori* par les moyens de l'expérience : elle correspond à la science des choses sensibles, partielle et imparfaite chez Plotin et Platon. L'autre forme de connaissance est une connaissance *a priori*. Et c'est cette autre forme de connaissance qui pose débat entre les penseurs qui nous occupent : Ibn Khaldûn, Ghazâlî et Platon – tout comme elle pose débat à de nombreux penseurs, toutes époques confondues[533] :

---

[529] *Muqaddima*, Pléiade, p. 332 : « Notre Prophète n'a pas produit de miracle plus grand que le Coran, et le fait d'avoir uni les Arabes autour de sa mission ».

[530] *Muqaddima*, Pléiade., p. 1102 « L'inimitabilité du Coran […] que l'intelligence [humaine ordinaire] est incapable de comprendre et que seuls peuvent saisir partiellement ceux qui sont dotés du goût, acquis grâce à leur familiarité avec la langue et à leur maitrise de celle-ci » Du « goût » *dhawq*, A. Cheddadi dit qu'il est une « notion capitale dans la théorie khaldunienne de la compétence linguistique » ; il « désigne une aptitude qui résulte d'une connaissance et d'une expérience intime profonde » (*ibid*., p. 1383 note 14). Il ne faut pas le confondre avec le « goût spirituel » des soufis.

[531] De nombreux versets en font état, dont *Coran* (**15**, 9) (**13**, 39) …

[532] Expression coranique reprise dans le lexique de l'auteur (cf. *supra*).

[533] *Critique de la raison pure*, *ibid*. AK, III, 545, p. 680

> Force est de constater que la distinction des deux sortes d'éléments de notre connaissance, dont les uns sont complètement *a priori* en notre pouvoir, les autres peuvent seulement être tirés *a posteriori* de l'expérience, resta seulement très peu claire, même chez des penseurs de métier.

La science véritable, chez ces philosophes, est la connaissance intellectuelle, qui a pour objet les Formes intelligibles. L'ascèse du philosophe est la purification d'une vie qui cherche à se consacrer à la contemplation en accomplissant une conversion soutenue vers l'Intellect. Pour autant, l'Un ne peut se penser et on ne peut en parler que par approximation car c'est au-delà de la pensée et ineffable : « *C'est que nous parlons d'une chose ineffable et que nous la nommons afin de la désigner le mieux possible à nous-mêmes* ».[534]

Quant à Ibn Khaldûn, il appelle la science de ce qui est complètement *a priori* en notre pouvoir, « la science infuse » et il la place non pas dans les Formes intelligibles mais dans le Monde de l'Ordre, et dans la Planche, dont Dieu assure la « garde » et qui gouverne l'archétype de l'image des choses sensibles. Cette projection de la pensée de Platon dans des notions du dogme musulman selon l'exégèse qu'en fait notre auteur nous inspire une comparaison avec Saint Augustin qui croyait par endroits lire la *Bible* chez Platon.

Il est remarquable de constater comment seul Platon a les faveurs d'Ibn Khaldûn, dans ses deux ouvrages où il est cité à l'appui d'une même idée : tout ce qui relève du mode de connaissance de ce dont l'homme dispose *a priori* en son pouvoir, ne peut s'approcher au mieux que par approximations, autrement dit : par des conjectures – et la conjecture n'est rien devant la Vérité, selon le *Coran*[535]. Tout comme St Augustin croyait par endroits lire la Bible dans les livres platoniciens, il serait possible que notre auteur pense retrouver un écho des textes sacrés dans l'opposition chez Platon entre l'«opinion » et la science véritable, pouvant faire penser à l'opposition entre « la conjecture » (*al-ẓanna*) et la vérité selon *Coran* (**10**, 36). Il est difficile, à propos d'une si courte citation, d'établir avec certitude sa provenance. D'ailleurs, personne avant nous ne s'est risqué sur ce terrain, par rapport à sa présence dans la *Muqaddima* hormis Vincent Monteil qui, dans sa traduction (*Discours sur l'histoire universelle*), indique en notes qu'elle serait d'après lui tirée du *Timée* de Platon. De même, par rapport à sa présence dans ce Traité : personne avant nous n'a encore relevé sa présence dans le *Livre de la Guérison*, ni éditeurs arabes, ni traducteurs anglais ou français – pas plus le fait qu'elle est à l'appui d'une même idée, dans les deux ouvrages. Comme nous le soulignons dans nos notes de traduction, il existe néanmoins une différence significative entre les deux ouvrages dans la façon de convoquer

---

[534] *Traités*, *ibid*., p. 15, note 1

[535] *Coran* (**10**, 36)

Platon : dans les deux, il est considéré comme « le plus grand des sages » de l'Antiquité. Mais dans le *Livre de la Guérison*, Ibn Khaldûn ajoute : « *et le plus grand des soufis* ». Comment faut-il le prendre ? Est-ce le sens de la voie morale initiale du soufisme, ou le sens contemplatif des théories du soufisme inspirées de la *falsafa* (et donc en partie de Platon), qui placent l'Intellect dans « l'ineffable unité de l'Un » ? Quoi qu'il en soit, cette citation peut effectivement provenir de Platon dans *République*, qui distingue les différents genres de connaissance, leurs degrés de vérité et leurs objets propres : à l'opinion, qui a pour objet les choses sensibles, appartient une forme de connaissance partielle et imparfaite ; à la science véritable, la connaissance intellectuelle, qui a pour objet les Formes intelligibles, appartient en revanche une forme de connaissance vraie, éternelle et parfaite[536]. **Mais elle peut aussi se référer à la « méthode par approximation » de Plotin dans ses *Traités***[537] :

> Et dans l'âme rationnelle, les sciences des choses sensibles – si l'on peut parler de sciences pour la réalité sensible, car le terme d' « opinion » lui convient mieux – , parce qu'elles sont postérieures à leurs objets, n'en sont que des images. Mais les sciences des intelligibles, qui sont, elles, des véritables sciences, parviennent à l'âme rationnelle depuis l'Intellect, et elles n'ont certainement pas pour objet de pensée le sensible.

La référence aux « images » est importante, en lien avec la métaphore de l'ombre pour désigner le sensible, dont fera usage notre auteur à propos de « l'exemple de Zayd » et qui est aussi **un thème platonicien central dans l'allégorie de la caverne**[538]. Notre auteur va développer à sa façon la place donnée à « l'imagination » : chez Platon, les termes « images » et « imagination », ou « représentation », sont liés puisque la faculté de l'imagination a pour objet les images des choses sensibles. **Notre auteur oppose ce que l'imagination peut saisir de ce qui lui échappe, pour dissocier l'objet de ce qu'il appelle science acquise et science infuse.** La science acquise a besoin de l'imagination dont l'objet est aussi, chez notre auteur, l'image des choses sensibles. En revanche, pour lui, ce qu'il désigne par « science infuse » est la science de ce qui « échappe à l'imagination » qui ne peut pas prendre Dieu pour objet comme elle le fait des objets de l'imagination pour les choses sensibles.

Chez notre auteur la science acquise est obtenue par effort de réflexion ou d'apprentissage et la science infuse est reçue directement de Dieu par voie de révélation ou lors d'expériences religieuses intenses et il illustre cela par l'exemple de Zayd, prénom de

---

[536] Platon, *République*, VII, 533e8-534a2

[537] Plotin, *Traité* 5 (V, 9), 7, 1.

[538] *République*, VII, 515a7

convenance parmi d'autres qu'il utilise également dans la Muqaddima : « L'estimative permet de percevoir les idées qui se rapportent à des individus, comme l'inimitié de Zayd, l'amitié de 'Amr, la compassion du père, la férocité du chacal »[539]. Voici l'exemple de Zayd, dans le *Livre de la Guérison*[540] :

> **Pour illustrer les différences de clarté dans la connaissance, prenons l'exemple de Zayd.** Supposons que Zayd puisse se voir dans une maison, de près, ou alors dans la cour de cette maison à l'aube, au lever du soleil, ce qui constitue les conditions de visibilité optimales. Ou encore, supposons que quelqu'un aperçoive Zayd dans une chambre, ou de loin, ou à la tombée de la nuit. Cette personne aura la certitude qu'il s'agit bien de Zayd sans pour autant en avoir une image claire et nette à l'esprit, jusqu'aux moindres détails et aux plus petites subtilités. Cet exemple contribue à donner une idée plus précise de la façon de se représenter les différentes catégories de dévoilement dans la connaissance par science infuse reçue directement de Dieu. Le dévoilement maximum, et le plus noble, se range dans la catégorie dite de la « contemplation », qui est la connaissance du secret de Dieu, de Ses attributs, de Ses actes et la connaissance, à son stade le plus parfait, des secrets de Son Royaume. […].
>
> **La connaissance est comme une semence qui germe au sein du bienfait divin**. **La semence s'épanouit dans la vie dernière jusqu'au bonheur suprême, qui est la vision de la Face de Dieu**. Un tel bonheur, qui est resplendissement dans l'au-delà, varie selon les différentes catégories de connaissance atteints ici-bas. Le niveau le plus élevé de la connaissance est la contemplation, qui témoigne de l'accomplissement le plus parfait de ce à quoi son penchant naturel appelle l'âme. Elle n'a de chance de survenir qu'à l'apogée de sa pureté, à un stade que rien ne peut alors surpasser.
>
> **L'être humain est tout bonnement incapable d'endurer la vision de Dieu. Il est préférable de considérer le dévoilement et l'accès à la science infuse comme une semence destinée à germer dans l'âme** pour conduire à de la vision de Dieu dans l'au-delà. Et si petite soit-elle, cette semence se trouvera toujours préférable, et de loin, à d'autres peut-être plus grandes, mais alliées à des dangers extrêmes et des risques inconsidérés.

L'exemple de Zayd permet à l'auteur de rebondir sur une autre métaphore : **la métaphore de la semence qui illustre sa désapprobation envers l'ésotérisme de la mystique.**

L'archétype de l'image des choses sensibles

La loi religieuse est dite dans le *Coran* gravée sur la « Tablette préservée » auprès de Dieu dans *« l'Écriture-mère »*[541] ce qui lui confère un fondement absolu qui transcende

539 *Muqaddima*, Pléiade, p. 335.

540 [12b] Nous soulignons.

541 *Coran* (**43**, 4), (**13**, 39), (**50**, 29), (**36**, 7), (**56**, 78), (**85**, 22) …

les affects individuels. C'est dans cet esprit que l'auteur conçoit la relation entre les deux dimensions religieuse et morale, l'une servant de fondement absolu à l'autre – un fondement absolu inaccessible sur terre au sens commun autrement que par le « sens figuré du figuré par proximité » désignant la façon dont il est possible de comprendre la « charge » de la responsabilité morale lors de la conclusion du pacte de l'*amâna*. La charge de la responsabilité morale appartient au fondement absolu inaccessible de la religion – point que nous mettons en évidence dans la pensée de l'auteur et son exégèse morale, qui le distingue d'un ésotérisme qui n'a pas sa place chez lui[542].

L'écriture-Mère et l'exemple du monde en nous chez Ghazâlî

L'expression employée dans le *Livre de la Guérison* pour désigner l'archétype de toutes choses est une expression coranique traduite par Écriture Mère ou encore la Planche ou la Tablette. Le versant de l'âme tournée vers l'Ordre divin et le monde des archétypes renvoie à ce que dit Ghazâlî sur la création du monde et l'exemple du monde en nous[543] :

> Comment est-ce que la science éclate du cœur alors qu'il en est vide ? Sachez que ceci fait partie des secrets miraculeux du cœur et qu'il n'est pas possible de le mentionner dans la science des transactions. **La part qui peut être mentionnée est que les réalités des choses sont alignées dans le tableau protégé [la Planche – *ndt*] […] comme l'architecte dessine la maquette de la maison sur du blanc puis la met en exécution conformément à la copie**. Dieu, le Créateur des cieux et de la terre, a écrit une copie du monde, de son début à sa fin, sur le tableau protégé [la Planche], puis l'a mis en exécution conformément à cette copie. […] **Le monde existant est conforme à la copie qui figure au tableau protégé [la Planche]**. […] **S'il n'y avait pas en vous un exemple du monde entier, vous n'auriez pas été au courant de ce qui vous contraste**. Gloire à Celui qui a organisé ces miracles dans les cœurs et les yeux puis, qui a empêché les cœurs et les yeux de les capter au point où la majeure partie des créatures est devenue ignorante de soi-même et de ses miracles.

Le traducteur de Ghazâlî traduit par « copie » ce qui correspond à « archétype » : le monde existant est conforme à l'archétype qui figure au tableau protégé, la Table (*al-lawh al-mahfûz*) de l'Écriture-Mère dont l'âme a confusément connaissance car « s'il n'y avait pas en vous un exemple du monde entier, vous n'auriez pas été au courant de ce qui vous contraste » – autrement dit, le vrai et le faux. Sans la présence en nous de l'exemple absolu du monde entier, nous tournerions en rond dans l'existence, incapables de percevoir les nuances qui donnent du sens à la vie – des nuances qui se déploient par rapport à ce qui a force de vérité, en nous. Les nuances que nous ressentons sur la réalité ne nous viennent

542 *Op. cit*. p. 24.

543 *Iḥyâ', ibid.,* p. 792. Nous soulignons

que par contraste avec les archétypes de la « maquette »[544] du monde, que perçoit le versant de l'âme tourné vers elle dans le monde de l'Ordre.

Le « vouloir vouloir » ou l'autre face du « postulat de la volonté »

Comme l'âme a deux versants, l'un tourné vers les images des choses sensibles connues *a posteriori* et l'autre vers leur archétype connu *a priori*, la volonté, qui est l'une des manifestations de l'âme, ne peut être cernée dans le monde sensible que par son « postulat »[545]. La volonté, telle qu'elle est connue en ce monde, consiste en un postulat, « **le postulat de la volonté** », qui consiste à vouloir une chose avant de se mettre en action pour essayer de l'obtenir. Mais la volonté, par son autre versant, n'est plus un postulat. Elle est ce « vouloir vouloir » inaccessible aux facultés de compréhension humaines au point de rendre littéralement fous les philosophes. L'homme détient le vouloir, mais qu'est-ce qui le pousse à vouloir exercer son vouloir ? Le « vouloir vouloir » se trouve derrière ce qui en ce monde apparaître sous la forme qu'un chiasme, une sorte de paradoxe : vouloir entendre l'appel de la foi permet de pouvoir y répondre[546], mais on ne peut vouloir l'entendre que si Dieu le veut car « Dieu fait entendre qui Il veut »[547]. Un tel paradoxe ne peut rester que paradoxe en ce monde, où les choses ne sont accessibles qu'*a posteriori* aux sens et aux données de l'expérience. Pour comprendre ce qui se trouve de l'autre côté, il faudrait accéder au Monde de l'Ordre, aux choses connues *a priori*, de toute éternité. Une telle compréhension dépasse le sens commun. Seuls les prophètes et de rares personnalités dotées d'une grande sensibilité mystique, peuvent connaître sans les provoquer, ce genre d'intenses expériences religieuses, qui survient à l'improviste. De façon imparfaite, se lève alors le voile qui ne sera pleinement levé qu'après la mort où l'âme peut espérer avoir accès, au bonheur ultime : la vision de la Face de Dieu.

La « sortie » de l'âme du monde de l'Ordre

Le Monde de l'Ordre (*'alam al-amr*) s'entend au sens au sens de l'ordre de Dieu qui n'a qu'à dire à une chose « Soit ! » et elle est, selon le *Coran*[548]; c'est aussi l'ordre de la prédestination et de toutes choses tracées dans la prééternité selon un ordonnancement signifiant dont l'âme, bienfait divin, fait partie[549] *:*

---

544 Selon le terme utilisé dans la traduction française de Ghazâlî en notre possession.

545 Notre traduction en contexte « *ḥadith al-nafs* », aux sens multiples. *Muqaddima* l'emploie d'une façon similaire, en tant que « **déclaration verbale** » opposée à la « disposition permanente » (*infra*)

546 « Seuls ceux qui entendent répondent à l'appel de la foi » Coran (**6**, 36)

547 « Dieu fait entendre qui Il veut » *Coran* (**35**, 22)

548 *Coran* (**16**, 40), (**40**, 68) …

549 [8b]

> Dieu a fait sortir le bienfait divin du Monde de l'Ordre alors que son essence n'était pas encore parfaitement constituée et Il l'a créé, par nature, prédisposé à la perfection.

Ibn Khaldûn appuie ses propos d'un dire prophétique[550] :

> Tout nouveau-né naît dans l'état de nature originelle et ce sont ses parents qui font de lui un juif, un mage ou un chrétien.

Ainsi, l'âme, sous l'appellation du « bienfait divin » qui la désigne dans ce Traité, est « sortie » du Monde de l'Ordre, le Monde de Dieu, pour venir sur terre acquérir la perfection à laquelle elle aspire par nature, en tant qu'esprit issu du monde des esprits :

> Il s'ensuit que l'âme, bienfait divin, a reçu don de ce monde uniquement pour acquérir la perfection qui correspond aux exigences de sa nature. […] C'est pourquoi, parce que l'acquisition de sa perfection se fait moyennant sa « sortie » vers ce monde, Dieu a créé ce monde et l'a confié aux hommes vertueux.

C'est aux hommes vertueux que ce monde a été confié, avec la charge d'en user de façon responsable – la « charge morale » (*amâna*) que l'homme, « ce malheureux » inconscient du poids de la responsabilité qu'il endossait, a accepté de « porter ». Ce Traité, quelle que soit la direction qu'il emprunte, revient constamment à l'*amâna*, selon l'exégèse que suit Ibn Khaldûn, qui l'assimile au bienfait divin – autrement dit à « l'appareil » de l'âme, composé des quatre « organes » du cœur, de l'esprit, de l'unicité de l'être et de l'intellect. Même dans ses passages les plus métaphysiques – ou qui pourraient ressembler à une métaphysique – ce Traité rebondit sur la charge morale qui conduit les hommes vertueux à agir de façon responsable dans le monde selon la loi morale et la jurisprudence morale de la *charia* qu'il instaure (*fiqḥ al-bâṭin*). Le *Livre de la Guérison* n'est ni un traité mystique sur le soufisme, ni une métaphysique de l'ordonnancement du monde dans la direction prise par les philosophes de la *falsafa*. Le *Livre de la Guérison* est un traité éthique sur la loi morale musulmane et sur le bon comportement conforme aux valeurs du *Coran* et de la tradition prophétique.

La responsabilité des hommes vertueux envers le monde

Ibn Khaldûn ne dévie jamais de l'exégèse qu'il suit**, dont il ne donne pas la source mais dont nous pensons qu'il s'agit tout bonnement de la sienne.** En tant que Grand cadi du Caire, oulémas parmi les oulémas, il livre dans ce Traité le fruit de sa réflexion d'homme de foi ayant pour mission de conseiller les hommes sur la responsabilité morale qui leur incombe – une mission qui, à ses yeux, rend les oulémas « héritiers des prophètes ».

---

550 *Ibid*. (citation [21])

C'est ainsi qu'il explique certains versets du *Coran*, auxquels il serait sûrement possible de trouver d'autres exégèses, mais qui sous sa plume sont le signe du poids de la charge morale qui impose aux hommes vertueux d'user du monde de façon responsable : « Il a créé pour vous tout ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre, le tout venant de Lui : il y a là des signes pour les gens qui réfléchissent »[551]. La réflexion à mener sur l'aptitude de l'homme à connaître les lois de la nature consiste à prendre conscience que sa responsabilité morale ne concerne pas uniquement sa petite personne**, mais entraine le monde à sa suite.**

Pourquoi Dieu offre-Il un tel « cadeau » à l'homme en lui « faisant don » de ce monde ? Telle est la question que doivent se poser « les gens qui réfléchissent ». Les signes que l'auteur voit dans le don du monde à l'homme moral sont doubles : **d'un côté, l'homme peut faire du monde ce qu'il veut, et de l'autre, l'homme ne peut pas faire n'importe quoi avec le monde.** Il doit en prendre soin et ne pas en abuser. Il doit se limiter à l'usage qui lui est strictement nécessaire pour acquérir la perfection à laquelle son âme aspire par nature, en laissant de côté tout ce qui ne concerne pas cet objectif. La « charge » de l'*amâna* est une lourde charge dont l'homme « ce malheureux » n'a pas mesuré l'ampleur ! La responsabilité morale, la « charge morale » de l'homme ne concerne pas que sa personne : **elle engobe le monde entier, certes à son service, mais dont il doit user de façon responsable** à la façon d'un « dépôt de confiance » (*amâna*) que l'on doit rendre en bon état après s'en être servi. Le dire prophétique plusieurs fois répété dans ce Traité sur l'injonction donnée à l'homme moral de **« laisser de côté ce qui ne le concerne pas » ne vaut pas que pour la personne morale en elle-même, mais pour le monde qui l'entoure, dont elle ne doit pas abuser outre mesure.**

C'est en ce sens que se comprennent les autres versets cités par l'auteur à l'appui de la même idée : les étoiles du ciel servent à guider les hommes dans leurs voyages en vue de gagner leur vie sur terre[552] ; la pluie permet aux fruits de pousser pour que les hommes puissent se nourrir[553] ; les nouvelles lunes servent à établir le calendrier hégirien (basé sur les cycles de la lune et non pas du soleil) pour le calcul du temps, en vue de planifier les travaux des champs, ou les activités permettant à l'homme de se nourrir : « **Tout ce qui ne répond pas à cet objectif, vous devez le laisser de côté** »[554].

---

[551] *Coran* (**45**, 13) et non pas (**31**, 20) comme indiqué en notes dans *La Voie et la Loi* : les deux versets se ressemblent mais le texte exact cité par l'auteur est celui du verset (**45**, 13) et non du (**31**, 20).

[552] *Coran* (**6**, 97)

[553] *Coran* (**2**, 22) non cité dans le manuscrit de Princeton où figure la mention « et bien d'autres versets ».

[554] [23b] exégèse du *Coran* (**2**, 189)

Connaitre les lois de la nature sert l'objectif prioritaire de permettre à l'homme de se nourrir et de gagner sa vie honnêtement sur terre[555] :

> **Par nature, l'homme peut connaître les lois de l'univers et s'en servir pour le mettre à son service**.

C'est ainsi que l'homme parvient à comprendre qu'il lui faut également travailler à gagner sa vie dans l'au-delà[556] :

> L'homme est considéré légalement responsable de ses actes, envers la *charia*, s'il est doué de raison – autrement dit, **parce qu'il est doué de raison, l'homme est capable de réaliser qu'il doit subvenir à ses besoins et mettre en œuvre ce qu'il faut pour s'en acquitter** dans la conduite de sa vie domestique. Si donc, l'homme se trouve dépourvu de raison par la faute d'une déficience congénitale ou [par accident], en son âme, bienfait divin, comme c'est le cas chez tous les idiots et les fous, alors il descend effectivement au plus bas niveau de la condition humaine, et il n'a plus rien en commun, ni avec la foi, ni, qui plus est, avec la sainteté.

Ainsi, l'homme possède la faculté intellective qui lui permet « de réaliser qu'il doit subvenir à ses besoins et mettre en œuvre ce qu'il faut pour s'en acquitter dans la conduite de sa vie domestique » car ainsi, **il peut également réaliser qu'il doit assurer sa subsistance en vue de l'au-delà et mettre en œuvre les moyens nécessaires dans cet objectif**. Cette faculté appartient en propre à l'âme sous l'appellation du « bienfait divin » qui la désigne tout au long de ce Traité, jusqu'à la conclusion d'où provient cet extrait.

« Réaliser qu'il doit subvenir ses besoins » et « mettre tout en œuvre pour s'en acquitter dans la conduite de sa vie » sur terre, est le critère qui rend l'homme responsable envers la loi musulmane, la *charia* – et donc envers la loi morale et sa jurisprudence (*fiqḥ al-bâṭin*). Ce critère permet de départager ceux qui méritent l'appellation d'être un « ami de Dieu », à l'égal des saints. Ce critère essentiel est venu à l'auteur à la fin de sa vie « sous l'inspiration de Dieu », en tant que réponse à la question qui, dit-il, la « hanté » sa vie durant. **L'aboutissement d'une vie de réflexion a conduit l'auteur à désigner l'âme dans le *Livre de la Guérison* sous la forme d'un « appareil »** composé de plusieurs organes, dont la « faculté intellective » (‘*aql*). Dans la *Muqaddima*, cette faculté est appelée « l'intelligence qui fonde la responsabilité légale », décrite ainsi : « L'intelligence est un attribut particulier de l'âme. C'est un ensemble de connaissances nécessaires qui permettent à l'homme de bien diriger son jugement, et de savoir ce qu'il faut pour sa subsistance et sa vie domestique »[557]. Sur ce critère, dans *la Muqaddima*, et dans ce qu'il

555 [26b]

556 [44b]

557 *Ibid*., p. 355

voit comme une digression[558], l'auteur établit une distinction entre les idiots et les fous par rapport à leur situation envers la responsabilité légale religieuse. **Il semble se parler à lui-même, comme s'il cherchait d'abord à se convaincre de la justesse de son raisonnement :** « tout cela n'a rien d'absurde », écrit-il. Autrement dit : Il n'y a rien d'absurde à établir cette distinction entre les idiots et les fous, elle a un bien-fondé. À la réflexion, il va l'abandonner.

Dans le *Livre de la Guérison*, sa réflexion a évolué sur cette question « qui le hante depuis toujours » : ce n'est plus une digression, mais le sujet principal dont il a décidé d'en écrire un livre. Il fait plus la distinction entre les idiots (ou simples d'esprits) et les fous, en ce qui concerne leur absence de responsabilité légale religieuse. Dans la Muqaddima, Ibn Khaldûn dit des fous qu'ils « doivent être classés avec les bêtes »[559]. Alors que les idiots (ou simples d'esprit), d'après lui, à l'époque où il écrivait et en l'état de sa réflexion sur ce point, ne sont pas pareils. Il établissait alors une distinction **sur des critères, il faut bien l'avouer, un peu étranges** : « Autre signes : les simples d'esprits sont tels de naissance, alors que les fous deviennent aliénés à un certain âge, à la suite d'un accident naturel d'ordre physique »[560]. Même si cela est vrai, nous ne voyons pas bien ce qui ferait la différence par rapport à la perte de la responsabilité légale religieuse ?

Dans le *Livre de la Guérison*, la réflexion a évolué. Il n'y a plus de différence entre les idiots et les fous, par rapport à leur responsabilité légale et à leur accomplissement (ou plus exactement leur non-accomplissement) des devoirs religieux. Rappelons qu'il ne s'agit pas de la pratique des devoirs religieux au titre de la pratique externe de la religion, mais bien de la faculté de mettre en œuvre la conscience morale (*wara'*), au for interne (*bâṭin*), afin de conduire l'effort sur soi, en se sachant responsable devant la loi morale (*fiqh al-bâṭin*).

Si un homme est capable de comprendre qu'il lui faut agir pour gagner sa vie ici-bas, il est capable de comprendre qu'il doit agir pour gagner sa vie dans l'au-delà. S'il est capable de comprendre comment faire pour assurer sa subsistance en s'acquittant de son devoir externe (par le travail), alors il est capable aussi de comprendre qu'il lui faut assurer sa subsistance en prévision de l'au-delà, autrement dit, qu'il lui faut se préparer à l'au-delà **en s'acquittant de son devoir interne (par le travail sur soi du combat dans l'âme au sens du bon comportement selon les règles morales de la loi divine).** Si l'homme est capable de savoir comment il doit agir pour nourrir son corps, il est également en mesure de comprendre qu'il ne doit pas se dérober à l'accomplissement de son devoir

558 « Toutes ces considérations ont été amenées par la discussion », *ibid*. p. 356

559 *Ibid*., p. 356

560 *Ibid*.

moral pour bien se préparer à l'au-delà, aux termes de la loi morale, et **nourrir son âme**, désignée dans ce Traité sous l'appellation du « bienfait divin »[561] :

> Sur le bienfait divin reviennent les « traces » des actes, si bien qu'il en reçoit une aspiration renforcée à la perfection et un stimulant pour acquérir des connaissances nouvelles, jusqu'à ce que le savoir l'illumine, ou presque, et qu'ainsi son essence atteigne son parachèvement. Dès lors, les actes et le savoir sont, pour [l'âme], bienfait divin, **ce qu'est la nourriture pour le corps**, quand il développe les forces physiques. Quand se perfectionne le corps sensible, jusqu'à ce que l'homme atteigne la maturité après avoir été un enfant – il en va de même pour le savoir et les actes, vis-à-vis de [l'âme], bienfait divin.

Le devoir moral de nourrir son âme incombe à l'homme tout autant que le devoir de nourrir son corps. En revanche, les idiots et les fous, les uns comme les autres, en sont incapables. **Il s'agit-là d'une évolution de la pensée de l'auteur entre ses deux ouvrages et qui justifie la rédaction de ce Traité** dont les deux « fleurons » de la pensée, réunis en un seul argument, sont la loi morale et sa jurisprudence (*fiqḥ al-bâṭin*), et le « bienfait divin » (*laṭîfa rabaniyya*), autrement dit l'âme de l'homme vertueux (*mukallaf*).

Nous retrouvons la véritable question du *Livre de la Guérison*, qui ne porte pas sur la polémique d'une époque révolue, entre savants de Cordoue et de Fès, comme le prétend à tort *La Voie et la Loi*[562]. Elle dépasse le lointain Moyen-Âge, et s'inscrit dans le sujet intemporel – toujours d'actualité, même et surtout dirions-nous, à notre époque – de la responsabilité morale et de la « nourriture de l'âme », et de l'intériorité de la loi divine.

C) Dispositions permanentes de l'âme et source du « savoir utile dans l'au-delà »

L'imbrication des causes

Voici ce que dit la *Muqaddima* de « l'autre perception que la nôtre »[563] :

> On ignore la manière dont les causes influent sur la plupart des choses causées. En effet, on ne les connaît que **par l'expérience**[564] et par le fait de la connexion qui atteste d'une **relation apparente**[565], mais on ne sait rien sur la vérité de cette

---

[561] [8b]

[562] *Ibid.*

[563] *Ibid.*, pp. 891 – 897.

[564] L'importance des données de l'expérience et de ce l'homme découvre *a posteriori* grâce à elles, est opposée à ce que l'homme détient en lui *a priori*, par nature et dans sa constitution, comme « la faculté de décrypter » ces données de l'expérience. À l'appui de cette idée, qui se retrouve dans ses deux ouvrages, l'auteur donne une citation qu'il attribue à Platon que nous relevons : cf. *infra*.

[565] *al-ẓâhir*

influence et sur la manière dont elle s'exerce. « ***Il ne vous a été donné que peu de science*** »[566]. C'est pourquoi, il nous a été prescrit de nous abstenir de la spéculation sur les causes et de bannir toute préoccupation à ce sujet pour nous orienter vers la Cause de toutes les causes, celle qui les a créées et fait être. De la sorte, **la croyance en l'unicité divine devient un état enraciné dans l'âme[567]** […] Si l'on interrogeait les animaux et **s'ils pouvaient parler[568]**, on trouverait qu'ils ignorent entièrement les intelligibles, et que ceux-ci n'ont aucune existence pour eux. Cela étant, **il doit exister une autre perception que la nôtre**. En effet, nos perceptions ont été créées et ont eu un commencement. Or, la création de Dieu va au-delà de la création de l'homme. Un savoir total n'est pas concevable pour l'homme. **L'existence est plus vaste** [que ce que l'homme peut concevoir]. […] L'intellect est une balance juste. Ses jugements sont certains et exempts de fausseté. Mais on ne saurait s'en servir pour peser des matières comme **l'unicité divine, l'au-delà, la prophétie, les attributs divins et tout ce qui est au-delà du niveau[569]** [de l'intellect humain]. Ce serait vouloir l'impossible. Ce serait **agir comme quelqu'un qui, voyant une balance à peser l'or, voudrait s'en servir pour peser des montagnes[570]**. Cela ne veut pas dire que la balance n'est pas juste. Cependant, l'intellect [humain] a une limite à laquelle il doit s'arrêter. Il n'a pas à outrepasser **le niveau qui est le sien[571]**, au point de prétendre **avoir une connaissance complète[572] de Dieu et de Ses attributs[573]**. […] C'est en ce sens qu'il

---

566 *Coran* (**17**, 85), verset cité aussi dans ce Traité à propos des connaissances sur l'âme : cf. *supra*.

567 (لترسخ صفة التّوحيد في النفس) *li-tarshakha ṣifatu al-tawḥîd fî-l-nafsi* : cet « état enraciné dans l'âme » est traduit parfois par attribut ; dans ce passage on retrouve l'état enraciné dans l'âme qui désigne un attribut sous forme de disposition permanente, dans le sens de l'analyse morale de l'intériorité de la *charia* et non pas au sens des états de la mystique soufie, comme l'oriente dans sa traduction de ce même passage Vincent Monteil, qui renvoie dans ses notes de traduction à « un état de conscience mystique » et à un livre sur la mystique de Louis Massignon (*ibid*., p. 740)

568 **racine (*na*, *ṭa*, *qa*)** par laquelle Ibn Khaldûn désigne **la faculté de parler** au sens coranique de « Dieu fait parler toutes choses » *Coran* (**41**, 20) ; le lien est ici fait entre la faculté de parler et ce qu'il est possible d'embrasser de sa science (racine : on ne peut parler que de ce que l'on connaît, une idée qui revient à de nombreuses reprises ; cela est vrai pour l'homme et serait vrai pour les animaux s'ils disposaient de cette faculté. Dans ce Traité, Ibn Khaldûn dit que les prophètes ont reçu le privilège de disposer de la faculté de parler la plus développée et qu'en essayant de les devancer par une ascèse mystique organisée, les adeptes du soufisme portent atteinte à leur privilège (cf. note suivante et *supra*).

569 ***ṭawr*** : sera employé plus loin dans le sens plus général du « type de perception à notre niveau » ; nous y voyons le sens de « dimension » car ce terme désigne la manière d'être (K), la « sphère » (Dozy) et pas l'idée de degré à laquelle pourrait faire penser le mot « niveau » ; ce qui est lié à la manière d'être, comme ici à la nature humaine est une différence de nature ; une différence de nature est une différence de dimension et non pas de degré. L'auteur distingue la dimension de l'homme de la dimension de Dieu dont relèvent l'unicité divine, l'au-delà, la prophétie, les attributs divins… Il en reparle dans le *Livre de la Guérison* en ajoutant l'ensemble des notions qui sont inaccessibles à l'intellect (le « bassin » de l'au-delà, le « pont » que franchiront toutes les âmes, etc.) et que les soufis prétendent connaître au cours de leurs transes mystiques et dans l'expérience contemplative de la « levée du voile ». On voit ici la similitude de pensée entre les deux ouvrages : dans l'un comme dans l'autre, l'auteur décourage de chercher à connaître ces notions qui ne relèvent pas de la dimension humaine : cf. *supra*.

570 Cette métaphore est très célèbre.

571 *ṭawr* : de nouveau, l'idée de **dimension** s'impose ici, car il s'agit d'une différence **de nature** entre la dimension humaine et la dimension divine, et non pas d'une différence de degré (cf. notes préc. et suiv.)

572 racine (*ḥâ*, *ṭa*) : cerner, embraser de sa science ; l'auteur fait ici un parallèle entre la prétention de l'homme à vouloir cerner Dieu de sa science, alors qu'il s'agit de l'inverse : c'est de Dieu dont on dit

faut comprendre ces paroles d'un homme du rang des véridiques : « L'impuissance à percevoir est perception ».

La connaissance « par l'expérience » est la connaissance *a posteriori* qui caractérise la science acquise. Celle-ci s'appuie sur les données de l'expérience à propos des choses sensibles. Dans ce Traité elle s'oppose à la science que notre auteur appelle « science infuse » et qu'il voit reçue de Dieu, en distinguant celle reçue par voie de révélation (pour les prophètes) et celle reçue lors d'expériences religieuses intenses.

L'ATTRAIT D'IBN KHALDÛN POUR LES QUESTIONS MÉTAPHYSIQUES DANS SES DEUX OUVRAGES

Les six premiers chapitres de la Partie VI de la *Muqaddima* sont absents des manuscrits non tardifs[574] : ils ont été **composés à la fin de la vie de l'auteur, à la date où il commençait la composition du *Livre de la Guérison***, censée poursuivre « ce qui doit être bien compris », comme nous l'avons vu. L'attrait pour les questions métaphysiques qui s'est développé chez Ibn Khaldûn sur le tard, explique non seulement, dans la Muqaddima l'ajout tardif des six premiers chapitres de la Partie VI de la *Muqaddima*, mais aussi la composition du *Livre de la Guérison* que nous voyons en quelque sorte comme son testament moral en la matière. Le travail de comparaison des manuscrits[575] conforte ces éléments de datation : « Les six premiers chapitres ne figurent ni dans la version primitive (B) ni dans la version moyenne (D, E) »[576]. **Nous avons pu le constater en achetant certaines éditions arabes au Maroc**, censées être des versions intégrales, et qui ne comportent pas cet ajout – signe que ces éditions ne se basent pas sur les derniers manuscrits en date. Cet ajout ne porte pas sur les points radicalement nouveaux dans la pensée de l'auteur : au contraire, il se réfère à ce que l'auteur a écrit plus haut, notamment en Partie III.

Les deux types de règles et le degré d'humanité

Nous voyons un parallèle entre les deux ouvrages dans les deux types de règles et sur ce qu'Ibn Khaldûn appelle « le degré d'humanité ». Augmenter la conscience des deux types de règles de la loi divine augmente le degré d'humanité, autrement dit : la façon de

---

qu'Il embrasse toute chose de Sa science au sens qu'Il sait tout (أحاط به علمه). Ce n'est pas le cas de l'homme**,** il ne sait pas tout car sa perception est limitée à la dimension qui est la sienne.

573 *ṣifât* : les attributs de Dieu relèvent de la dimension divine ; les attributs de l'âme correspondent aux marques qu'elle vient prendre sur terre à l'occasion de ses actes (traduits ici par « œuvres ») sous forme de « couleurs » qui dépendent de l'accord (*ittifâq*) entre l'intention et le geste (selon ce Traité) qui sont les « dispositions permanentes » de l'âme (*ittiṣâf*) selon les termes de la *Muqaddima*.

574 *Muqaddima,* Pléiade, p. 1360

575 *Muqaddima,* Pléiade p. 1298

576 *Ibid*.

saisir la chaine ordonnée des causes : l'ordre dans la pensée et dans le monde permet aux règles de sagesse d'exister et à l'homme de s'y conformer afin de se comporter comme un « être sage ». Le *Livre de la Guérison* poursuit la réflexion sur les deux types de règles auxquels l'homme a la capacité de se soumettre, dans la *Muqaddima* : règles politiques et règles de sagesse. Dans le *Livre de la Guérison* ces deux types de règles sont les deux types de règles de la loi divine, le droit (*fiqh*) et la loi morale (*fiqh al-bâṭin*). Les règles politiques sont les règles légales (*fiqh*) qui permettent au pouvoir politique de gouverner la cité ; et les règles de sagesse (*hikma*) sont les règles de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) qui permettent à l'homme moral (*mukallaf*) de mener l'effort sur soi du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) afin se purifier son âme selon les règles de sagesse de la loi morale. Dans ce chapitre, nous occupe l'amorce de la réflexion sur le bienfait divin.

La réflexion sur le bienfait divin et sur la primeur de l'intention

Dans *La Muqaddima* en début de Partie VI, la réflexion et l'écoute viennent à la fois du cœur et de l'intellect[577] :

> De là la signification du mot « cœurs » *af'ida* dans le verset coranique : « Dieu vous a donné l'ouïe, la vue et les cœurs »[578]. *Af'ida* est le pluriel de *fu'âd* qui signifie ici « pensée »

Dans les dernières versions, l'auteur, par cette exégèse coranique, **forme l'association entre le cœur et l'intellect qui sont dans le *Livre de la Guérison* deux des quatre organes de l'appareil de l'âme** (le cœur *qalb* et l'intellect '*aql*) plus spécifiquement tournés vers le monde sensible. Quant aux deux autres organes, l'esprit (*ruḥ*) et l'unicité de l'être, le « soi » du sujet qui agit (*nafs*), peut-être sont-ils les mieux aptes à communiquer avec l'autre versant de l'âme ?

Dans les deux versants de l'âme l'un sert en quelque sorte de fondement absolu à l'autre en exerçant son influence sur nos intentions et sur l'intériorité de nos actes, appelés « la volition et les mouvements accompagnant nos actions » dans la Muqaddima[579] :

> Des **influences** que nous en ressentons et qui parviennent dans nos cœurs – telles que **volitions et mouvements qui accompagnent nos actions** –, nous déduisons un troisième monde au-dessus de nous. Nous savons ainsi qu'il y a là un agent qui, à partir d'un monde, au-dessus du nôtre, nous pousse vers ces choses. Il renferme les essences que nous pouvons percevoir à cause de l'influence qu'elles exercent sur nous, malgré la différence qui nous sépare. On peut souvent déduire ce monde supérieur spirituel, et les essences qu'il renferme, à partir des visions et des choses que

577 *Muqaddima,* Pléiade, p. 833

578 *Coran* (**16**, 78)

579 *Muqaddima,* Pléiade, p. 838. Nous soulignons.

> nous voyons et qui nous **sont transmises dans notre sommeil** […] De l'existence de ce monde spirituel, il n'y a **pas de preuve plus claire** que celui-là.

Cet extrait qui n'est présent que dans les versions tardives de la *Muqaddim*, aborde également ce que reprend le *Livre de la Guérison* de « l'accompagnement » et du « troisième monde au-dessus de nous », développés à travers de pacte originel de l'*amâna* et de l'Ordre (ou Monde de l'Ordre) et la notion d'accord *ittifâq* entre l'intériorité et les formes extérieures.

La levée du voile à laquelle « nous » avons fait allusion

Dans ces six chapitres composés tardivement se trouve l'amorce du thème principal du *Livre de la Guérison* : **la façon de « bien comprendre » la levée du voile**[580] :

> La conformité entre la connaissance et l'objet connu […], souvent cela est éclairci par une argumentation logique et technique. Mais **cela se produit de derrière le voile**, non par une vision directe comme dans les sciences des anges. **Le voile peut être levé**, et la conformité est alors établie, par une vision perceptive directe […] **La levée du voile à laquelle nous avons fait allusion** […] tous les prophètes ont une telle prédisposition […] le savoir qu'ils acquièrent dans cet état est un savoir de vision directe […] **à cause de l'absence de voile** et d'une vision claire […] grâce à **la pureté** qui les a fait accéder à cet état, ils continuent à recevoir la Révélation […] **cela doit être bien compris**. On pourrait encore se reporter à ce que nous avons dit au début de ce livre au sujet des différents types d'hommes qui ont la perception de l'invisible.

On voit comment, sur la trentaine d'années sur laquelle s'est étalée la rédaction du texte de la *Muqaddima*[581], la levée du voile a occupé l'esprit Ibn Khaldûn.

Étude de la *Muqaddima* sur la source du « savoir utile dans l'au-delà »

Nous allons à présent étudier un extrait de la *Muqaddima* sur « le savoir utile dans l'au-delà » particulièrement important pour notre réflexion sur le *Livre de la Guérison*. **Aucune traduction française de ce passage de la *Muqaddima* n'est satisfaisante, ce qui est bien dommage. C'est pourquoi, nous serons obligés de revenir au texte arabe**[582] :

> Il y a, dans le domaine du dogme, **la même différence entre l'état et le savoir qu'entre une déclaration verbale[583] et une disposition permanente[584]**. Je m'explique. Beaucoup de gens savent que la compassion envers l'orphelin et le pauvre

[580] *Muqaddima,* Pléiade, p. 840-842. Nous soulignons

[581] *Muqaddima,* Pléiade, p. 1298

[582] Texte arabe donné pages suivantes ; traduction Cheddadi, p. 894 (avec variantes Monteil en notes)

[583] ***qawl*** **(القول)**

[584] ***ittiṣaf*** (الاتصاف)

est un acte recommandable[585] qui rapproche de Dieu celui qui l'accomplit. On le déclare, on le reconnaît, et l'on peut citer les sources de la loi qui en traitent. Mais si l'on tombe sur un orphelin ou un pauvre issu des classes démunies, on les fuit et on répugne à s'occuper d'eux et à leur témoigner de la compassion […][586]. Une personne qui agit ainsi n'atteint dans la compassion due à l'orphelin que le niveau du savoir. Elle n'est pas parvenue **au stade de l'état**[587] et de la disposition permanente. Mais il y a aussi des personnes qui atteignent un stade plus élevé que celui du savoir et de la reconnaissance du fait que la compassion pour le pauvre rapproche de Dieu, c'est-à-dire le stade de la compassion en tant que disposition permanente et *habitus*. Chaque fois qu'elles voient **un orphelin ou un pauvre** elles accourent auprès d'eux et **leur passent la main sur la tête** […][588] Il en va de même dans **la reconnaissance de l'unicité divine**[589] comme savoir et comme disposition permanente. Le savoir fait suite nécessairement à l'acquisition d'une disposition permanente. Un tel savoir est plus fermement établi que celui qui précède cette acquisition. Tandis qu'une disposition permanente ne s'acquiert pas par le seul savoir. **Il y faut l'action et la répétition d'innombrables fois**[590]**.** Il en résulte un *habitus*[591] bien ancré, une disposition permanente et une connaissance vraie. Alors apparaît **un second type de savoir, utile dans l'au-delà**[592]**.** Car le premier type de savoir qui n'a pas la qualité d'une disposition permanente est de faible utilité. C'est le savoir de la majorité des théoriciens. Mais ce qui est requis, c'est **un savoir d'état**[593], **qui a sa source dans l'adoration de Dieu**[594]. Sache que, pour le Législateur, c'est en cela que consiste la perfection **de toutes les obligations qu'il a prescrites**. La perfection en matière de foi réside **dans**[595] **le second type de savoir, résultant de l'acquisition d'une disposition permanente et d'une connaissance vraie**. […] Le Prophète a dit à propos de la principale obligation du culte : « Ma consolation est la prière ». **La prière était pour lui une disposition permanente et un état**[596]. Il y goûtait le plus grand plaisir, y

---

585 Début de la traduction du texte arabe (renvois 1 à 4).

586 Coupure dans la traduction texte de la page arabe sur la métaphore que nous traduisons plus loin.

587 Renvoi 1 du texte arabe ci-dessus ; autre traduction : « station d'un état mystique » (VM)

588 Renvoi 4 du texte arabe ci-dessus sur la métaphore dont la traduction complète sera donnée plus loin.

589 Renvoi 2 du texte arabe ci-dessus ; autre traduction : « connaissance de l'unité de Dieu »(VM)

590 (حتّى يقع العمل ويتكرر مرارا غير منحصرة) La disposition permanente se renforce par la répétition un nombre incalculable de fois : cet accent mis sur l'action se retrouve dans ce Traité

591 (فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق) *malaka* : une acquisition par réitération non seulement du geste mais surtout de l'intention qui préside à l'acte : nous ne partageons pas cette traduction : cf. *supra*.

592 (ويجيء العلم الثاني النافع في الاخرة) un savoir utile dans l'au-delà

593 (هو العلم الحالي) au sens de l'état de disposition permanente, un état enraciné dans l'âme qu'on ne peut oublier et qui pousse à agir au sens moral ; ce n'est pas l'état mystique

594 Renvoi 3 du texte arabe ci-dessus : différence entre (العادة) '*âda litt*. répétition [des actes d'adoration de Dieu] dans l'extrait de l'éditeur en photo ; (العبادة) '*ibâda* [actes] d'adoration de Dieu dans les manuscrits

595 Fin du texte arabe de la page ci-dessus.

596 Les deux termes sont ici synonymes : une disposition permanente est un état enraciné dans l'âme ; un savoir d'état est un savoir enraciné dans l'âme, c'est la différence entre ce qu'on apprend par cœur et qu'on peut oublier, ce genre de savoir ne s'oublie pas.

trouvait la meilleure consolation. Quelle différence avec la prière des hommes ! Comment pourraient-ils jamais y atteindre ! « Malheur à ceux qui prient et qui, dans leur prière sont **distraits** »[597] […] Ainsi, il apparaît clairement d'après tout ce que nous venons d'établir que, pour **toutes les obligations religieuses**[598], il faut acquérir un habitus[599] bien ancré dans l'âme. De cet habitus résulte **un savoir nécessaire de l'âme**[600], en quoi résident **la reconnaissance de l'unicité divine et la foi,** et **qui conduit au bonheur**[601]. **Cela concerne aussi bien les obligations du cœur que celles du corps**[602].

Nous allons voir comment la réflexion du *Livre de la Guérison* trouve son origine **dans la distinction fondamentale déjà opérée dans cet extrait de la *Muqaddima* entre « les obligations du cœur et celles du corps »** et qui deviendra distinction entre « **l'intériorité et l'extériorité de la *charia*** ». Le terme traduit par « obligations » est ***takâlîf***, (que l'auteur emploie aussi dans ce Traité) est de même racine arabe que *mukallaf*, celui qui y est soumis. Nous traduisons « responsabilités » (*takâlîf*) de « l'homme moral » (*mukallaf*), celui qui assume ses responsabilités au regard de la loi morale. Cet extrait montre que le reproche qu'adresse Ibn Khaldûn au religieux dans ce Traité, se trouvait en germe dans la *Muqaddima*, où la plupart des théoriciens chargés d'examiner et de décider les questions de théologie et de jurisprudence ne possèdent pas le type de savoir « requis ».

Nous discutons, dans ce contexte, la traduction de *malaka* par « habitus »[603]**.** En effet, l'acquisition des dispositions permanentes provient d'une réitération non seulement du geste mais surtout de l'intention qui préside à l'acte. **Il ne s'agit pas d'un conditionnement externe, de réactions à des stimuli externes, mais d'une répétition de l'acte louable motivé par l'intention louable, que cette répétition renforce, renforçant ainsi en l'âme l'acquisition des « traces » que laissent l'acte louable.**

Précisons cela en discutant de la source de ce savoir qui est appelé dans l'extrait ci-dessus « savoir d'état » ou encore « savoir utile dans l'au-delà »

Examinons le texte arabe de cet extrait.

---

[597] Cf. les traditions citées dans ce Traité, reprises de Ghazâlî qui les cite aussi sur « il ne restera da sa prière que ce en quoi il aura été conscient, ce qu''il aura saisi par l'intellect »

[598] (التكاليف) *takâlîf* : abondamment repris dans ce Traité, de même arabe que *mukallaf*, l'homme moral.

[599] (ملكة) *malaka* « habitus » (AC) traduction que nous trouvons inappropriée s'appliquant à l'acquisition des dispositions permanentes, qui seront appelées dans ce Traité les « traces » (*athâr*) laissées en l'âme par les actes, acquisition par réitération non seulement du geste mais surtout de l'intention. D'où notre désaccord envers la traduction par *habitus*.

[600] (علم اضطراري للنفس) ce savoir est nécessaire car de lui dépendent le salut et le bonheur dans l'au-delà

[601] Le bonheur est le thème du *Livre de la Guérison*, qui poursuit la réflexion que mène ici Ibn Khaldûn.

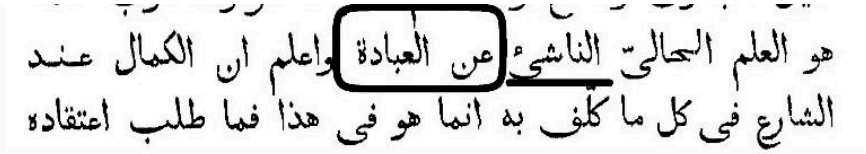
[602] (في التكاليف القلبية والبدنية) ces « obligations » en ce qui concerne le « cœur » appartiennent au « devoir moral » de l'homme moral qui mène le *jihâd* de l'intériorité de la *charia*.

[603] Traduction par A.Cheddadi que nous ne partageons pas pour les raisons indiquées.

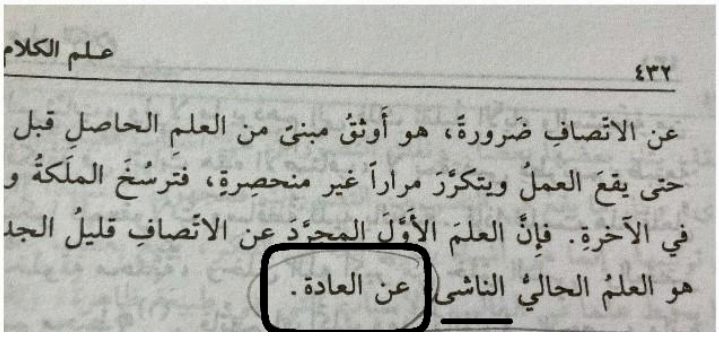
« Répétition » (العادة) *‘âda vs* (العبادة) *‘ibâda* « adoration de Dieu »

Au renvoi 3 que nous avons porté sur le texte de la page arabe ci-contre et dans sa traduction donnée ci-dessus, où nous l'avons signalé en notes, nous remarquons que **les deux traducteurs V. Monteil et A. Cheddadi ont traduit que le savoir « utile dans l'au-delà » ou « savoir d'état » a « <u>sa source dans l'adoration de Dieu</u> ».** Or, comme l'auteur le dit lui-même quelques lignes avant, ce n'est pas à proprement parler dans l'adoration de Dieu que ce savoir puise sa source mais dans ***la répétition de l'acte*** d'adoration – et plus particulièrement encore, ainsi que nous le comprenons grâce au *Livre de la Guérison*, **ce savoir puise sa source dans <u>la répétition de l'intention sincère</u> d'adorer Dieu, passée à l'acte par le geste d'adoration. La notion de répétition est essentielle : sans répétition, ce savoir ne peut s'acquérir. <u>Le sens de cet extrait est d'insister sur la notion de répétition et non d'adoration</u>** : il s'agit d'une répétition dont notre auteur va préciser dans le *Livre de la Guérison* qu'elle s'effectue non seulement par le geste mais surtout par l'intention, et des actes d'adoration de Dieu dont il va préciser également dans le *Livre de la Guérison* qu'il en va de tout acte accompli selon la loi morale avec la bonne intention. **Est-ce pour cela que certains éditeurs arabes récents ont corrigé le terme « adoration » par « répétition »**[604] ? Entre les deux termes arabes, une seule lettre change : la lettre *ba* dont la graphie est un trait sous lequel figure un point.

Voici le détail du texte de la page arabe ci-contre de la variante qui existe entre les éditions arabes, où l'on voit **la différence d'écriture entre les deux mots** :


هو العلم الحالىّ الناشئ عن العبادة واعلم ان الكمال عند
الشارع فى كل ما كلف به انما هو فى هذا فما طلب اعتقاده

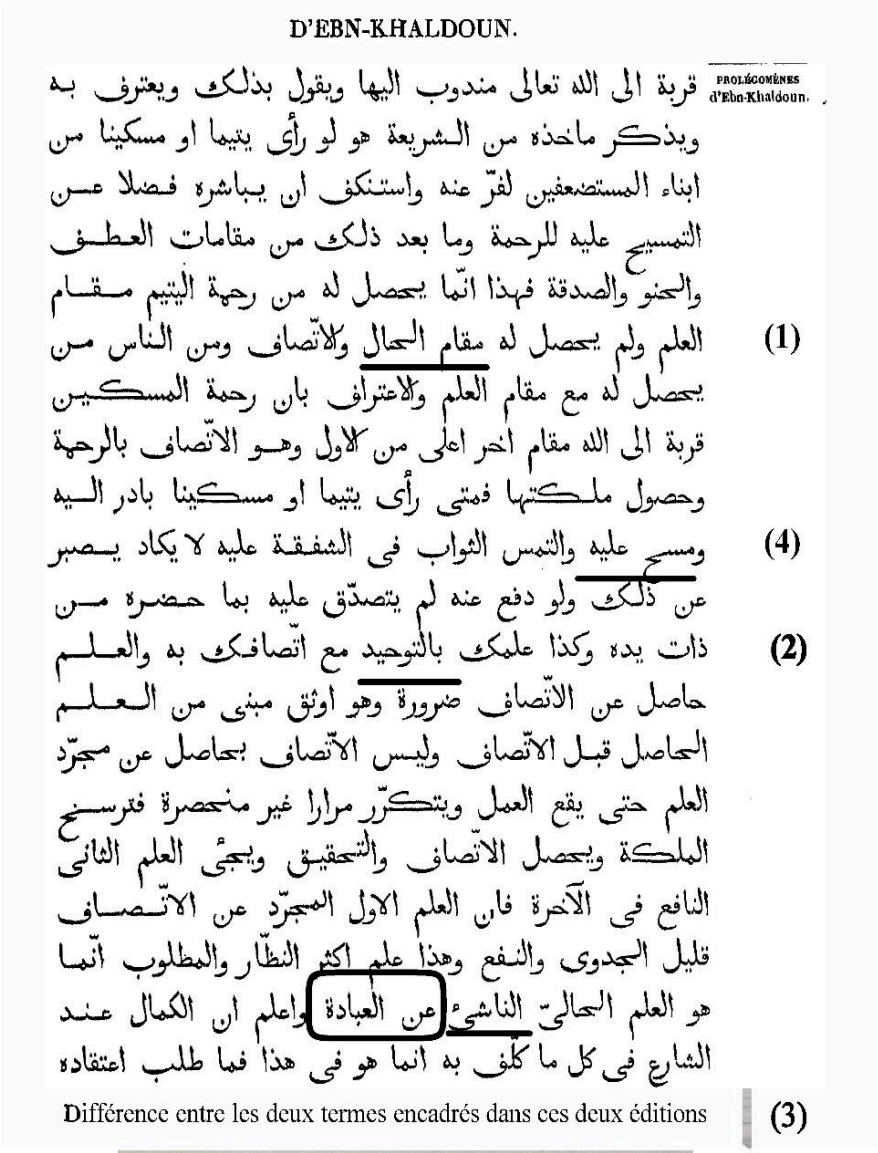
Différence entre les deux termes encadrés dans ces deux éditions


علم الكلام ٤٣٢
عن الاتصافِ ضَرورةً، هو أوثقُ مبنىً من العلمِ الحاصلِ قبل
حتى يقعَ العملُ ويتكرَّرَ مراراً غير منحصِرةٍ، فترسُخَ الملَكةُ و
في الآخرةِ. فإنَّ العلمَ الأوَّلَ المجرَّدَ عن الاتصافِ قليلُ الجد
هو العلمُ الحاليُّ الناشئ عن العادة.

On voit nettement à l'image la différence entre les deux mots, à une lettre près entre **(العادة) *‘âda* et (العبادة) *‘ibâda***

[604] Voir ci-contre, renvoi 3 : différence entre (العادة) ‘*âda litt*. répétition [des actes d'adoration de Dieu] dans l'extrait de l'éditeur en photo ; (العبادة) ‘*ibâda* [actes] d'adoration de Dieu dans les manuscrits.

Extrait du texte arabe de la *Muqadimma*

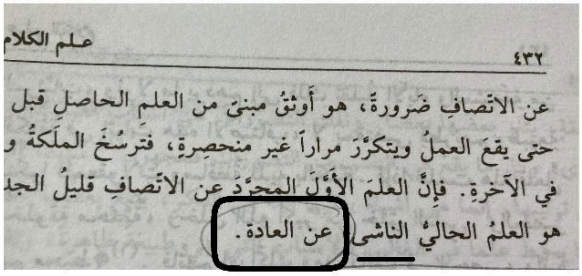


D'EBN-KHALDOUN.

PROLÉGOMÈNES d'Ebn-Khaldoun.

قربة الى الله تعالى مندوب اليها ويقول بذلك ويعترف به
ويذكر ماخذه من الشريعة هو لو رأى يتيما او مسكينا من
ابناء المستضعفين لفرّ عنه واستنكف ان يباشره فضلا عن
التمسيح عليه للرحمة وما بعد ذلك من مقامات العطف
والحنو والصدقة فهذا انّما يحصل له من رحمة اليتيم مقام
العلم ولم يحصل له مقام الحال والاتّصاف ومن الناس من (1)
يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بان رحمة المسكين
قربة الى الله مقام اخر اعلى من الاول وهو الاتّصاف بالرحمة
وحصول ملكتها فمتى رأى يتيما او مسكينا بادر اليه
ومسح عليه والتمس الثواب فى الشفقة عليه لا يكاد يصبر (4)
عن ذلك ولو دفع عنه لم يتصدّق عليه بما حضره من
ذات يده وكذا علمك بالتوحيد مع اتّصافك به والعلم (2)
حاصل عن الاتّصاف ضرورة وهو اوثق مبنى من العلم
الحاصل قبل الاتّصاف وليس الاتّصاف بحاصل عن مجرّد
العلم حتى يقع العمل ويتكرّر مرارا غير منحصرة فترسخ
الملكة ويحصل الاتّصاف والتحقيق ويجئ العلم الثانى
النافع فى الآخرة فان العلم الاول المجرّد عن الاتّصاف
قليل الجدوى والنفع وهذا علم اكثر النظّار والمطلوب انّما
هو العلم الحالىّ الناشئ عن العبادة واعلم ان الكمال عند
الشارع فى كل ما كلّف به انما هو فى هذا فما طلب اعتقاده

Différence entre les deux termes encadrés dans ces deux éditions (3)



علم الكلام ٤٣٢

عن الاتّصافِ ضَرورةً، هو أَوثقُ مبنىً من العلمِ الحاصلِ قبل
حتى يقعَ العملُ ويتكرّرَ مراراً غير منحصِرةٍ، فترسُخَ الملَكةُ و
في الآخرةِ. فإنَّ العلمَ الأوّلَ المجرّدَ عن الاتّصافِ قليلُ الجد
هو العلمُ الحاليُّ الناشئ عن العادة.

(1) "stade de l'état" (AC) "station d'un état mystique" (VM)
(2) "reconnaissance de l'unicité divine" (AC) "connaissance de l'unité de Dieu" (VM)
(3) "qui a sa source dans l'adoration de Dieu" (AC) (VM)
(4) "leur passent la main sur la tête" (AC)

La lettre arabe dont nous pensons qu'elle a été mal lue aussi bien par V. Monteil que par A. Cheddadi (renvoi 3 du texte arabe ci-contre) est la lettre *bâ*. Cette lettre peut avoir été mal lue dans les manuscrits, où les points intempestifs sont parfois légion, y compris pour d'autres raisons que la graphie du copiste (traces d'usures ou marques sur le parchemin qui font penser à un point, etc.). Le mot à lire nous semble être : '*âda*.

Notons que, même s'il s'agit du mot '*ibâda* traduit par « adoration de Dieu » aussi bien par A. Cheddadi (AC) que par Vincent Monteil (VC) dans l'extrait ci-dessus (renvoi 3), c'est la notion *d'actes* qui est essentielle car l'adoration de Dieu, chez Ibn Khaldûn, se manifeste par les actes qui sont tous susceptibles d'être des *actes d'adoration* de Dieu : on pourrait donc considérer de ce point de vue que (العادة) '*âda* signifie « ***réitération*** **[des actes** d'adoration de Dieu] » et (العبادة) '*ibâda* « [**actes *réitérés***] d'adoration de Dieu » ce qui reviendrait au même à condition de traduire : « [actes réitérés] d'adoration de Dieu ».

Notons également que nous préférons « réitération » à répétition, car « réitération » est ici plus adapté. En effet, l'exemple de « réitération » donné dans les dictionnaires est : « réitérer une promesse » ; une promesse se « fait » ; c'est un engagement de « faire » – et ce dont il est question ici est bien un engagement – l'engagement moral du bien-agir.

Notre choix de traduction « réitération » est motivé :

1) par le sens du texte ;

2) par le choix d'édition de deux éditeurs arabes (dont un ci-dessus). En effet, **c'est bien le mot (العادة) '*âda* « répétition » qui figure dans l'encart de l'illustration ci-dessus (choix de l'éditeur arabe) et non (العبادة) '*ibâda* « adoration de Dieu » (lecture des manuscrits par les deux derniers traducteurs français de la *Muqaddima*).**

3) Enfin, une confirmation nous est donnée dans le même extrait (renvoi 4 du texte arabe ci-contre) **par une métaphore reprise de Ghazâlî qui utilise (العادة) '*âda* répétition et non pas (العبادة) '*ibâda* adoration de Dieu,** comme nous allons le voir à présent.

La métaphore de l'orphelin dans la *Muqaddima* et dans l'*Iḥyâ'*

La métaphore du pauvre et de l'orphelin dans la *Muqaddima*

Nous sommes en train d'essayer de comprendre comment l'âme acquiert ses dispositions permanentes sur terre, tellement permanentes qu'elles la marquent de « traces » indélébiles qui perdurent au-delà de la mort terrestre et se retrouvent dans l'au-delà en « dispositions de la félicité ou du malheur éternels ». Reprenons la métaphore de l'orphelin, dans la *Muqaddima*. Il s'agit d'un extrait du passage suscité pour lequel pour

nous avons donné le texte arabe (renvoi 4) et une partie de la traduction. En voici à présent la traduction complète :

> Beaucoup de gens savent que **la compassion envers l'orphelin** et le pauvre est un acte recommandable, qui rapproche de Dieu celui qui l'accomplit. On le déclare, on le reconnaît, et l'on peut citer les sources de la loi qui en traitent. Mais si l'on tombe sur un orphelin ou un pauvre issu des classes démunies, on les fuit et on répugne à s'occuper d'eux et à leur témoigner de la compassion ou des sentiments plus élevés, tels que la sympathie, l'affection, la charité. Une personne qui agit ainsi n'atteint dans la compassion due à l'orphelin que **le niveau**[605] **du savoir**. Elle n'est pas parvenue **au stade**[606] **de l'état et de la disposition permanente**. Mais il y a aussi des personnes qui atteignent **un stade plus élevé** que celui du savoir et de la reconnaissance du fait que la compassion pour le pauvre rapproche de Dieu, c'est-à-dire **le stade de la compassion en tant que disposition permanente**[607] et habitus[608]. Chaque fois qu'elles voient **un orphelin ou un pauvre** elles accourent auprès d'eux **et leur passent la main sur la tête**. Elles espèrent que Dieu les récompensera pour la piété qu'elles montrent, elles ne peuvent se retenir d'agir ainsi, même si elles en sont empêchées, et elles donnent tout ce qu'elles peuvent leur donner de leurs propres biens. Il en va de même de la reconnaissance de l'unicité divine comme savoir et comme disposition permanente.

Replacée dans son contexte dans son intégralité, **la métaphore de la main passée sur la tête** d'un orphelin (et ici aussi du pauvre) révèle son importance : cette métaphore qu'Ibn Khaldûn reprend sans le dire de Ghazâlî, illustre non seulement la nature du savoir « utile dans l'au-delà » mais aussi la forme **la plus élevée de ce savoir, autrement dit, selon ce qu'en dit Ibn Khaldûn dans l'extrait suscité : la reconnaissance de l'unicité divine**. C'est de la reconnaissance de l'unicité divine dont il est question à propos de cette métaphore, dans l'esprit d'Ibn Khaldûn, même si Ghazâlî l'emploie dans un autre but (ce qui explique peut-être pourquoi notre auteur ne cite pas sa source).

À ce stade, cette métaphore nous permet de mieux comprendre la nature de l'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et les formes extérieures dans le *Livre de la Guérison* qui occupe une importance considérable puisque, rappelons-le, la réussite du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) dépend de cet accord dans les définitions des trois étapes, les trois « stations » (*islâm*, *imân*, *iḥsân*). La métaphore de « passer la main sur la tête d'un enfant » est filée à

---

[605] (**مقام العلم**) le terme traduit par « niveau » (***maqâm***) est au sens moral : il sera repris en ce sens dans le *Livre de la Guérison* dans les stades, les trois grades de l'effort sur soi (*jihâd*). On voit l'ambiguïté de traduire *maqâm* par « niveau », nous préférons « **dimension** » quand il en va des perceptions de la nature humaine (où il correspond à ***ṭawr***) et « **station** » pour les stades, des grades, des étapes, du *jihâd*.

[606] (**مقام الحال والاتصاف** ولم يحصل له) le stade (*maqâm*) : ici au sens d'étape, de « station » cf. note préc.

[607] *ittiṣâf*

[608] (ملكة) ce mot n'est pas présent dans le *Livre de la Guérison* qui préfère le terme *hay'a* cf. *infra* et *supra*.

partir de Ghazâlî par Ibn Khaldûn, sans que ce dernier n'en reprenne les éléments qui permettent de bien la comprendre – ce que nous ferons au paragraphe suivant. Mais ce qu'il est important de noter d'ores-et-déjà est **l'emploi de cette illustration dans un sens purement moral**. Les états, les stades, les stations (*maqâm*) dont il s'agit ne sont ni des états mystiques, ni des stations mystiques, qui nécessiteraient de renvoyer pour les comprendre aux livres sur le soufisme, comme le prétend à tort dans ses notes de traduction Vincent Monteil[609]. ***Passer la main sur la tête d'un enfant n'appartient pas à une démarche mystique, mais à une attitude morale*.** Le terme arabe *maqam* ne signifie pas ici une « station » d'un état mystique mais s'emploie au sens moral où ce mot sera traduit « station » dans ce Traité pour désigner les trois étapes du combat dans l'âme.

Ainsi, Ibn Khaldûn emploie les termes « état » *ḥâl* ou « station » *maqâm* dans sens moral et non mystique aussi bien dans la *Muqaddima* que dans le *Livre de la Guérison* où, notons-le, ne figure que le terme *maqam*, « station ». **Ce qui correspond à « état » (*ḥâl*) dans la *Muqaddima* est appelé « disposition permanente » (*ha'ya*) dans le *Livre de la Guérison*.** Revenons à la source où Ibn Khaldûn a puisé la métaphore de l'orphelin qui apporte des précisions pour mieux la comprendre et en discuter la portée.

La métaphore de l'orphelin dans l'*Iḥyâ*

Le sens moral des stations de l'effort sur soi du combat dans l'âme est illustré à partir d'une métaphore reprise de Ghazâlî. S'il fallait partir à la recherche des sources d'inspiration de ce Traité, Ghazâlî arriverait en bonne place. Pour autant, ce Traité n'est pas une « copie » [610] de l'*Iḥyâ*, l'ouvrage de Ghazâlî traduit en général par *Revivification des sciences de la religion* ! Ibn Khaldûn **opère sa propre revalorisation des sciences de la religion** – sur **le plan moral**, aussi bien dans la pratique du *jihâd* de la *charia* que dans l'exégèse morale qu'il donne du *Coran*. Nous le montrons à de nombreuses reprises, dont ici, à propos de la métaphore de l'orphelin de *l'Iḥyâ*[611], filée dans un sens purement moral de façon explicite dans la *Muqaddima*, puis implicite dans le *Livre de la Guérison*.

Ibn Khaldûn ne reprend pas la métaphore de Ghazâlî dans tous ses termes : il en ajoute certains, et en omet d'autres. **Il ajoute « le pauvre » à l'orphelin, ajoutant l'aumône, qui est l'un des piliers de l'islam, donnant un sens général à la métaphore, qui devient l'illustration de ce qu'il appelle dans la *Muqaddima* « la source du savoir utile dans l'au-delà » et dans le *Livre de la Guérison* les « dispositions permanentes » de l'âme, qui se révèleront dans l'au-delà en « dispositions du bien ou des tourments**

[609] *Ibid*., p. 740

[610] *La Voie et la Loi*.

[611] Livre 5 bayan 11

éternels ». En effet, le geste de compassion envers le pauvre ou l'orphelin, mû par une intension sincère, est de nature identique : **la pitié compatissante s'imprime en l'âme, par effet de réitération. L'effet d'entrainement de la répétition du trait compatissant, élan vers soi et vers l'autre, fait fonctionner le « moteur interne » de l'appareil de l'âme**[612]. Voici la traduction française dont nous disposons (de qualité moyenne), de l'*Iḥyâ*[613] où Ghazâlî introduit sa métaphore par un autre pilier de l'islam, la prière :

> Ne croyez surtout pas que **la position du front par terre** est un objectif, du fait qu'il joint le front à la terre – **mais c'est parce qu'il confirme ainsi la qualité de la modestie du cœur, *par habitude***. Quiconque se trouve modeste, sa modestie s'affirme quand il façonne ses membres à l'image de la modestie**.** Ainsi, **quiconque ressent dans son cœur de la pitié envers un orphelin, s'il caresse sa tête,** voit la pitié s'affirmer sans son cœur. Pour cette raison, l'acte sans disposition d'esprit n'a jamais été bénéfique : à celui qui caresse machinalement la tête d'un orphelin, ou bien qui la caresse comme il toucherait un morceau de tissu, ses membres ne laissent pas de trace sur son cœur venant confirmer la modestie – et c'est comme s'il n'avait rien fait. **Toute choses dont l'existence équivaut à l'inexistence est vaine par rapport à l'objectif recherché**. C'est pourquoi, il est dit que le culte démuni d'intention est vain, ce qui signifie : quand il est pratiqué avec **insouciance**.

Ghazâlî explique ce qu'il entend par insouciance, ou inconscience[614] ;

> Si le cœur est voilé par l'inconscience et que **la langue bouge *par habitude***, on est très loin de la prière qui polit le cœur, renouvelle le souvenir de Dieu et garde la foi **ancrée** […] Je ne considère pas toute glorification comme une prière **par ses actes apparents tant qu'elle ne soit pas accompagnée *de l'intention de dialoguer avec Dieu*. Ce *dialogue* devance le jeûne, l'aumône, le pèlerinage et autres**

La **position du front par terre** renvoie au geste rituel, au cours de la prière, lors de la prosternation. L'objectif du geste n'est pas de toucher le sol avec le front, concrètement. Ce n'est pas pour toucher le sol avec son front que celui qui prie pose le front par terre : « c'est parce qu'il confirme ainsi la qualité de la modestie du cœur, *par habitude* ». Il faut comprendre **« par effet de répétition »** dans ce qui est **improprement traduit, pour le cœur, par « habitude »**[615]**.**

Il s'agit du terme arabe *'âda* qui a le sens : « habitude » ou « réitération » et qui se trouve employé dans les deux extraits ci-dessus dans les deux sens : l'habitude pour « la langue qui bouge » et la réitération « pour la confirmation de la qualité du

---

[612] Voir paragraphe de notre commentaire sur « l'appareil du bonheur » (*supra*)

[613] *Ibid*., p. 1423 (nous soulignons).

[614] *Ibid*. p. 168 - 169

[615] Nous reviendrons sur cette forme de réitération dans la comparaison sur les charbons ardents : cf. *supra*.

cœur » qui relève de ce que Ghazâlî appelle « le dialogue intérieur avec Dieu ». Il s'agit du même terme arabe '*âda* qu'une lettre différencie en arabe du terme « adoration de Dieu » selon les extraits des éditions arabes de la *Muqaddima* que nous avons mis en illustration et commentés plus haut. **C'est la différence sus évoquée entre (العادة) '*âda* « répétition » et (العبادة) '*ibâda* « adoration de Dieu »** dans les manuscrits de la *Muqaddima* dans le passage que nous étudions en ce moment. **On voit donc que Ghazâlî confirme notre choix de suivre les éditeurs arabes et non les traducteurs V. Monteil et A. Cheddadi**.

Dans le cas du cœur, l'effet de réitération n'est pas la répétition machinale des gestes mais des intentions toujours fraiches, actives, en éveil, qui accompagnent les gestes afin « de confirmer la qualité de modestie du cœur » nous dit la traduction de Ghazâlî, dans une forme de « dialogue intérieur avec Dieu », une forme de **« dialogue » donc, qui suppose une pleine concentration avec son interlocuteur – comme on peut le penser de Dieu ! Cela implique une ferveur** qu'Ibn Khaldûn, nous le verrons, va comparer avec le port des charbons ardents illustrant la difficulté du port de la charge morale, laquelle résulte de la difficulté à tenir le pacte originel de l'*amâna*. Nous verrons aussi que ce qui est appelé ici « la modestie » à comprendre au sens de la soumission à Dieu et qui se manifeste, entre autres, par le geste de poser le font par terre, est à prendre chez Ibn Khaldûn comme la soumission du musulman (*muslim*, au sens étymologique « soumis » à Dieu), devant se traduire en actes par une intention pieuse – dont la prière, ou le sacrifice. **Cette soumission doit passer en quelque sorte du corps à l'âme, comme l'interprète Ibn Khaldûn dans la conduite du combat dans l'âme qu'il centre sur le passage de la station de la soumission (*islâm*) à la station de la foi (*imân*).**

Notons aussi qu'Ibn Khaldûn interprète à sa façon ce que dit Ghazâlî de ce dialogue : « Ce dialogue devance le jeûne, l'aumône, le pèlerinage et autres ». Ce « et autres » vise les cinq piliers de l'islam, dont la déclaration de foi – qui s'appelle d'ailleurs « profession » pour indiquer justement qu'il ne s'agit pas d'une simple « déclaration ». Dans ce Traité, il en va de la différence entre déclaration verbale (l'affirmation verbale, au niveau des formes extérieures, par « la langue qui bouge », d'une « déclaration » de foi) et disposition permanente (l'affirmation intérieure de la foi par l'impression du trait pieux en l'âme à la suite de la réitération de l'acte mu par une intention vertueuse, d'une « profession » de foi). Il en va de ce que dit aussi Ibn Khaldûn dans la *Muqaddima* de la déclaration de foi en tant que « minimum requis » pour échapper au péché d'infidélité. **Si le dialogue intérieur avec Dieu devance les piliers de l'islam, ce n'est pas parce que ceux-ci ne sont pas importants, mais parce qu'ils ne doivent pas rester au stade de la déclaration verbale,** de la langue qui bouge par habitude, du front posé par terre par

habitude ou pour honorer les apparences de faire la prière en groupe, du geste d'aumône purement formel, pour bien se faire voir en public, comme la caresse sur la tête sans piété intérieure, qui en reste aux formes extérieures.

Outre la pose du front par terre lors de la prière, Ghazâlî donne d'autres exemples, dont celui du sacrifice, qu'il commente ainsi :

> L'achèvement de l'œuvre affirme davantage la décision du cœur, du fait que **le versement du sang lors du sacrifice n'est pas visé en soi, ni la chair non plus**, mais plutôt l'éloignement du cœur de l'amour de la vie d'ici-bas et la préférence donnée à la recherche de la Face de Dieu. Cette qualité a lieu **dès la confirmation de l'intention et de la disposition**, [par l'initiation du passage à l'acte], même si un obstacle se dresse [à la dernière minute et indépendant de la volonté,] empêchant en définitive la réalisation [effective de l'acte].

Remarquons comment, dans cet extrait, Ghazâlî s'engage au départ dans la même direction qu'Ibn Khaldûn, pour en tirer une conclusion bien différente – ou, plus exactement, **c'est la conclusion d'Ibn Khaldûn qui diffère de ce que l'on entend habituellement sur ce sujet – car il dégage la voie purement morale, entre l'excès de mystique des soufis et l'excès de droit des juristes, comme nous le montrons dans ce commentaire** : telle est la voie « nouvelle » qu'offre le *Livre de la Guérison*, une voie purement morale qui n'est pas vraiment « nouvelle » mais qui résulte d'un « réexamen » des textes pour revenir au sens des trois premières générations de musulmans. En effet, ce qui est recherché dans le combat dans l'âme que préconise le *Livre de la Guérison* selon l'exemple des pieux ancêtres, les trois premières générations de musulmans, n'est pas « l'éloignement du cœur de l'amour de la vie ici-bas et la préférence donnée à la recherche de la Face de Dieu » comme le dit Ghazâlî dans cet extrait de l'*Iḥyâ'*, où il faut sous-entendre « dès ce monde », autrement dit en suivant jusqu'au bout l'ascèse des soufis.

Ces soufis modernes qu'Ibn Khaldûn appelle « extrémistes » ont ajouté le combat de la levée du voile, venant ainsi plaquer une fin mystique hétérodoxe sur un début voué à rester purement moral selon l'orthodoxie de la loi divine, la *charia*, tel qu'il la comprend. Ibn Khaldûn reprend l'analyse initiale de Ghazâlî, où dans son introduction, ce dernier dissocie clairement les « deux types de règles » de la loi divine, la *charia* – une dissociation remarquée par Averroès dans son *Discours décisif*, nous l'avons dit[616]. Mais, nous l'avons dit également et en donnons ici la démonstration, ni Ghazâlî ni Averroès n'ont déduit de ces deux règles ce qu'Ibn Khaldûn en déduit, à savoir **les deux parts de la loi divine, qu'il appelle les deux moitiés de la *charia* : le droit et sa jurisprudence (*fiqh [al-ẓâhir]*) et la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*)** dont il est en train d'établir

[616] *Discours Décisif*, Point 50, p. 150 (édition GF bilingue) ; voir aussi nos notes de traduction en [2b]

les bases par les huit décisions qu'il rend à la fin de ce Traité. Dans la différence qu'il établit dans la *Muqaddima*, entre les deux formes de savoir (dont celui utile dans l'au-delà), et dans le *Livre de la Guérison*, entre la déclaration verbale et les dispositions permanentes de l'âme, se retrouvent ces deux types de règles et leurs effets. Le début de la réflexion est le même. Quand Ghazâlî dit dans l'extrait suscité que « l'achèvement de l'œuvre affirme davantage la décision du cœur, du fait que le versement du sang lors du sacrifice n'est pas visé en soi, ni la chair non plus », Ibn Khaldûn approuve : ce qui est visé en soi n'est pas le geste, mais l'intention. Il se base sur le *Coran*, de même que Ghazâlî, par ce verset : **« *Ni leurs chairs, ni leurs sangs n'atteindront jamais à Dieu, mais c'est la piété, de votre part, qui L'atteint* »**[617]. La note du traducteur de ce verset indique[618] : « C'est la piété qui seule est reçue au ciel ». Sur cette base commune, les deux sages divergent – une forme de divergence qui se retrouve dans les deux interprétations de l'expression, commune aussi à leurs démarches, mais recouvrant chez les deux auteurs, des significations différentes : la recherche de la Face de Dieu.

La recherche de la Face de Dieu en ce monde ou dans l'au-delà

Quand Ibn Khaldûn conclue ce Traité par : « Que nos actions ne s'accomplissent que pour Sa Face »[619], il n'entend pas l'expression pour Sa Face » au sens où l'entend Ghazâlî, dans l'extrait ci-dessus, disant que ce qui est recherché dans nos actes est « plutôt la préférence donnée à la recherche de la Face de Dieu » sous-entendu : « en ce monde », par la fin mystique de l'ascèse soufie de la levée du voile.

En effet, chez Ibn Khaldûn, le combat dans l'âme reste purement moral, <u>du début à la fin</u> : l'objectif est bien la recherche de la satisfaction de Dieu, « pour Sa Face », mais une satisfaction qui se révèlera dans la façon dont les dispositions permanentes que l'âme aura acquises sur terre, en se conformant (ou non) ***à la conduite morale prescrite par les règles de la loi divine***, seront dans l'au-delà « dispositions de la félicité ou des tourments éternels ». **C'est ce processus que détaille le *Livre de la Guérison* par la conduite du combat dans l'âme comme le pratiquaient les premiers « pieux ancêtres », axé sur le passage de la soumission (*islâm*) passive des gestes, qui en reste à l'extériorité, dans les formes extérieures, à la foi (*imân*) active, qui implique les intentions, au for intérieur, par l'accord (*ittifâq*) où ils s'alignent sur la Vérité.**

---

[617] *Coran* (**22**, 37)

[618] Hamidullah ajoute en notes du verset (note préc.) : « On ne peut pas mieux définir le Sacrement. Loin de servir à Dieu comme le pensent les primitifs et nombre d'ignorants, même aujourd'hui, le sacrifice ne sert pas à Dieu mais à l'homme, d'emblème, de point de repère dans sa foi, c'est la piété qui seule est reçue au ciel. Cf. aussi Amos, V 21-22. Comparer à *Lévitique* I, 9, 13, 17 ».

[619] [44b]

LA SOURCE DU BONHEUR DANS L'AU-DELÀ

Le « stade de l'état » décrit dans la *Muqaddima* correspond à ce qui devient dans le *Livre de la Guérison* le stade de la « disposition permanente de l'âme » quand l'homme passe de la station de la soumission (*islâm*) à la station de la foi (*imân*) puis à la station de l'*iḥsân* (l'excellence du comportement) s'il fait partie des plus méritants, en actionnant sa conscience morale (*wara*') autrement dit en devenant moral. C'est en cela que s'exprime l'adoration de Dieu, dans le *Livre de la Guérison*, où tout acte devient un acte d'adoration de Dieu quand l'homme devient moral par le bon comportement, dans le passage à l'acte *réitéré* de l'intention louable par le geste méritoire, qui est sa façon d'honorer l'engagement moral issu du pacte de l'*amâna*. Dans la *Muqaddima*, la source du second type de savoir « utile dans l'au-delà » de l'extrait que nous étudions et dont nous avons donné ci-dessus le texte arabe et sa traduction, se situe dans l'exercice régulier des bonnes œuvres, illustré par **la métaphore du geste de compassion envers « le pauvre ou l'orphelin »**, quand la compassion sincère est passée à l'acte par le geste de compassion ***en s'en servant*** **pour exprimer la compassion** qui, en cas de *réitération* de l'action vertueuse compatissance (dans cet exemple où la vertu considérée est la compassion) conduit à son *perfectionnement* par le renforcement du trait compatissant. Sinon, si la compassion n'est pas sincère en l'âme, **l'acte aura simplement l'air compatissant par le geste** – et n'aura pas plus d'effet sur l'âme que de « palper une étoffe » selon la métaphore de Ghazâlî qu'Ibn Khaldûn reprend.

C'est ce processus que vient détailler le *Livre de la Guérison* en posant comme objectif du travail sur soi du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) le renforcement dans l'âme des traits vertueux pour qu'ils laissent des « traces » en l'âme et deviennent des dispositions permanentes qui perdureront à la mort terrestre pour se retrouver dans l'au-delà en dispositions du bien et de la félicité éternelle (dans le cas où le travail sur soi est effectif). **Ce sont les stations du travail sur soi du combat dans l'âme conforme à la loi morale, qui provoquent cet état et non pas les stations de « l'état mystique »** auxquelles fait référence explicitement Vincent Monteil dans sa traduction, en renvoyant dans ses notes à des ouvrages de Louis Massignon de la même veine mystique[620] :

> État mystique (*ḥâl*) : suur le *ḥâl*, **état psychique ou mystique**, **état de conscience mystique**, voir Louis Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, p. 101, 211, 285 et 305.
>
> Station (*maqâm*) d'un état mystique : stades, étapes ou degrés **de l'union mystique** (Massignon, 1954, p. 41)

[620] *Discours sur l'histoire universelle* (*Muqaddima*), *Sindbad*., p. 740. Nous soulignons.

> Il y aurait **un parallélisme suggestif** à faire entre la « bonté pieuse » (*birr*) musulmane, **la charité chrétienne** personnalisée et **la sereine compassion bouddhique** – qui est moins « l'amour des êtres que le désir de la paix » (André Bareau, 1962)

À la lecture de ces notes de traduction, on comprend mieux l'état d'esprit de V. Monteil, quand il traduit dans la *Muqaddima* les mots *maqâm* et *ḥâl* par « station d'un état mystique » : il interprète selon sa vision des choses « l'union mystique » et « un état de conscience mystique » selon un « parallélisme suggestif » avec des aspects de la « charité chrétienne et de « la sereine compassion bouddhique », dans un mélange étonnant.

Une même traduction infidèle, favorable à la mystique

Ce mélange entre « charité chrétienne et « sereine compassion bouddhique », est propre à l'interprétation que fait le traducteur du texte qu'il traduit. Dans sa définition « sur le *ḥâl*, état psychique ou mystique » **Monteil mélange allègrement deux états qui ne sont pas les mêmes : le psychique et le mystique**. ***Or, un état psychique n'est pas forcément mystique*** – et dans l'état psychique non mystique, il faut encore distinguer différentes formes d'énergie psychique. L'examen du texte arabe de la *Muqaddima* indique que le « stade de l'état » n'est pas la « station d'un état mystique » mais le « stade » d'une « qualité de l'âme » en tant que « disposition permanente et *habitus* ». Cependant, la traduction de A. Cheddadi par *habitus* du terme *malaka* nous l'avons dit, nous pose problème – ce terme étant absent du *Livre de la Guérison* qui insiste sur la réitération[621]. L'état (*ḥâl*) dans la *Muqaddima* renvoie à une qualité de l'âme qui est une « disposition permanente ». C'est à ce stade que s'obtient le « savoir nécessaire de l'âme, en quoi résident la reconnaissance de l'unicité divine et la foi, et qui conduit au bonheur », un savoir qui est appelé également « savoir utile dans l'au-delà » **Le *Livre de la Guérison* poursuit la réflexion de l'auteur sur ce qui doit être bien compris sur la différence entre deux types de savoir qu'il établit dans la *Muqaddima* :** celui qui se tient au stade de la déclaration verbale et des formes extérieures, dont il vient montrer qu'il est régi par le droit (*fiqh*) et celui qui se tient dans l'intériorité, dans les états psychiques, dont il précise la nature et le mode de fonctionnement, en montrant qu'il est **régi par sur la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*),** une fois engagé le travail sur soi du combat dans l'âme, dans lequel entre en jeu la conscience morale (*wara*ʿ) et une collaboration, un accord (*ittifâq*) entre les formes extérieures et l'intériorité, en chaque acte, sans quoi l'âme ne peut obtenir le salut – et donc le bonheur, à échéance de la vie future.

---

[621] Cette forme de réitération est tout sauf un automatisme ou un *habitus* puisqu'il s'agit de la réitération des intentions toujours fraîches, en éveil et uniques cf. *infra*.

La *Muqaddima* a souffert du même problème de traduction que le *Livre de la Guérison* : un traducteur infidèle, favorable à la mystique soufie a projeté son propre point de vue sur un texte dont l'objet est autre. De même, le traducteur de *La Voie et la Loi*, favorable à la vie monachique et à la mystique chrétienne (car Père d'un ordre de l'Église) a transposé dans sa traduction ses propres convictions au détriment de ce que dit le texte ! Dans l'un et dans l'autre de ses deux ouvrages, l'auteur met en avant l'importance des qualités de l'âme, dans ce qu'il appelle, dans l'un, le savoir utile dans l'au-delà et dans l'autre, les dispositions permanentes de l'âme, qui sont des dispositions morales acquises au cours d'un travail sur soi en trois étapes, les stations du combat dans l'âme, et non des états mystiques. **Ce n'est pas sur le terrain de la mystique que se situe l'auteur**. Pour lui, l'adoration de Dieu se matérialise par des actes, qui se vivent **au quotidien**, **par tous les hommes** et pas seulement par les mystiques soufis, car tout acte accompli avec l'intention louable passée à l'acte par le geste méritoire, est un acte d'adoration de Dieu, au sens moral : « Tous les hommes vont au matin, faisant commerce de leur âme : les uns l'affranchissent et les autres la perdent »[622]. Ces actes englobent tous les actes accomplis par « chaque articulation du corps », et « chaque jour que le soleil se lève »[623]. Ils se vivent au quotidien : « concilier deux personnes équitablement », aider quelqu'un à porter ses affaires, ou encore « dégager une incommodité de la voie »[624]. Tous les actes sont concernés, de l'action la plus insignifiante ou la plus charnelle : « commander le bien », « réprouver le mal », ou encore « l'acte charnel »[625] comme l'illustrent certaines traditions des *Quarante* de Nawâwî, une référence utile où se retrouvent un grand nombre de citations de ce Traité[626]. En effet, si l'on reprend l'exemple de celui qui accompli l'acte charnel « s'il le faisait dans ce qui est interdit, ne serait-il pas chargé d'un péché ? De la même façon, s'il le fait dans ce qui est licite, il y a alors rétribution »[627]. **Ainsi, tout acte est un acte d'adoration de Dieu** quand les intentions et les gestes sont au rendez-vous de l'accord (*ittifâq*) à nouer entre eux pour honorer l'engagement moral issu du pacte originel de l'*amâna* la « charge morale » dont le « port » se fait en menant le combat dans l'âme. C'est dans ce contexte que s'identifie la source du savoir requis dans l'au-delà, le savoir nécessaire qui conduit au bonheur. Sa source en est « la réitération »[628] de l'acte mû par

---

[622] *Quarante*, numéro 23, p. 64

[623] *Ibid*., numéro 26, p. 74

[624] *Ibid*.

[625] *Ibid*, numéro 25, p. 70

[626] Cf. annexe des traditions citées dans ce Traité. Celles que nous citons ici n'y figurent pas mais elles se situent dans la même veine et en éclairent l'esprit.

[627] *Ibid*.

[628] Différence entre (العادة) 'âda *litt*. répétition [des actes d'adoration de Dieu] et (العبادة) '*ibâda* [actes] d'adoration de Dieu, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

une intention sincère conforme à la vérité de la loi morale divine. Cela, dit l'auteur dans la *Muqaddima* « doit être bien compris » car la reconnaissance de l'unicité divine et la foi qui ne relèvent pas de cet état ne peuvent pas conduire au bonheur, parce qu'elles en restent au stade de la déclaration verbale. Quand l'âme, bienfait divin, travaille à s'élever du stade de la déclaration verbale au stade de la disposition permanentes de l'âme, alors elle a des chances d'atteindre le salut – autrement dit le bonheur, dans l'au-delà.

Et c'est pour « bien le faire comprendre » qu'Ibn Khaldûn a entrepris la rédaction du *Livre de la Guérison*.

D) Le premier traité éthique sans germination étrangère

Le *Traité d'Ethique* de Miskawayh incarne « de façon exemplaire » une démarche qui n'est pas celle d'Ibn Khaldûn, comme en témoigne cette note de traduction de Mohammed Arkoun[629] :

> Tout cet exposé à résonnance mystique bien plus que philosophique, illustre de façon exemplaire l'intention majeure de Miskawayh : accommoder l'Éthique d'Aristote au néo-platonisme à tendance religieuse que prônaient les cercles intellectuels de son temps (cf. Tawḥîdî, *Imtâ*ʿ et *Muqâbasât*). L'entreprise est ici d'autant plus poussée que l'auteur recourt à cette terminologie coranique dans laquelle L. Massignon a reconnu « les germes réels d'une mystique, germes susceptibles d'un développement autonome, sans fécondation étrangère » (*Ḥallâgh*, II, 480).

S'il y a bien un « développement autonome, sans fécondation étrangère » dans l'œuvre d'Ibn Khaldûn, il n'est pas le fruit d'une mystique issue de la terminologie coranique mais d'une sagesse purement islamique. Le texte du *Coran* n'a pas de sens ésotérique caché : chez Ibn Khaldûn le *bâṭin* n'est pas dans l'ésotérisme mais dans l'intériorité morale du sujet actif responsable de ses actes. L'intériorité morale du sujet actif responsable de ses actes ne se vit pas en dehors de l'action.

LA DISTINCTION D'AVEC LE *TRAITÉ D'ÉTHIQUE* DE MISKAWAYH

Ibn Khaldûn se distingue de Miskawayh dans son *Traité d'Éthique*[630] :

> La justice est une vertu émanant d'une **disposition intérieure (*hay'a*)** […] ladite disposition intérieure ne se confond pas avec l'acte […] **Elle ne se confond pas avec l'acte** parce que nous avons déjà montré que celui-ci peut se produire indépendamment de la disposition intérieure. Tel est le cas, par exemple, de celui qui

[629] *Op. cit*, p. 194 note (1). Nous soulignons.

[630] *Ibid*. p. 196. Nous soulignons et insérons la translittération de *hay'a* (pl. *hay'ât*)

> accomplit des actes de justice, alors qu'il pas un juste, ou des actes de courage, alors qu'il n'est pas un courageux.

La disposition intérieure, dans le lexique de Miskawayh, ne s'entend pas au sens de du lexique d'Ibn Khaldûn, même si tous les deux emploient le même terme arabe : *hay'a* , mis au pluriel (*hay'ât*) dans le *Livre de la Guérison*[631] :

> Les seules choses durables sont les « traces » des actes en l'âme, autrement dit les différentes marques qu'ils laissent en elle sous forme de **dispositions permanentes (*hay'ât*)** qui seront, dans l'au-delà, les dispositions du bien et de la félicité, ou du mal et des tourments.

Pour reprendre l'exemple du *Traité d'Éthique* de celui qui « accomplit des actes de justice, alors qu'il n'est pas un juste », à celui-ci, **dans le *Livre de la Guérison*, ses actes de justice ne seraient pas considérés comme réellement accomplis**. Le verbe « accomplir » est réservé à celui qui agit en pleine conscience de ses actes au niveau de la tenue de l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes alignés sur la Vérité. Si cet accord n'a pas lieu (comme dans l'exemple de celui qui fait des actes de justice sans être un juste), l'acte est « fait », mais pas « accompli ». **Et de cet acte non réellement accompli, aucune « trace » dans l'au-delà ne pourra rester en disposition de justice en l'âme pour jouer en sa faveur lors du Jugement Dernier** (pour reprendre cet exemple, même si la valeur « justice » chère à Aristote n'est pas celle mise en avant dans le *Livre de la Guérison*, qui privilégie la droiture, et le « droit chemin » de la sagesse coranique). Ibn Khaldûn donne l'exemple de celui qui « fait » le pèlerinage pour une autre intention que d'accomplir l'un des cinq piliers de l'islam : par exemple, pour en profiter pour s'enrichir en faisant du commerce – les activités commerciales étant autorisées à La Mecque, les pèlerins étant souvent de bons clients. Dans ce cas, son pèlerinage ne sera pas réellement considéré comme « accompli ».

Même s'il est effectivement bien allé à La Mecque, cet homme n'en aura pas validé son pèlerinage pour autant, car son intention n'était pas en accord avec les formes extérieures de ses actes.

Dans sa note du *Traité d'Éthique*, M. Arkoun indique à propos de *hay'a*[632] :

> *Litt*. : l'habitus psychique (*hay'a nafsâniyya*) ou disposition permanente de l'âme. Il s'agit de la disposition intérieure évoquée dans *E. N.* 1137 a 4-30, et qui, suffisamment « invétérée ou difficile à mouvoir », peut être appelée état, selon les explications d'Aristote dans *Catégories*, 8 b 25-9a

---

631 [3b] Nous soulignons et insérons la translittération de *hay'ât* (sing. *hay'a*)

632 *Ibid*., p. 196. Note (1).

Aristote est lisible en filigrane du texte du *Traité d'Éthique*. Ce n'est pas le cas du texte du *Livre de la Guérison* où ce qui se lit, est un développement autonome de la sagesse coranique, germée dans l'esprit d'Ibn Khaldûn « sans fécondation étrangère » mais aussi sans aucun germe d'un quelconque ésotérisme mystique. Ce qui germe est la morale active du bon comportement de l'homme responsable de ses actes, et qui cherche à élargir son intériorité afin de mieux en exercer la maîtrise. En revanche, pour bien germer et éclore dans toute la splendeur du bonheur éternel, la morale active du bon comportement prend racine dans le récit coranique plus ou moins intériorisé selon les capacités de chacun en fonction de l'aptitude à percevoir les niveaux de compréhension du discours, afin d'agir en faisant de chaque acte, un acte humain sous prescription divine.

Ces niveaux de compréhension du discours ne renvoient pas à une symbolique des lettres ni à une intériorisation qui relève d'une expérience mystique programmée en vue de l'union avec Dieu en ce monde.

L'exemple du *Traité d'Éthique* dégage *a contrario* la spécificité de la démarche du *Livre de la Guérison*, qui s'en démarque. Son intention profonde n'est pas de concilier philosophie et religion, mais de dégager la sagesse (*hikma*) coranique qui s'exprime dans la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) dont il veut restaurer la pureté, dégagée de toute mystique. Il veut établir la morale purement islamique, sans influence étrangère – une morale qu'il élève au rang de l'universalité du *Coran* d'où elle est issue. En témoignent les références coraniques, l'intertextualité coranique dans les racines verbales utilisées pour décrire le combat dans l'âme au sens moral, ainsi que la façon de modifier le texte de certaines traditions en remplaçant le singulier le Prophète par le pluriel « les prophètes » dont celle qui décrit la mission prophétique comme « tirer par la ceinture les hommes hors du feu de l'enfer ». De cette universalité témoigne également l'exégèse morale du verset sur l'*amâna*, qui fait remonter à la prééternité et au pacte originel d'Adam avec Dieu, la charge morale qui caractérise la nature de l'âme humaine de même que la façon proprement humaine d'adorer Dieu dans la façon qu'a chaque personne unique d'assumer le « port » de cette « charge » et qui s'explique par l'unicité de l'âme. La charge morale de l'*amâna* est assimilée au bienfait divin, l'appareil de l'âme, dont nul ne peut se charger ni se défaire, comme nul ne peut se charger ni de défaire de son âme. **Dans le *Livre de la Guérison*, notre auteur emploie le terme arabe (*hay'a*), dans le sens bien spécifique d'un « état » de l'âme, autrement dit une disposition permanente,** par le geste méritoire motivée par une intention sincère, passée à l'acte en s'en servant en permanence ; et c'est la répétition de ce processus qui a de l'effet sur l'âme, quand le geste et l'intention sont en accord entre eux (*ittifâq*). L'effet de répétition renforce les qualités de l'âme, ses dispositions, et lui permet d'acquérir les dispositions les plus permanentes qui traverseront

la mort et se retrouveront dans l'au-delà en dispositions du bien et de la félicité du paradis ou du mal et des tourments de l'enfer si le cercle n'était pas vertueux. C'est cela qui constitue l'état de l'âme, que la traduction par « habitus » peut induire en erreur par des connotations en philosophie ou en sciences humaines, qu'il s'agisse de la pensée d'Aristote, comme nous l'avons vu dans l'exemple du *Traité d'éthique*, ou des courants plus modernes et qui parlent peut-être davantage à nos esprits contemporains, de techniques de conditionnement en action/ réaction aux stimuli externes.

Cet « état » de l'âme cela n'a rien à voir, non plus, avec les « états » mystiques dont parle Louis Massignon cité par Vincent Monteil dans ses notes, comme nous l'avons vu.

LA RÉITÉRATION DE L'INTENTION, « TRACES » DES DISPOSITIONS PERMANENTES

Nous venons de montrer comment ce qui s'appelle « la disposition intérieure », dans le lexique de Miskawayh, ne s'entend pas au sens du lexique d'Ibn Khaldûn, même si tous les deux emploient un même terme arabe. Nous avons vu que dans son traité d'Éthique, en reprenant Aristote, Miskawayh dit de « la disposition intérieure » qu'elle « ne se confond pas avec l'acte parce que nous avons déjà montré que celui-ci peut se produire indépendamment de la disposition intérieure ». **Ce n'est pas en ces termes que s'exprime Ibn Khaldûn** (même s'il utilise le même mot arabe, qui n'a pas chez lui le même sens). Dans le lexique d'Ibn Khaldûn, le terme *hay'a* désigne les dispositions permanentes qui sont les traces de l'acte en l'âme quand les intentions et les gestes se confondent en l'acte, et de façon permanentes autrement dit réitérée. **Ce qui s'appelle disposition intérieure et qui ne se confond pas avec l'acte, chez Miskawayh, correspond à l'intention (*niyya*) chez Ibn Khaldûn.**

Ce qui se ne se confond pas avec l'acte – ou, plus exactement, avec le geste – est l'intention, chez Ibn Khaldûn. Il est étonnant de constater comment chez les philosophes comme chez les mystiques, l'acte est évoqué sans mettre en avant le rôle du geste, autrement dit du corps. Miskawayh, pas plus Ghazâlî, ne distingue dans les actes le couple (intentions, gestes) que met en évidence Ibn Khaldûn, qu'il met ensuite en équivalence avec le couple (intériorité, formes extérieures). Il est vrai que cela lui est propre et appartient à ses traits de génie, comme nous le montrons par ailleurs.

Dans les actes, les intentions ne se confondent pas forcément avec les gestes. Au contraire, au stade basique de la station de la soumission (*islâm*) où le travail sur soi n'a pas encore commencé, intentions et gestes ne sont nullement en accord, ce dont l'individu qui agit ne se soucie aucunement ! Tout l'enjeu du travail sur soi du combat dans l'âme, sous l'œil de la conscience morale, consiste précisément à s'en soucier, afin que les intentions et les gestes se confondent, en l'acte, en nouant l'accord (*ittifâq*) aligné sur la

vérité de l'objectif poursuivi – autrement dit, sur la justice, pour reprendre l'un des exemples de Miskawayh, ou sur la compassion, pour reprendre la métaphore de l'orphelin de Ghazâlî. C'est alors que se produisent les dispositions permanentes en l'âme, si – et seulement si – cet accord (*ittifâq*) est *réitéré*.

Chez Ibn Khaldûn le terme *hay'a* désigne les dispositions qui ne peuvent se traduire par *habitus* même psychique en raison justement de la notion de *réitération* qui est tout sauf une *habitude* puisqu'il s'agit de la réitération de l'intention passée à l'acte par le geste. Si les deux nouent l'accord (*ittifâq*) qui les lie alors seulement les effets de la répétition se produisent. La répétition n'a d'effet que si celui qui passe la main sur la tête de l'enfant d'un geste compatissant est vraiment un compatissant sinon cela n'aura pas plus d'effet que de « palper une étoffe » ou, pour reprendre le parallèle avec ce que dit Miskawayh d'Aristote, si celui qui agit comme un juste est vraiment un juste.

La « guérison » de ce Traité consiste à travailler sur soi pour que la conscience morale réalise l'alignement sur la justice ou sur la compassion (dans ces exemples) aussi bien de l'intention que du geste, de façon la plus permanente (autrement dit *réitéré* en permanence) selon si la conscience morale (*wara*‘) est percluse de pointe d'inattention (*ghafla*)[633] à l'étape de l'effort sur soi appelée station de de la foi, l'*imân* ou si son attention est sans faille, ce qui caractérise la station de l'excellence du comportement, dite station de l'*iḥsân*. L'excellence du comportement consiste à agir en permanence en juste, ou en compatissant, ou en courage, en chacun de ses actes de justice, de compassion ou de courage, par **la permanence de l'accord (*ittifâq*)** entre les intentions et les gestes, alignés sur la justice, la compassion ou le courage, tels qu'ils existent dans la Vérité de Dieu, exprimés dans les règles de Sa sagesse**.** La permanence de cet accord traduit la *réitération* permanente de l'engagement de bonne moralité selon ces règles de sagesse qui sont celles de la loi morale et sa jurisprudence. Nous reviendrons en fin de commentaire sur la question que pose Emmanuelle Prak-Derrington dans son ouvrage *Magies de la répétition* : « Qu'est-ce qui change quand des sons, des mots, des phrases sont dits plusieurs fois ? » quand cette question est appliquée aux actes. Qu'est-ce qui change quand un acte de justice, de courage ou de compassion est réitéré dans le bon alignement, autrement dit le bon accord entre les gestes et l'intention ? **Qu'est-ce qui change quand les intentions sont passées plusieurs fois à l'acte par les gestes dans le cadre de l'accord qui les lie ?** La réponse est la « guérison » de l'âme ou l'un de ses aspects, qui acquiert ainsi ses dispositions permanentes qui « seront dans l'au-delà les dispositions du bien ou du mal » selon si la répétition et l'accord auront eu lieu de la bonne façon, ou non.

---

[633] Le couple (*wara*‘/ *ghafla*) dans ce Traité vient se substituer au couple (*dikhr* / *ghafla*) comme nous le signalons à maintes reprises.

Passer l'accord une seule fois n'assure pas le salut : **c'est la réitération qui assure le salut** dans ce Traité, la réitération de l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures de façon permanente (autrement dit *réitéré* en permanence). La réitération de l'intention trace en l'appareil de l'âme, bienfait divin, ses dispositions permanentes et marque la réussite de sa mission sur terre, ou son échec.

L'intériorité ou l'extériorité de la *charia* ne renvoie pas à un sens ésotérique ou exotérique des textes mais à la recherche de l'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et les formes extérieures qui est la poursuite, en chaque acte et par tout homme, du pacte originel de la charge morale de l'*amâna*[634] :

> « l'extériorité et l'intériorité de la *charia* » ne renvoie pas à une double lecture, autrement dit la *charia* n'a pas de **soi-disant sens exotérique que le Législateur aurait rendu visible, ni de sens ésotérique qu'Il aurait tenu secret.**

Ou encore[635] :

> **Cet appareil (*âla*) qui désigne l'âme, bienfait divin (*latîfa rabbâniyya*), est désigné par le Législateur**, tantôt par l'esprit (*rûḥ*), ou par le cœur (*qalb*), ou par l'intellect (‘*aql*), ou encore par l'unicité de l'être (*nafs*), même si ces termes renvoient à d'autres sens dans d'autres contextes […]. **Peut-être est-ce le « bienfait divin » que le Législateur appelle le « dépôt » (*amâna*)**, selon ce qu'en dit Dieu dans le *Coran* […] Il s'agit de l'explication que donne une certaine exégèse de la charge morale (*amâna*).

Revenons sur l'exégèse remarquable que fait Ibn Khaldûn de ce verset.

L'EXÉGÈSE MORALE DE L'*AMÂNA*

L'exégèse coranique que donne Ibn Khaldûn de l'*amâna*, sans la revendiquer – il se contente de la désigner par « une certaine exégèse » – porte sur le verset 72 de la Sourate 33 *Les coalisés* (ou *Les factions*), dont voici plusieurs traductions[636] : « Oui, **le dépôt** que Nous avions proposé aux cieux et à la terre et aux montagnes, ils ont refusé de le porter, et ils en ont eu peur alors que l'homme le porta. Celui-ci reste, oui, très prévaricateur, très ignorant » (Ham.) Hamidullah porte en note de traduction de ce verset : « Verset qui a causé une littérature considérable chez les mystiques musulmans. Il se peut que ce dépôt divin, chez l'homme à l'exclusion de tout autre être, soit la « raison » qui le distingue des autres êtres et qui le rend responsable de ses actes – seul de toute la Création, l'homme a osé accéder à l'arbre de la raison *Genèse* II – 25, III – 7) » « Oui, nous avions proposé **le dépôt de la foi** aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ceux-ci ont refusé de s'en charger,

634 [6b] Nous soulignons

635 [7b] Nous soulignons

636 Nous soulignons la traduction du mot arabe *amâna* dans ces différentes traductions.

ils en ont été effrayés. Seul l'homme s'en est chargé, mais il est injuste et ignorant. » (Masson) « Nous avons proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes d'être les dépositaires de **la Responsabilité**. Tous ont refusé d'en assumer la charge. Ils en furent effrayés, mais l'homme l'accepta au risque d'être injuste envers lui-même, ignorant [les conséquences de son engagement]. » (Méd. Revue) « Nous avions proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes **la responsabilité (de porter les charges de faire le bien et d'éviter le mal).** Ils ont refusé de la porter et en ont eu peur, alors que l'homme s'en est chargé ; car il est très injuste [envers lui-même] et très ignorant. » (Méd.)

Nous avons porté dans notre traduction du *Livre de la Guérison*, la traduction de ce verset par le traducteur du *Coran* que nous prenons en référence (Hamidullah), qui traduit *amâna* par « dépôt », ce qui est effectivement l'un des sens de ce terme. Les autres traducteurs l'ont traduit par « dépôt de la foi », « Responsabilité » avec un R majuscule (sans que l'on sache bien ce que cela veut dire) ou encore « la responsabilité » en précisant entre parenthèses : « de porter les charges de faire le bien et d'éviter le mal », précision qui n'est pas dans le texte coranique où figure seulement le mot *amâna*.

Ce mot, nous dit Hamidullah, a suscité une « littérature considérable chez les mystiques musulmans ». Ibn Khaldûn vient apporter sa propre exégèse, au sens moral, de ce terme qui signifie chez lui « charge morale » et dont il fait le sens de le vie humaine[637]. La guérison se trouve dans la façon dont l'homme qui s'interroge « *sâ'il* » sur la façon de parfaire sa vertu, prend conscience qu'il doit se comporter moralement pour ne pas faillir à son devoir – le devoir moral de prendre soin de la charge morale de l'*amâna*. Le terme « prévaricateur » chez Hamidullah, que d'autres ont traduit « injuste » ou « injuste envers lui-même », désigne « celui qui manque au devoir de sa charge » une charge qui désigne ici la charge morale de l'*amâna*. La guérison s'inscrit ainsi dans les textes sacrés de l'islam, non seulement parce qu'elle fait de la *charia* « la seule voie du bonheur », mais aussi parce qu'elle préconise un « réexamen » des textes, en proposant une exégèse morale du *Coran*, « descendu à titre de guérison » et dont l'une des appellations est le *Livre du Discernement* : « Nous avons fait descendre le Discernement »[638]. À chacun une voie et une loi[639], une orientation vers laquelle se tourner[640] : la « guérison » que propose le *Shifâ' (al-sâ'il)* consiste à suivre la voie morale de la loi morale et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*), à l'attention de celui qui s'interroge (*al-sâ'il*) sur la façon de se parfaire.

---

637 Nous en reparlons en toute fin de commentaire, par rapport au *Coran* (**53**, 32-42) qui complète la notion de « port » de la « charge » ou du « fardeau » propre à chacun, et qu'autrui ne peut porter à notre place. Cf. *supra*.

638 *Coran* (**25**, 1) cf. *infra*.

639 Selon *Coran* (**5**, 48)

640 Selon Coran (**2**, 146)

E) L'appareil du bonheur

Nous l'avons vu[641] : **chez Ibn Khaldûn, le bonheur est à degrés** selon la façon dont l'appareil de l'âme aura accompli sa mission – ce qui fait d'elle l'appareil du bonheur.

LE MOTEUR INTERNE DE L'HOMME

La métaphore de la piété compatissante envers le pauvre ou l'orphelin, mûe par une intension sincère, illustre l'effet d'entrainement de la répétition du trait compatissant, élan vers l'autre, qui fait fonctionner le « moteur interne » de l'appareil de l'âme[642].

L'ALGORITHME DU BONHEUR

Ibn Khaldûn avait une bonne connaissance des travaux de l'âge d'or arabe, dont il fait état dans la *Muqadddima*, où il cite Alhazen père de l'optique moderne et le savant perse qui a donné son nom à algorithme. Dans le *Livre de la Guérison*, la métaphore de la surface courbe du miroir sphérique, que nous voyons inspirée du fonctionnement de l'œil sphérique dont la vision n'est parfaite que s'il est bien rond (par rapport à l'œil astigmate déformé), énonce ce que nous voyons comme **l'algorithme du bonheur, où la droiture est à l'âme ce que la surface courbe est au miroir sphérique : « Si l'âme est régie par la droiture […], alors l'âme devient semblable à la surface d'une sphère réfléchissante qui produit des images sans déformation, […] La perception est exacte et la science parfaite »[643].** L'homme en son âme, son centre unique purifié par la droiture, arrive à la connaissance parfaite de soi et du monde conforme à sa vérité pure ! Par sa capacité à se conformer à des règles morales, l'homme devient un être sage et un être sage, dit la *Muqaddima* ne saurait agir en vain : d'où le sens de la vie explicité dans le *Livre de la Guérison* par la loi morale dont Ibn Khaldûn fait le message du monothéisme. La morale est un travail sur soi, le combat dans l'âme *jihad an-nafs* qui applique la loi morale rationnelle et sa jurisprudence *fiqh al-bâṭin*. « Le geste d'assembler le droit rationnel (*fiqh*) et l'aspect « caché » de la morale interne (*bâtin*) pour former la loi morale (*fiqh al-bâtin*) est très fort. Il signe symboliquement la mort du « caché » jusqu'à présent dévolu à la mystique. Comme s'il fallait que le soufisme meure pour que renaisse la raison »[644]. **C'est bien à la mort du soufisme tel qu'il est devenu qu'appelle l'auteur, en ouvrant une voie nouvelle.** Face à l'abondante littérature mystique, il dégage la voie de l'engagement

---

641 Voir *Infra*, p. 572 et *supra* « L'expérience optimale de la voie morale » p. 629

642 Voir métaphore de l'orphelin (*infra*), et canalisation de l'énergie psychique (*supra*)

643 [16b]

644 Extrait de notre article paru dans la revue Pop'Sciences de l'Université de Lyon intitulé : *Islam et loi morale, l'algorithme du bonheur*.

de bonne moralité, entre l'excès de mystique des soufis et l'excès de droit des juristes : cette voie est la voie de la guérison « pour l'affinement de l'esprit et des mœurs ».

III – 1. 2 : La voie de la guérison « pour l'affinement de l'esprit et des mœurs »

Le titre complet original arabe du *Livre de la Guérison* est *La guérison du questionneur pour l'affinement de l'esprit et des mœurs* (*Shifâ' al-Sâ'il li-tahdhîb al-maSâ'il*). La voie de la guérison pour l'affinement de l'esprit et des mœurs est la voie de la double part de bonheur qui attend l'homme qui comprend qu'il doit travailler à le gagner, ici-bas comme dans l'au-delà : le bonheur, dans « ses deux parts », la « belle part » ici-bas et la « belle part » dans l'au-delà.

Nous allons voir comment la façon de gagner le bonheur s'entend au sens d'une sorte de stratégie gagnant-gagnant de la double part du bonheur (ici-bas et dans l'au-delà) – et qui vient lever les difficultés des philosophes (telles qu'elles ressortent par exemple du *Traité d'Éthique*) ou des mystiques (selon ce qu'en dit Ghazâlî dans *l'Iḥyâ'*).

A) Les difficultés de l'*Iḥyâ'* et du *Traité d'Éthique*

LES DIFFICULTÉS DE L'APPROCHE MYSTIQUE (EXEMPLE DE L'IḤYÂ')

Le discours conventionnel de Ghazâlî dans *l'Iḥyâ'*

Le discours de Ghazâlî est extrêmement conventionnel par rapport à ce que disent les auteurs mystiques : ce qui compte est « l'éloignement du cœur de l'amour de la vie d'ici-bas et la préférence donnée à la recherche de la Face de Dieu »[645].

Par exemple, Bistami incarne le genre de renoncement au monde des soufis[646] :

> Bistami incarne **le renoncement total au monde qu'il a répudié par trois fois, ainsi qu'il est d'usage de le faire en droit islamique à l'égard de l'épouse** dont on veut se séparer. Il s'agit donc bien d'une séparation bien réfléchie et sans appel. Bistami vécu jusqu'à la fin de ses jours dans une cellule d'ermite. Au moment de sa mort, ses vêtements et ses sandales étaient les mêmes que ceux qu'il portait depuis quarante ans.

Si le *Livre de la Guérison* était un « traité mystique d'un genre conventionnel », il verserait dans ce genre de discours conventionnel sur le renoncement au monde de la vie

645 Cf. extrait ci-dessus.

646 Bistami (m. 848 ou 875) *Le soufisme, voie mystique de l'islam*, p. 26. Nous soulignons.

d'ici-bas. Entre les soufis et la vie de ce monde, le divorce est consommé ! Or, Ibn Khaldûn ne dit pas cela. Et en cela, **son discours n'est pas conventionnel.** Certes, au début, il part dans la même direction que Ghazâlî : « l'achèvement de l'œuvre affirme davantage la décision du cœur, du fait que le versement du sang lors du sacrifice n'est pas visé en soi, ni la chair non plus » ; « cette qualité a lieu dès la confirmation de l'intention et de la disposition, par l'initiation du passage à l'acte, même si un obstacle se dresse à la dernière minute et indépendant de la volonté, empêchant en définitive la réalisation effective de l'acte. »

Le début de la réflexion est là, mais pas la fin. Comme nous le savons, pour notre auteur, ce qui affirme la décision du cœur (pour lui, de l'âme, bienfait divin), est bien est le passage à l'acte de l'intention (ou son initiation) : là-dessus, il partage l'avis de Ghazâlî, qui est l'avis conventionnel. Dès que son passage à l'acte est initié, l'intention compte, même si, pour une raison indépendante de la volonté du sujet qui agit, l'acte ne peut finalement pas aboutir (exception à la règle).

En revanche, le but n'est pas de se détourner du monde pour mener une vie contemplative, dans une spiritualité à la recherche de la vision de la Face de Dieu dès ce monde. **Ghazâlî oublie un élément** dans le passage à l'acte de l'intention : le geste ! Il se trompe dans ce qu'il appelle « l'achèvement » de l'acte quand il dit, dans l'extrait cité plus haut, que « l'achèvement de l'œuvre affirme davantage la décision du cœur, du fait que le versement du sang lors du sacrifice n'est pas visé en soi, ni la chair non plus, mais plutôt l'éloignement du cœur de l'amour de la vie d'ici-bas et la préférence donnée à la recherche de la Face de Dieu. » En effet, il affirme que « cette qualité a lieu dès la confirmation de l'intention et de la disposition, [par l'initiation du passage à l'acte], même si un obstacle se dresse [à la dernière minute et indépendant de la volonté,] empêchant en définitive la réalisation [effective de l'acte] ». Comment l'intention peut-elle se voir confirmée, sans le geste qui la passe à l'acte (hormis les cas où, une fois l'initiation de l'acte effectuée, un obstacle se dresse pour en empêcher la réalisation, ce qui constitue l'exception à la règle) ? Ghazâlî saute une étape dans le processus de confirmation de l'intention : le rôle du geste, autrement dit : du corps.

Quand, dans la métaphore de la main passée sur la tête de l'enfant, la compassion se renforce par le geste, il est clair que l'intériorité a besoin des formes extérieures pour se réaliser. Certes, sans l'intention morale, le geste n'a pas plus de valeur que « palper une étoffe », il n'a aucune valeur morale. C'est l'intention qui confère au geste sa véritable valeur morale. Mais c'est le geste qui permet à l'intention morale de s'affirmer dans l'âme. Même si l'acte a l'air moral, il ne l'est pas, tant que l'intention n'est pas au rendez-vous. Et

c'est grâce au geste, donc au corps, que se réalise la confirmation de l'intention, dont le rôle est très important puisque c'est ainsi que l'âme se purifie.

Or, cette étape très importante est aussi une étape très gênante par la suite, pour ceux qui, comme Ghazâlî, sont un peu trop pressés de se débarrasser du corps pour se consacrer à la vie contemplative. C'est pourquoi, sans doute, Ghazâlî oublie la difficulté qu'elle représente.

Cette difficulté, Ibn Khaldûn l'a parfaitement identifiée : le corps est indispensable à la purification de l'âme, conçue comme la confirmation de l'intention passée à l'acte. Puis, le corps devient un obstacle à la poursuite de l'ascèse dans ses ambitions contemplatives. **D'où le concept de « voie royale » *jâdda*, par lequel Ibn Khaldûn vient exprimer cette difficulté**.

Les soufis s'engagent d'abord dans la voie royale de la purification de l'âme, car le dévoilement ne peut intervenir sur une âme impure – sauf les apprentis mystiques imprudents qui, se rendant compte de la mixité des voies, s'engagent directement dans la voie contemplative, à leurs risques et périls, avec les dangers pour eux que cela comporte, comme l'évoque très clairement Ibn Khaldûn dans le *Livre de la Guérison*. Hormis les imprudents qui sautent les étapes, les soufis s'engagent d'abord dans la voie royale de la purification de l'âme, qui est le combat de la piété ou la station de la foi, notre auteur utilisant les deux expressions. Puis, ils bifurquent en s'engagent dans une autre voie royale, la recherche de la vision de la Face de Dieu dès ce monde : le combat de la levée du voile. Cela signifie qu'au départ, au début du chemin, ils sont partis avec l'intention de suivre deux voies – or, nul ne peut courir deux lièvres à la fois. La démarche est viciée, dès le départ par une intention mixte, donc impure.

C'est la raison pour laquelle l'auteur insiste en employant à plusieurs reprises l'expression « *du début à la fin* » du cheminement. L'ascèse du soufisme est impure, car mixte d'un enjeu moral de purification où le corps est indispensable, et d'un enjeu mystique de contemplation où il devient un obstacle. Seul l'enjeu de la loi morale est pur – un enjeu purement moral, du début à la fin. C'est pourquoi les Compagnons qui menaient le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) selon l'enjeu moral pur de la loi morale, ne parlaient jamais des épisodes mystiques qui survenaient à l'improviste (*karamât*) dans leur âme par ailleurs dotée d'une grande sensibilité mystique (*wijdân*) : ils ne voulaient pas quitter la voie royale dans laquelle ils s'étaient engagés, celle de la loi morale, **« la seule Voie du bonheur ».**

L'excès de mystique des soufis

Sans nier les épisodes religieux intenses (*karamat*) qui se produisent chez certaines personnes à la sensibilité mystique (*wijdân*) particulièrement développée (dont les Compagnons du Prophète), Ibn Khaldûn, dans son échelle des degrés du bonheur, les place à un degré moindre de celui des prophètes.

Il va même jusqu'à ironiser en se moquant des prétentions des soufis qui espèrent obtenir une illumination plus grande que celle qu'a reçue le Prophète lors de la Révélation – qui incarne à ses yeux l'illumination la plus grande qu'un être humain est en état de supporter, toute autre qu'elle n'étant au mieux « que la faible lueur d'une lampe face à l'éclat du soleil, et encore ! ».

Nous avons vu à plusieurs reprises à quel point Ibn Khaldûn réfute la possibilité qu'un être humain soit capable d'obtenir et de faire état d'une illumination plus grande que celle que les prophètes ont connue et qu'ils ont été en mesure de communiquer par les mots du langage.

Il ironise sur les théories des soufis, totalement « farfelues » et surtout dénuées de tout fondement un tant soit peu rationnel. Il leur préfère les philosophes de la *falsafa* dont les soufis s'inspirent sans reprendre leur argumentation rationnelle qui présente pourtant, au moins, l'avantage « d'aiguiser l'esprit ». Et il leur préfère également les utilisateurs de talismans qui font usage, à leur manière, des lois de la nature.

Il dresse un tableau très peu flatteur des soufis qui pour lui sont soit des charlatans qui se targuent d'avoir obtenu des faveurs divines qu'ils n'ont en réalité pas pu obtenir, comparables à **des mages ou des magiciens**, soit « **des faibles et des impuissants** » comparables aux chercheurs de trésors qui pensent s'en sortir par des subterfuges pour éviter le dur labeur qui attend tout être humain doué de raison : se retrousser les manches et se mettre au travail pour gagner sa vie, ici-bas (par un travail honnête) comme dans l'au-delà (par le travail sur soi, le combat dans l'âme).

Son discours, certes, est mesuré – sur la forme. Il reconnaît, parce qu'il ne peut les réfuter, en tant que données du culte et de la Tradition, les épisodes mystiques connus par certains. Il se peut même que dans son entourage, il lui soit arrivé de fréquenter des grands sages – et il est lui-même l'un d'entre eux. C'est avec sagesse qu'il s'exprime. Il évoque le récit coranique de « l'homme vert » qui en apprend en sagesse à Moïse (et donc à un prophète).

Mais sur le fond, **la solution qu'il préconise est radicale : la suppression pure et simple de la voie mystique du soufisme, pour en revenir à la voie morale initiale qui se confond avec la loi morale de la *charia*.** Les « états » du *Livre de la Guérison* ne sont pas

des états mystiques, selon le discours mystique conventionnel du soufisme, comme nous l'avons vu dans l'exemple du traité Revivification (*Iḥyâ*) de Ghazâlî, ou dans les notes de traduction de la *Muqaddima* par Vincent Monteil, ou encore dans l'avis de Louis Massignon cité par M. Arkoun sur les « germes d'une mystique sans fécondation étrangère ». Et les « états » de l'âme chez Ibn Khaldûn ne sont pas ceux, non plus, les « états » des dispositions intérieures chez les philosophes de la *falsafa*.

LES DIFFICULTÉS DE L'APPROCHE DES PHILOSOPHES (EXEMPLE DU TRAITÉ D'ÉTHIQUE)

Les états de l'âme chez les philosophes de la *falsafa vs* le *Livre de la Guérison*

Les « états » de l'âme, dans le *Livre de la Guérison*, ne sont pas les « états » de la disposition intérieure selon Aristote revisité par les philosophes de la *falsafa*, comme dans l'exemple du *Traité d'Éthique* de Miskawayh.

Les « états » de l'âme, dans le *Livre de la Guérison*, permettent à l'âme d'acquérir le savoir utile dans l'au-delà, qui consiste en dispositions permanentes laissées par les actes quand l'intention est confirmée dans l'intériorité du sujet qui agit, quand celui-ci actionne sa conscience morale (*wara*ʿ) chargée de veiller à la bonne tenue de l'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et les formes extérieures, autrement dit, entre les intentions qui président aux actes et les gestes qui les passent à l'acte. Le cas le plus favorable se produit quand l'intention louable est passée à l'acte par le geste méritoire, en s'en servant de façon permanente, autrement dit, en réitérant sans relâche l'accord entre les gestes et les intentions d'agir selon les règles de sagesse de la loi morale. L'accord devient ainsi permanent – la perfection de cette permanence, c'est-à-dire de cette réitération, étant atteinte à la station de l'excellence du comportement (*iḥsân*).

La « guérison » de l'âme lui vient de ses « états » autrement dit, de ses dispositions permanentes, par la confirmation de l'intention dans l'intériorité – confirmation qui ne peut faire l'économie ni de la conscience morale du sujet qui agit, ni, dans l'acte, du corps, autrement dit, du geste, qui est l'un des deux membres du couple (intentions, gestes) de nos actes. En démontant avec une grande finesse le processus par lequel l'âme acquiert ses « états », Ibn Khaldûn vient à bout de la difficulté que Ghazâlî n'était pas arrivé à surmonter : l'intériorité de l'homme se trouve d'abord sous l'œil de sa conscience morale. Il isole ainsi le pur noyau moral inhérent à la nature humaine, qu'il replace ensuite dans une perspective plus grande, à horizon de la vie future.

Il s'écarte définitivement de la théorie du corps-obstacle des mystiques soufis et des philosophes.

Du corps-obstacle au corps partenaire

L'approche intéressante du *Livre de la Guérison* consiste à prendre le contre-pied de la démarche ésotérique du soufisme qui cherche à extraire l'esprit du corps, vu comme un obstacle à la vision de la Face de Dieu dès ce monde. La théorie du corps-obstacle dont ce Traité prend le contrepied n'est pas nouvelle, ni propre aux mystiques : bon nombre de philosophes, en Orient comme en Occident, chacun à leur façon, tentent de se débarrasser du corps considéré « comme on voudra, un filtre ou un écran »[647].

Dans ce Traité, le corps n'est pas un filtre ou un écran dont il faut se débarrasser, mais le co-responsable d'une charge précieuse, dont il faut prendre soin dans un partenariat avec l'âme, car sans le corps-partenaire, la charge dont l'homme est le dépositaire, ne pourrait pas fructifier : la charge morale. Le partenariat noué par le corps avec l'âme, bienfait divin, se matérialise en chaque acte par l'accord (*ittifâq*) entre l'intention et le geste.

Le contresens mystique sur l'héritage moral du Prophète

IBN KHALDÛN décrit le Prophète envers ses Compagnons (les premiers musulmans qui l'ont suivi) non comme un maître spirituel, au sens mystique, mais comme le référent moral de « la moralité éminente »[648] guidant sur la voie du bon comportement des hautes valeurs morales de l'islam, au point d'être vu comme un véritable « *Coran* en marche » selon un *ḥadith* cité dans ce Traité. Passer de la guidance mystique du maître soufi à la morale éthico-religieuse des oulémas « héritiers des prophètes » est incarné, nous l'avons vu, par l'expression objet d'un contresens général : *fiqh al-bâṭin* que nous traduisons par la « loi morale » et sa jurisprudence. Le sous-titre *Le maître et le juriste*, lui aussi forgé, de *La Voie et la Loi*, est éloquent : le précédent traducteur, et la plupart de commentateurs, ont cru lire dans ce Traité l'opposition entre la mystique et le droit, alors qu'il indique la voie de la morale éthico-religieuse basée sur son exégèse morale du *Coran*[649]. Cela libère « la part la plus importante » de la *charia* : la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*), dont la connaissance appelée « science de l'âme » dans ce Traité, appartient en propre à la mission des oulémas. C'est ainsi que notre auteur opère sa propre revalorisation des sciences de la religion – en référence à l'ouvrage de Ghazâlî *Revivification des sciences de la religion* (l'*Iḥyâ'*) – et de la mission des oulémas. C'est le grand cadi malikite du Caire qui s'exprime dans ce Traité. Quel grand chemin (*jâdda*) emprunter pour gagner ce que

---

[647] Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 11è édition., Paris, puf, Quadrige, 1932, p. 535.

[648] *Coran* (**68**, 4).

[649] Selon le pacte originel de l'*amâna*, d'après le *Coran* (**33**, 72) : cf. *infra* et *supra*

tout le monde cherche à gagner, à la fin, à savoir le bonheur ? S'il en va du bonheur en ce monde, la réponse n'est pas la même que s'il en va du bonheur dans l'au-delà. D'où la nécessité de bien réfléchir pour savoir ce que l'on veut, ce que l'on cherche à obtenir, **sur l'enjeu de l'existence**, selon ce dit Dieu dans le *Coran* (**51**, 56), dans un verset que rappelle notre auteur dans le *Livre de la Guérison*[650] : « Je n'ai créé l'homme que pour qu'il M'adore ». Nous avons analysé les raisons qui selon nous, expliquent l'omission dans le manuscrit de Princeton du commentaire d'Ibn 'Abbâs : « Ce qui signifie : pour qu'ils Me connaissent », en montrant, en particulier, que la source du savoir que recherche notre auteur **n'est pas un savoir contemplatif comme le recherchent chacun à leur façon philosophes et mystiques par la voie contemplative**, mais un savoir acquis dans l'action sous forme de « traces » imprimées en l'âme par les actes et qui modifie ne profondeur le comportement.

Il s'agit de la réitération de la sincérité de l'intention, toujours fraiche et en éveil, jamais la même, car de plus en plus en plus perfectionnée au fur et à mesure de cette réitération qui fonctionne comme un cercle vertueux.

Cette forme de savoir se travaille par l'élargissement de l'intériorité, en menant le combat dans l'âme selon la loi morale.

B) La stratégie gagnant-gagnant de la double « belle part » de bonheur

C'est donc à une véritable stratégie gagnant-gagnant du bonheur qu'invite Ibn Khaldûn selon le cran du curseur où l'homme moral positionne la finalité de ses actes : à horizon de la vie présente pour **la « belle part »** de bonheur ici-bas, ou à horizon de la vie future pour **la « belle part »** de bonheur dans l'au-delà. Dans les deux cas, la voie à suivre est la même : la loi morale, qui est « la seule Voie du bonheur ». Il faut accomplir un travail sur soi, le combat dans l'âme dont la première étape est **la purification de l'âme dans une expérience intérieure qui n'est ni mystique, ni philosophique mais purement morale.**

UNE EXPÉRIENCE INTÉRIEURE DE LA VÉRITÉ NI MYSTIQUE, NI PHILOSOPHIQUE, MAIS MORALE

Le travail sur soi, même dans l'optique finale de l'illumination de la « levée du voile » au sens du soufisme, commence par **une purification de l'âme au sens purement moral**. Avant même de s'engager dans la voie de la levée du voile où le maître soufi devient obligatoire, commence une étape purement morale, où il ne l'est pas. Ibn Khaldûn, aux termes de ses recherches sur le soufisme, appelle cette étape purement morale **« le**

650 *Coran* (**51**, 56) cf. *supra*.

combat de la piété » (*taqwa*), qu'il fait coïncider avec l'étape du combat dans l'âme qui se nomme **« station de la foi » (*imân*),** comme nous l'avons vu. C'est ce qui lui permet de ne pas disqualifier la littérature du soufisme qui parle de cette étape préalable purement morale, même si elle parle aussi de la levée du voile mystique. Cela ne revêt même à ses yeux « aucune espèce d'importance » qu'elle parle de la levée du voile, étant donné qu'elle ne peut réussir à atteindre son but, en parlant de choses sur lesquelles il n'existe pas de mots. **Toute littérature mystique est vouée à parler pour ne rien dire** (d'où l'inutilité du genre littéraire de la correspondance mystique, comme nous l'avons vu également).

L'abandon pur et simple de la démarche mystique du soufisme

C'est à l'abandon pur et simple de ce qui se nomme aujourd'hui « soufisme » qu'appelle ce Traité, car « sans la levée du voile, le soufisme n'est plus rien ». Et la levée du voile est à proscrire, trop dangereuse, élitiste et surtout hétérodoxe.

Si la levée du voile est au cœur du sujet du *Livre de la Guérison*, ce n'est pas pour faire l'apologie du soufisme qui n'est plus rien sans elle, désormais. C'est pour en abandonner purement et simplement l'ascèse, au profit du combat dans l'âme comme le menaient les Compagnons du Prophète, qui taisaient leurs épisodes d'expériences religieuses intenses (*karamât*) quand ils survenaient chez eux à l'improviste, pour ne se concentrer que sur l'aspect purement moral du travail qu'ils menaient sur eux-mêmes, comme l'illustre la question sur l'hypocrisie (la non-sincérité) des intentions, de Omar à Hudeyfa dans la tradition célèbre étudiée dans ce Traité.

Le retour aux textes sacrés et à la Tradition

Outre la littérature morale, qu'Ibn Khaldûn reprend du soufisme pour la rapatrier dans le giron de la loi morale, l'homme moral dispose de la source d'où émanent les règles de sagesse : les textes sacrés, le *Coran*, qui les expose et la Tradition, qui reprend les dires et les faits et gestes du Prophète, qui les incarnait. C'est ce qui fait s'exclamer à notre auteur : Que peut-il bien y avoir d'autres à rechercher ?[651]

> Ceux qui s'opposent [à la voie mystique] soutiennent qu'il est possible de se passer de cette voie. Ou, plus exactement, ils disent **qu'il faut absolument s'en passer**, étant donné que **les Compagnons de la première génération et les générations des pieux ancêtres (*salaf*) qui les ont suivis, ignoraient tout de la voie mystique** : comment donc auraient-ils pu en faire le but de leur ascèse ?
>
> Ils recherchaient simplement le salut par la piété. Ou alors, ils s'appliquaient à imiter les faits et gestes du Prophète dans l'espoir d'atteindre la droiture et de parvenir à

651 [42b] Nous soulignons.

> l'excellence du comportement. **Comment donc se seraient-ils souciés de pratiques qui obligent à s'adjoindre les services d'un guide spirituel ou de qui que ce soit d'autre ?**

Ou encore[652] :

> Existe-t-il chose plus universelle que d'adopter le combat dans l'âme des prophètes et de s'approprier **la moralité du *Coran* ?**

Le *Coran* n'a pas de sens ésotérique à rechercher, qui serait caché – si bien caché que ni le Prophète lui-même, ni ses Compagnons des premiers temps de l'islam ne l'ait trouvé. En revanche, il est « empli de sagesse », la sagesse que le Prophète incarnait et que les Compagnons essayaient d'imiter en menant le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) selon les règles de la loi morale de la *charia*.

L'intention (*niyya*) et la sincérité (*ikhlâṣ*)

La littérature morale du soufisme parle en ces termes du combat de la piété qui correspond à la station de la foi du combat dans l'âme, dans le *Livre de la Guérison* (citation attribuée à Ibn 'Ata)[653] :

> **La piété a des formes extérieures (*ẓâhir*) une intériorité (*bâṭin*). Les formes extérieures de la piété sont la sauvegarde des apparences et la conformité aux limites [posées par les règles de bienséance]. L'intériorité de la piété est l'intention et la sincérité.**

Ibn Khaldûn ajoute son propre commentaire : **«** L'essence du combat de la piété est la conscience morale (*wara*') » par lequel il scelle l'équivalence entre le combat de la piété et la station de la foi, qui toutes les deux recherchent le salut de l'âme, et se mènent sous l'égide de la conscience morale (*wara*'). Si ce Traité se réfère aux textes du soufisme c'est uniquement à ceux qui reprennent dans les étapes préalables à la levée du voile, ce qu'il faut savoir des stations de la foi (*imân*) assimilée au combat de la piété, et de l'excellence du comportement (*iḥsân*) assimilée au combat de la droiture. Ce n'est donc pas en tant que littérature sur le soufisme mais en tant que littérature morale qu'Ibn Khaldûn se réfère à ces ouvrages. Comme le dit la citation ci-dessus, celui qui s'en tient aux formes extérieures ne cherche qu'à sauver les apparences. Il ne se conforme aux règles morales que par le geste – comme le font les bigots. Quant à la vérité de la piété et de la foi, elle se tient dans l'intention et dans la sincérité. L'intention en arabe se dit *niyya*. On la retrouve dans la tradition qui occupe une place de choix dans ce Traité : « Assurément, les actes ne valent

652 [37b] Nous soulignons.

653 [14b]

que par les intentions ». La sincérité dans la citation ci-dessus, est la traduction du mot arabe *ikhlâṣ*, aux sens nombreux, tournant autour de la notion de pureté et de sincérité, y compris dans ce qui est sans tâche, sans impureté, sans « association » mal venue, ce qui conduit à l'idée d'unicité, l'unicité du monothéisme – mais aussi de ferveur, d'ardeur provenant de l'extrême pureté de la sincérité de celui qui se consacre avec une grande et pure sincérité à sa foi, comme dans l'expression coranique que ce Traité illustre par la comparaison des charbons ardents. Dans le *Coran*, ceux qui se consacrent à leur religion avec une grande ferveur envers le monothéisme pur (*ikhlâṣ*), sont désignés *mukhliṣîn lahu al-dîn*, qui signifie : « se rappeler à Dieu avec ferveur » ou « vouer à Dieu un culte exclusif et pur ».

La façon de cultiver l'intériorité chez Ibn Khaldûn

Ibn Khaldûn fait sienne la définition ci-dessus de l'effort sur soi à l'étape du « combat de la piété » ou « station de la foi » du combat dans l'âme. Il exclue la ferveur bigote qui se contenterait de reproduire les mêmes gestes d'obéissance aux règles en s'en tenant aux formes extérieures. Chez Ibn Khaldûn, la façon de cultiver l'intériorité est interdépendante des formes extérieures dans la mise en action réitérée de l'intention (*niyya*) et de la sincérité (*ikhlâṣ*), sous l'égide de la conscience morale (*wara'*). **Il s'agit d'un processus dont le ressort principal repose sur la *réitération* de l'intention et de la sincérité**. C'est **l'effet de réitération** qui produit les « dispositions permanentes » de l'âme et la forme d'un savoir « utile dans l'au-delà », comme nous l'avons vu.

Le savoir utile dans l'au-delà n'est pas une connaissance mystique, ni philosophique, mais le renforcement des traits de l'âme sous l'effet de la réitération de l'intention et de la sincérité dans l'agir, qui vient modifier en profondeur le comportement jusqu'à en faire un trait de la personnalité.

L'amorce de ce qui deviendra les sciences comportementales

Dans l'exemple de la valeur « compassion », dans la comparaison qu'Ibn Khaldûn reprend de Ghazâlî, le trait compatissant se renforce dans l'âme du compatissant quand il passe sa main sur la tête d'un enfant orphelin d'un geste sincèrement compatissant, autrement dit mû par une intention sincère. Sinon, il n'aura pas plus d'effet en l'âme que de « palper une étoffe ». La valeur « compassion » n'a pas d'impact en l'âme sous forme de « dispositions permanentes » ou de « savoir utile dans l'au-delà », si elle n'est pas passée à l'acte par le geste. Ce geste, le geste compatissant, n'est pas un geste mystique, et l'intention qui le motive n'est pas, non plus, mystique, mais sincèrement morale. L'acte compatissant n'est pas mystique, mais moral. Le processus purement moral de réitération

de l'intention morale et de la sincérité, passées à l'acte par le geste moral, conduit à la purification de l'âme, *par effet de répétition*.

Il doit y avoir *réitération* pour que ça marche, dans une forme de réitération qui est tout sauf une habitude. On ne s'habitue pas à la sincérité. On ne s'installe pas dans la vérité. On la redécouvre à chaque fois sous un angle différent. On porte sur elle à chaque fois une regard neuf, comme le regard que porte un étranger qui arrive dans une contrée nouvelle : « *Sois en ce monde comme étranger ou de passage* ». Cette tradition, dans l'interprétation morale qu'en donne Ibn Khaldûn, n'incite pas au dénuement ni à la pauvreté, ni au retrait du monde, comme le pensent certains mystiques. Elle s'inscrit dans un effort sur soi purement moral qui invite à réitérer en chaque acte l'éveil de l'esprit et la sincérité de l'intention qui préside au geste, dans leur alignement sur la Vérité. Cette démarche, qui n'est ni philosophique ni mystique, mais purement morale, s'apparente davantage à ce que disent aujourd'hui nos sciences humaines, par exemple dans le discours tenu dans certaines séances de coaching et de développement personnel. On connait tous l'histoire édifiante que certains managers affichent dans leur bureau pour motiver leurs équipes, de celui qui arrive dans un environnement nouveau où « tout le monde savait bien que c'était impossible. Mais lui ne le savait pas, et il l'a fait ».

Comme nous le montrons à de nombreuses reprises dans ce commentaire, la démarche purement morale d'Ibn Khaldûn dans ce Traité ouvre la voie à des sciences qui ne portaient pas encore de nom, à son époque, et qui deviendront les sciences humaines, dont les science s comportementales et le développement personnel. L'objectif est le même : la modification en profondeur du comportement dans le sens des valeurs choisies par celui qui agit, pour que cela devienne pour lui comme une seconde nature. La question est la même : comment modifier en profondeur le comportement pour que les actes conformes à ces valeurs émanent spontanément de la personne ?

Cette question se pose, de nos jours, par exemple, dans la modification du comportement des automobilistes. Comment faire pour qu'ils ne freinent pas seulement à l'approche du radar mais réduisent leur vitesse, même quand ils ne sont pas sous l'œil de la caméra ? Comment faire pour que les gens adoptent de façon pérenne des gestes simples pour la planète, par exemple réduire durablement leur consommation électrique ou trier leurs déchets ? Ces gestes simples ne sont pérennes, que lorsque le libre-arbitre les a pour ainsi dire adoptés comme venant de lui, et non pas vécus de l'extérieur comme une contrainte. C'est ainsi que les sciences comportementales en viennent à vouloir « aider » le libre-arbitre, chez l'homme, c'est-à-dire l'aider à passer à l'acte ses valeurs, par ce qui s'appelle le *nudging* ou « théorie du nudge » et qui peut se définir comme donner « un

coup de pouce » au libre-arbitre dans le passage à l'acte des valeurs[654]. Beaucoup de gens affirment avoir l'intention d'agir pour la planète, mais peu de gens le passent réellement à l'acte, car cela est vécu chez eux comme une contrainte. Chez Ibn Khaldûn, la morale n'est pas un simple sentiment, mais un passage à l'acte, sans que ce passage à l'acte ne soit ressenti comme une contrainte. S'il n'y a « nulle contrainte en religion » c'est parce que la loi divine, qui est essentiellement une loi morale, doit devenir un devoir moral pleinement assumé comme partie intégrante de la personne, en chacun de ses actes, dont la réitération renforce les traits moraux en l'âme. C'est ainsi que se comprend l'expression « agir pour la Face de Dieu », où chaque acte humain devient un acte sous prescription divine, parce qu'il est accompli selon la loi morale pleinement reconnue et sincèrement assumée.

UNE PRISE DE CONSCIENCE PUREMENT MORALE

Dans les exemples contemporains qui intéressent les sciences comportementales, sur le comportement des usagers de la route et de ceux qui disent vouloir « faire un geste pour la planète », ce n'est justement ***pas qu'un « geste »*** dont il est question, mais d'une intention profonde, dans une prise de conscience dont le degré de sincérité détermine le degré d'implication dans les actes du comportement.

Dans l'exemple des usagers de la route, des études montrent comment la modification du comportement des automobilistes se traduit directement, de façon concrète, par le nombre de morts. La courbe de mortalité s'infléchit à deux moments forts : la mise en place des radars (baisse de mortalité due à **l'obéissance à une contrainte externe**, qui touche au **porte-monnaie** des usagers) et une opération médiatique particulièrement frappante où des centaines de personnes se sont couchées sur le sol, pour symboliser les morts sur la route (baisse de mortalité due à **une forme de prise de conscience passagère** des usagers ayant visionné l'opération, retransmise à la télévision, qui a touché leur **conscience**).

Nous avons assisté à un « stage de récupération de points », où la personne assise à nos côtés était là pour la sixième fois. Elle avait eu, de ses propres dires, tous les signes extérieurs qui auraient pu lui faire modifier son comportement. Un de ses proches avait perdu la vie dans un accident de la route. Un autre était resté paralysé à vie. Mais, de son propre aveu, cela n'avait pas suffit – et elle en était la première désolée – à lui procurer la prise de conscience nécessaire pour modifier sa façon de conduire et lui éviter retrouver assise là, pour la sixième fois, à suivre ce stage pour récupérer ses points de permis perdus,

[654] Ceci est une interprétation rapide de notre part, nous renvoyons notre lecteur désireux d'en savoir plus à ses propres recherches sur la théorie du nudge, qui n'est pas dans l'objet de ce mémoire. Pour l'anecdote, certains lui rattachent la « mouche » dans les urinoirs, qui appartient selon eux aux « outils » de cette théorie pour aider les gens à adopter un bon comportement (en l'occurrence ne pas salir les toilettes).

en écoutant le discours moralisateur des animateurs qui essayaient d'appuyer sur tous les leviers possibles pour convaincre leur auditoire. Leur conclusion, moralisatrice à souhait, a été : *« Bien conduire, c'est bien* se *conduire ».* La plupart n'écoutaient que d'une oreille, pressés d'en finir pour repartir avec le certificat qui les laisserait repartir sur la route – le bout de papier qui ne touchait qu'aux formes extérieures.

Dans l'exemple du « geste pour la planète », ce n'est pas qu'un « geste » qu'il faut pour que le comportement se modifie de l'intérieur !

La question qui se pose dans ces deux exemples est la même que celle que pose le *Livre de la Guérison* : **comment provoquer la prise de conscience sur un trait du comportement, qui le modifie durablement de l'intérieur, au point d'ancrer si profondément ce trait en l'âme** ? Comment faire qu'il devienne un trait de personnalité, comme s'il appartenait de naissance à l'individu concerné – ce qu'Ibn Khaldûn appelle une « disposition permanente » de l'âme ? Comment modifier sa conduite, sans que ce ne soit pour échapper aux sanctions ? Comment faire un geste pour la planète, sans que ce ne soit que pour bien se faire voir de son entourage – ce qui correspond à la sauvegarde des apparences ? Et dans l'exemple d'Ibn Khaldûn repris de Ghazâlî : comment faire pour le geste compatissant coïncide en l'âme avec l'intention compatissante, de façon à ce que l'acte compatissant de « passer main sur la tête d'un orphelin » en signe de compassion ne reste pas qu'un signe extérieur mais provoque une disposition permanente de l'âme ?

La réponse de ce Traité tient en un mot : la répétition ou plus exactement la réitération – un mot dont nous avons montré les implications et que nous allons discuter en montrant jusqu'où le mène notre auteur, jusqu'au sens de la vie, dans cette belle idée où chaque acte est la réitération de l'unicité, de l'homme et de Dieu, et où la façon proprement humaine d'adorer Dieu consiste précisément à réitérer Son unicité, en chaque acte.

Le ressort purement moral de nos actes, dans l'intention et dans la sincérité, s'il doit cacher quelque chose, n'est pas le sens ésotérique des textes.

Nous abordons un point difficile que nous ne faisons qu'effleurer, même si nous en reparlons en toute fin de commentaire, et qui touche à l'ésotérisme en soi-même, là où se trouve le ressort initial des actes, en amont de l'effort accompli d'ordre purement moral**.** Savoir qui le premier, de l'effort moral ou de l'appui ésotérique intérieur, est le ressort initial qui motive la sincérité profonde de l'intention, en ce qu'elle a de plus pur, relève du paradoxe insoluble de qui le premier, entre l'œuf ou la poule. Comme s'interroge un chercheur en sciences humaines à propos de la présence de certains neurones dans notre patrimoine génétique : sommes-nous dotés de capacités neuronales particulières parce qu'initialement Dieu nous en a dotés pour nous permettre de L'adorer, ou bien est-ce parce

que nous en sommes dotés que nous sommes ensuite capables d'en forger l'idée ?[655] Ce paradoxe prend parfois l'allure d'une sorte de chiasme au sens philosophique : « Il faut comprendre pour croire, et il faut croire pour comprendre », dit Saint Augustin[656]. Quant au *Coran*, certaines interprétations laissent entendre que l'homme doit vouloir aller vers Dieu, mais qu'il ne peut le vouloir que si Dieu le veut[657]. Peut-être doit-on comprendre cela comme celui qui se rapproche de Dieu d'un empan, et à qui Dieu multiplie son effort[658] ? Ou plus exactement, chez Ibn Khaldûn, peut-être cela renvoie-t-il à ce qu'il appelle « le degré d'humanité » qui, au mieux, ne peut percevoir que de quelques niveaux dans l'enchaînement des causes, sans jamais parvenir à le saisir dans son intégralité, car cela relève de la dimension de l'Ordre divin… Chez Ibn Khaldûn, il nous semble que la façon purement morale de préparer le terrain à l'illumination permet à celui qui désire ardemment se rapprocher de Dieu de renforcer sa ferveur en chaque acte, par la sincérité de ses intentions. Le désir de se rapprocher de Dieu relève ainsi chez lui à la fois de la Loi ou de la raison. Chez Ibn Khaldûn, les dispositions de la loi morale épousent la configuration de l'âme rationnelle au point de ne faire qu'un avec elle : « la Loi ou la raison », écrit-il dans ce Traité[659]. Dans le regard qu'il porte sur la vérité, l'homme moral qui réitère avec ferveur en chaque acte la sincérité de son intention d'agir selon la loi morale, est comme celui qui cherche « ardemment connaître » la solution à un problème mathématique.

La comparaison avec les sciences dures

Dans ce Traité, l'illumination de l'expérience intérieure de la vérité est comparée à l'illumination de l'idée quand elle survient à l'issue d'une longue réflexion, en sciences dures, sur un problème que l'intellect ne parvenait pas à résoudre, en étant[660] :

> « comparable à ce que ressent **un étudiant en sciences dures**, lorsque dans son esprit jaillit soudain la solution à un problème qui le préoccupait, qu'il s'évertuait à chercher depuis longtemps et qu'il **désirait ardemment comprendre »**

Cette comparaison avec les sciences dures nous évoque (en partie du moins) une autre, avec les propriétés mathématiques du triangle[661] :

---

655 Servan-Schreiber David, « Les neurones de la spiritualité ».

656 Saint-Augustin, « SERMON XLIII ».

657 Voir aussi « Seuls ceux qui entendent répondent à l'appel [de Dieu] » *Coran* (**6**, 36), et « Dieu fait entendre qui Il veut » *Coran* (**35**, 22).

658 Mon Seigneur dit: « Lorsque mon serviteur se rapproche de Moi d'un empan, Je Me rapproche de lui d'une coudée. Lorsqu'il se rapproche de Moi d'une coudée, Je Me rapproche de lui d'une envergure (de bras). S'il vient à Moi en marchant, Je viens à lui avec empressement » *ḥadith* dit « divin » *qudṣi*, rapporté par Bukhârî (n° 7536).

659 [43b]. Voir aussi le verset : « Si nous avions écouté ou raisonné » *Coran* (**67**, 10)

660 [11b] Nous soulignons.

> « Je ne prétends pas avoir trouvé la meilleure philosophie, je sais seulement qu'est vraie celle que je comprends. Comment le sais-je, demanderas-tu ? De la même manière, te répondrais-je, que tu sais, toi, **que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits**. »

Ces deux citations illustrent une forme d'illumination par le savoir qui n'est *pas d'ordre mystique*. Chez Ibn Khaldûn, l'illumination de la vérité n'est pas mystique – et elle n'est pas, non plus, philosophique.

Dans l'extrait suscité de ce Traité sur l'étudiant en sciences dures, ce n'est pas uniquement le parallèle mathématique avec la comparaison de Spinoza sur le triangle que cela nous inspire, mais aussi l'ardeur de celui qui désire « ardemment » connaitre une chose et que nous rapprochons davantage de St Exupéry**.** Ce savoir relève d'une forme d'illumination intérieure dont St Exupéry disait qu'elle ne survient que sur « une route soigneusement préparée »[662]. La façon de préparer le terrain à la survenue de l'illumination appartient à une forme de ferveur que rend le terme arabe parfois traduit par « sincérité » ou « pureté » et qui renvoie à l'unicité, une forme de ferveur comparée avec le port des charbons ardents. **L'expérience intérieure de la vérité, chez Ibn Khaldûn, provient d'une ardeur morale**, chez celui qui porte la charge morale « comme on tient des charbons ardents ». L'expérience intérieure de la vérité, qui relève d'une forme d'illumination purement morale, est comparable à l'illumination de la compréhension profonde des choses relevant de l'intellect quand il se confronte aux sciences dures.

L'INVITATION À REGARDER MIEUX OU L'AFFINEMENT DE L'ESPRIT

Ce à quoi nous invite le *Livre de la Guérison* est à regarder mieux les choses, autrement dit à affiner notre vision des choses. Ainsi comprenons-nous « **l'affinement de l'esprit et des mœurs » du titre original arabe de ce Traité : *La Guérison du questionneur pour l'affinement de l'esprit et des mœurs* (*Shifâ' al-Sâ'il li-tahdhîb al-maSâ'il*).**

L'affinement de l'esprit et des mœurs consiste à passer du stade de la déclaration verbale à celui de la disposition permanente dans la mise en pratique de la loi morale selon les trois étapes du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*), appelées les trois station *islâm*, *imân*, *iḥsân*. Il existe une **différence de dynamique** entre les deux approches.

Sous l'angle de la déclaration verbale, les choses sont posées de façon statique, « tout d'un bloc », sans lien apparent entre elles.

---

661 *Correspondance*, Spinoza, *op. cit*. p. 372. Nous soulignons.

662 « L'illumination n'est que la vision soudaine, par l'Esprit, d'une route soigneusement préparée », Antoine de Saint-Exupéry, *Pilote de Guerre*.

La tradition dite de *Jibril*, comme nous l'avons dit, exprime les choses sous l'angle de la déclaration verbale. Dans la définition donnée de l'islam, il y le « bloc » des cinq piliers de l'islam, puis arrive celui des six piliers de la foi (définition de la foi *imân*), puis enfin l'affirmation de l'omniprésence et de l'omniscience de Dieu (dans la définition donnée de l'excellence du comportement *iḥsân*). Le lien entre les trois étapes ne se voit pas. Pour autant, ce n'est pas parce qu'il ne se voit pas, que ce lien n'existe pas.

Ibn Khaldûn, en se basant sur une autre tradition, qui met en avant la valeur des intentions dans les actes, invite à mieux voir le lien qui existent entre les trois étapes (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) ; s'il ne se voit pas sous l'angle de la déclaration verbale, qui est aussi l'angle des formes extérieures, c'est parce qu'il faut changer d'angle, pour l'apercevoir.

Il faut regarder différemment les choses, pour **les voir sous un autre angle,** comme se devinent certaines formes par illusions d'optique, comme la première lettre du nom d'une société célèbre, visible dans l'image de son logo[663] :

> « Si vous regardez l'image plus longtemps, la figure et le fond sont inversés. La figure est toujours lancée et poussée vers l'avant et le fond est en arrière, bien que sans illusion de trois dimensions. La figure est plus riche en contenu que le fond. Elle est plus claire. Et les gens ne pensent que d`une figure, pas d`un fond. Les créateurs ont ajouté la première lettre du nom de la société dans l'espace entre les flèches. **Si vous regardez mieux, vous verrez cette lettre** »

Quantité de gens voient l'image, sans voir la lettre. De même, quantité de gens connaissent la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) sans voir le lien entre les étapes – ni sans voir même qu'il s'agit de trois étapes dans la façon de mener le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*). Ce à quoi nous invite le *Livre de la Guérison*, c'est à regarder mieux, pour identifier trois étapes d'un travail sur soi, dans la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) et voir le lien qui existe entre ces étapes. Pour en revenir à l'exemple de la lettre « C » du logo suscité, quand on arrive pour la première fois à voir la lettre, alors que l'on ne l'avait jamais vue auparavant, et que l'on ignorait même jusqu'à son existence, on ressent un sentiment de satisfaction, toutes proportions gardées, comme une sorte de révélation. De même, quand nous avons découvert l'existence du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) en tant qu'il s'agit d'un parcours de l'effort sur soi en trois étapes, balisé selon la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*), et quand nous avons compris le lien entre ces étapes, expliqué dans le *Livre de la Guérison*, qui nous invite à mieux les regarder pour mieux les voir, ce que nous avons ressenti alors nous a donné l'envie d'en savoir davantage sur cette œuvre déformée par des fausses rumeurs sur sa paternité et des contresens sur la vérité de son message. Comme un

663 « Carrefour logo : histoire, signification et évolution, symbole », 28 juillet 2017, URL complète en biblio. Nous soulignons.

juste retour des choses, nous avons voulu restaurer l'image d'une œuvre qui nous invite à mieux voir en nous-mêmes.

Ibn Khaldûn nous invite à considérer plus attentivement la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) pour la voir comme les trois étapes du *jihâd al-nafs* de la *charia* et pour voir le lien qui existent entre ces étapes. Le lien entre les trois « stations » est invisible à l'œil parce qu'il ne relève pas des formes extérieures, ni de la déclaration verbale ; ce lien n'existe que dans la dimension de l'intériorité et des dispositions permanentes de l'âme. Et c'est en examinant ces trois étapes sous l'angle des dispositions intérieures de l'âme acquises par la répétition active et consciente de la sincérité de l'intention, que se dévoile le lien qu'elles entretiennent entre elles :

- À l'étape la plus haute, le sujet agit en pleine conscience de soi, à la fois sous le regard de Dieu et de sa propre conscience morale, pour tous ses actes ; l'accord (*ittifâq*) existe en permanence (autrement dit de façon réitérée) entre les intentions et les gestes, sans que la conscience morale (*wara*‘) ne soit en rien distraite de son rôle ; cette étape est la plus parfaite pour atteindre le salut et donc le bonheur éternel ;
- À l'étape médiane, le sujet agit comme à l'étape la plus haute, mais de façon moins parfaite, avec des pointes d'inattention qui viennent distraire sa conscience morale, qui n'est donc pas mobilisée en permanence ; l'accord (*ittifâq*) n'est pas permanent, entre les intentions et les gestes ; à cette étape néanmoins, l'âme est en droit d'attendre le salut ;
- À l'étape la plus basse, le sujet ne s'est pas reconnu comme doué de conscience morale ; il n'évite que de justesse l'accusation d'infidélité, le plus grave péché en islam, et ce, au niveau des peines encourues à l'égard du *fiqh*, le droit musulman, grâce à ses déclarations verbales ; en revanche, à cette étape, l'âme ne peut pas obtenir le salut car, à l'égard de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*), l'homme est coupable d'hypocrisie envers lui-même et envers Dieu (sauf effet de Sa miséricorde) en raison de l'absence d'accord (*iitifâq*) entre les gestes et les intentions.

C'est de l'existence, ou non, de l'accord entre les gestes et l'intentions et de sa permanence, ou non (donc de sa réitération plus ou moins constante) dont dépend l'acquisition des dispositions permanentes de l'âme.

Sous la plume d'Ibn Khaldûn naît *le couple des actes (intentions, gestes)* dans lequel l'intention (*niyya*) détient le premier rôle sans pour autant que les gestes (et donc le corps) ne soient inutiles, bien au contraire, puisque sans eux (et donc sans le corps) qui la passent à l'acte, l'intention ne pourrait pas nouer l'accord parfait (*ittifâq*) qui la lie aux gestes, par lequel les deux membres du couple matchent, ce qui ouvre les portes du salut à l'âme de l'individu qui agit, grâce aux dispositions permanentes qui s'impriment en elle à l'occasion de cet accord, surtout quand celui-ci est réitéré en permanence. C'est la répétition de l'accord qui a des effets sur l'âme – et donc la réitération d'une même intention passée à l'acte par des gestes similaires, sans pour autant que cette répétition ne crée une habitude, bien au contraire. Une habitude conduirait à un automatisme du geste, alors que c'est précisément l'inverse qui est recherché, à savoir la mobilisation de l'intention, toujours fraiche, attentive, douée d'une ferveur toujours renouvelée, sans lassitude ni relâchement. « Sois en ce monde comme étranger ou de passage » : cette tradition citée dans ce Traité traduit la façon dont la réitération de l'intention doit se faire, sans habitude, comme une sorte de première fois sans cesse renouvelée, avec la même disposition d'esprit, comme le regard porté par un étranger dans un pays inconnu où il ne compte pas rester. C'est l'anti train-train, c'est l'état d'urgence ou d'étonnement permanent porté sur l'existence.

Le couple des actes (intentions, gestes) est mis en parallèle avec le couple (intériorité, formes extérieures) (*bâṭin*, *ẓâhir*), l'un des signes du génie *Shifâ'* – avec la mise en avant de la conscience morale (*wara*') et l'exégèse absolument remarquable de la « charge morale » (*amâna*) assimilée à l'appareil (*âla*) de l'âme, le « bienfait divin » (*laṭîfa rabbâniyya*). C'est avant tout sous l'œil de sa propre conscience morale que doit se sentir placé en permanence l'homme moral (*mukallaf*), soucieux de se comporter moralement en honorant l'engagement moral pris avec lui-même (*ri'âya*) – tout en se sentant également en permanence sous le regard de Dieu (*murâqaba*). Les deux termes *ri'âya* et *murâqaba* sont constamment associés dans le lexique de l'auteur, que ce soit pour décrire le combat dans l'âme des Compagnons du Prophète, les premiers pieux ancêtres (*salaf*) ou encore pour donner la définition de la loi morale de la *charia* (*fiqh al-bâṭin*) quand celle-ci était synonyme du terme qui désigne maintenant le soufisme (*taṣawwuf*) avec la connotation mystique que ce mot a pris depuis l'invention de ce que les adeptes appellent « la levée du voile ».

Ibn Khaldûn, grand cadi malikite du Caire, donne une exégèse remarquable de la notion d'engagement à honorer que contient le terme *ri'âya* bien connu des oulémas et des

spécialistes en islamologie. Le terme *ri'âya* renvoie entre autres à une tradition célèbre sur l'homme berger *ra'y* de même racine verbale.

Ce que vient expliquer Ibn Khaldûn dans ce Traité est que cette responsabilité qui incombe à titre personnel à tout individu et qu'exprime le terme *ri'âya*, découle directement d'un engagement pris avec Dieu dans la prééternité et qui a pour nom l'*amâna* – et pour synonyme le « bienfait divin », autrement dit l'âme, sous l'exégèse qui fait d'elle un « appareil » composé de quatre organes détournés de la fonction première qu'ils occupent dans d'autres appareils du corps humain pour honorer la charge morale (*amâna*) de la responsabilité morale.

L'homme est dépositaire (*mustawada'*) d'un dépôt bien particulier, comme les autres animaux qui sont chacun, eux aussi, les dépositaires (*mustawada'*) d'un dépôt qui leur appartient en propre et qui est **la façon bien particulière qu'a chaque créature d'adorer son Créateur.** Du bruissement des feuilles des arbres au vent, au vol des oiseaux qui déploient leurs ailes dans le ciel, chaque élément de la création a sa propre façon d'adorer Dieu, même si on ne la comprend pas toujours. Tout ce qui existe dans l'univers a pour fonction d'adorer Dieu. Pour l'homme, la façon proprement humaine d'adorer Dieu consiste être le dépositaire d'un dépôt bien particulier : le dépôt de confiance (*amâna*) de la responsabilité morale, qui est aussi le bienfait divin autrement dit l'âme, dans l'exégèse qu'en donne Ibn Khaldûn.

Aux termes de la série d'équivalences entre l'âme, l'*amâna*, et la responsabilité morale, l'explication donnée au terme ri*'âya* renvoie à la façon proprement humaine d'adorer Dieu en honorant l'engagement pris lors du pacte de l'*amâna* par lequel Dieu a fait de l'homme Son vicaire sur terre.

Et comme si cela ne suffisait pas, Ibn Khaldûn ne se contente pas d'expliquer en théorie comment ça marche : il en fait la démonstration pratique, joignant le geste à la parole, dans l'exigence de cohérence entre l'intériorité et les formes extérieures qu'il professe en mettant à jour le ressort qui fait fonctionner tout cela, qu'il appelle *ittifâq*.

Le pacte de l'*amâna* portant sur la charge morale qui est le propre de l'âme, autrement dit la façon proprement humaine d'adorer Dieu, est repris en chaque acte par l'accord parfait (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes. C'est ainsi qu'Ibn Khaldûn explique de façon remarquable ce que dit la tradition musulmane quand elle affirme que chaque acte peut être un acte d'adoration de Dieu. Il faut pour cela qu'en chaque acte, même le plus anodin, comme repousser un obstacle de la route, et jusqu'à l'acte vénérien accompli avec son conjoint, existe l'accord parfait (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes dans l'alignement sur les règles de sagesse (*hikma*) de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*).

L'expérience optimale de la voie morale

La loi morale n'est pas qu'une « voie » morale mais bel et bien une loi, avec sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) et toute la force que lui confère la *charia*, une force destinée à s'appliquer au for intérieur de l'individu, pour lui-même et par lui-même. La force impérieuse de la loi morale pousse l'individu à s'engager dans l'effort sur soi du « grand » *jihâd*, le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) en réveillant sa conscience morale (*waraʿ*) qui s'assure, en chaque acte, de la conclusion de l'accord parfait (*ittifâq*) entre le geste et l'intention, alignés sur la Vérité dans la poursuite du pacte originel de l'*amâna*.

Mais, pour que l'accord soit parfait – optimal, pourrait-on dire – entre le geste et l'intention, encore faut-il que chaque acte soit vécu comme une expérience optimale, pour reprendre le vocabulaire contemporain du courant de la pensée positive. Autrement dit, **le devoir doit devenir plaisir, au point qu'il ne « doit » pas devenir plaisir, mais qu'il le devienne, réellement, comme une sorte de seconde nature qui modifie de l'intérieur le comportement.** Et ce, afin que l'homme devenu moral trouve en lui « la seule voie du bonheur » et qui consiste, pour notre auteur, à suivre la *charia* en ce qu'elle est, avant tout, une loi morale (*fiqh al-bâṭin*). Cela ne se fait pas tout seul, cela nécessite un travail assidu, un travail intérieur, dans la prise en main de sa propre conscience morale.

Devenir moral exige un travail

Le défi que se lance l'homme moral, « celui qui s'interroge » (*sa'il*) sur la façon de parfaire sa vertu, l'auteur l'appelle « combat » : *jihâd*, en ce désigné le « grand » *jihâd*, l'effort sur soi des « grands ancêtres » vertueux, par opposition au « petit » jihâd, la guerre sainte. C'est le « combat dans l'âme » (*jihâd al-nafs*) selon la loi morale musulmane et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*), autrement dit selon l'intériorité de la *charia*.

Pour Ibn Khaldûn, devenir moral n'existe qu'*a priori* chez l'homme, car cela lui demande un travail, un effort à fournir, une lutte (*jihâd*) de chaque instant avec lui-même (*nafs*) : c'est le « combat dans l'âme » (*jihâd al-nafs*). *A priori*, l'homme est capable de se comporter moralement en se soumettant à une éthique, une ligne de conduite morale qui respecte des règles de sagesse (*hikma*). Ces règles ordonnent les actes selon certaines priorités, en déterminant les actes qui s'inscrivent dans la ligne de conduite morale ou au contraire, qui en dévient. **Tous les actes sont ordonnés selon cinq critères** qui évaluent les actes **obligatoires** à effectuer pour se maintenir dans la ligne de conduite morale, ou au contraire, ceux qui sont **interdits** car ils en font sortir, et entre ces limites à ne pas transgresser, les actes **autorisés**, ou encore appréciables à titre **surérogatoire** ou enfin à éviter, car ils sont **préjudiciables** au maintien de l'ordre moral intérieur de l'individu.

L'ordre moral intérieur se maintient quand il est absent de « troubles » : la guérison (*Shifâ'*) du *Livre de la Guérison* (*Shifâ' al-Sâ'il*) est la guérison intérieure des troubles internes que ressent celui qui s'interroge (*Sâ'il*) sur la façon de les soigner.

Le juge en tout cela est le juge interne de la conscience morale (*wara*') du sujet qui agit, car lui seul peut savoir ce qui guérit les troubles qui le perturbent en son for intérieur (*bâṭin*) et ce, en dépit de toutes les consultations que pourront lui donner les oulémas sur la base du *fiqh* de la *charia*, le droit musulman qui s'appelait à l'origine de sa dénomination complète *fiqh al-ẓâhir*, selon le couple (*bâṭin*, *ẓâhir*) qui signifie dans ce contexte (intériorité, formes extérieures). Ce n'est pas le droit (*fiqh [al-ẓâhir]*) qui soigne ce genre de troubles internes mais l'autre partie de la *charia*, sa partie « la plus importante » qui s'appelle en arabe *fiqh al-bâṭin* et que nous traduisons en français pour la première fois par « loi morale ». La loi morale (*fiqh al-bâṭin*) se compose des règles de sagesse qui dictent la ligne de conduite morale de l'individu qui agit et qu'il s'est imposée à lui-même pour organiser son intériorité et sa vie intérieure (*bâṭin*). Le droit, quant à lui, se compose des règles qui organisent la vie en société, publique et sociale, selon ce que le pouvoir politique et ceux qui sont chargés de faire appliquer les lois sont capables d'en juger au niveau des formes extérieures (*ẓâhir*).

En effet, Dieu n'ayant pas permis de lire à cœur ouvert dans ce qui se passe dans l'intériorité d'autrui, personne n'est en mesure de percer à jour le secret des consciences : ce que peuvent juger des actes ceux qui sont chargés d'appliquer les lois ne repose que sur ce qu'ils sont en mesure d'en percevoir, de l'extérieur, par les gestes du comportement.

Seul l'individu concerné est en mesure de savoir ce qui se trame en lui – et encore faut-il pour cela qu'il le veuille, sans se voiler la face sur la véritable nature de ses intentions sur lesquelles il doit concentrer toute la force de sa conscience morale.

La canalisation de l'énergie psychique

Ce sur quoi nous voulons insister dans la pensée de notre auteur est qu'il s'agit avant tout **d'une pensée de l'intériorité basée sur la formidable source d'énergie intérieure qu'est notre énergie psychique**. À ce titre, elle dépasse les frontières et les époques par le mouvement interne qui la caractérise – un mouvement de purification à la base de toute démarche intérieure qu'elle soit philosophique, mystique, avec ou sans le concours de la religion.

Ibn Khaldûn ne vient pas faire un cours magistral où il étale ses connaissances en matière de dogme. La primeur de l'intention, l'assainissement du cœur, le bon comportement, la morale du juste milieu, la lutte contre la « petite hypocrisie », tout cela appartient, certes, de plein droit au dogme musulman et il n'y a rien là de très nouveau.

Tout cela est connu, du moins, est censé être connu par tout musulman un tant soit peu cultivé.

S'il ne parlait que de cela, le *Livre de la Guérison* n'aurait pas grand intérêt hormis d'être qualifié de traité moral sur les hautes valeurs de l'islam et non de traité mystique. C'est le côté non-conventionnel du discours sur tout cela que nous discutons. Ibn Khaldûn ne décrit pas les choses : il les éclaire de l'intérieur, il explique comment elles fonctionnent. Il prend l'homme, ses actes, et il vient lui expliquer comment ça marche – à la base, avec ou sans religion même si pour lui, la distinction a tellement peu de sens qu'il ne l'imagine même pas : la grande finesse avec laquelle il décortique les choses permet de les penser avec ou sans la religion.

À la base, Ibn Khaldûn décortique dans le *Livre de la Guérison* le mécanisme de la conscience morale (*wara'*) tout comme il a décortiqué dans la *Muqaddima* le mécanisme du pouvoir (*mulk*), en le prenant dans toute sa pureté sans la religion avant de le réintroduire dans la mécanique d'ensemble à horizon de l'au-delà – les deux opérations se faisant chez lui quasi simultanément, car il ne peut concevoir de morale sans le Législateur, tout comme il ne peut concevoir de pouvoir sans Lui, pour les raisons que nous avons déjà évoquées et que nous allons discuter dans les deux chapitres qui suivent.

Ibn Khaldûn voit l'âme, en son unicité, comme un moteur à fabriquer du savoir, un moteur interne bien spécifique pour une forme bien particulière de savoir.

Pourquoi parlons-nous de « moteur interne » ? Parce qu'il en va d'une énergie issue d'un mouvement intérieur provoqué par un effet d'entrainement, comme dans un moteur : il s'agit de la répétition. C'est l'effet de répétition qui est l'effet d'entrainement requis pour fabriquer l'énergie nécessaire à la fabrication du savoir en question. Ce savoir est un savoir qui à la fois agit et pousse à l'action, **où savoir coïncide avec agir, ce qui interprète un point du dogme musulman où savoir ce qui est bien doit conduire à bien agir.** Nous avons étudié cela aux chapitres précédents[664]. Nous voulons préciser ici les caractéristiques de ce « moteur interne » qu'est l'âme, bienfait divin.

L'énergie psychique de la réitération de l'intention passée à l'acte

D'une part, l'effet de répétition de l'intention ne peut se traduire par « habitus » même en ajoutant « psychique » comme le fait Mohammed Arkoun, qui ajoute « ou disposition permanente de l'âme »… dans ce Traité, l'alternative n'a pas lieu d'exister car dans ce contexte, le terme « habitus » est à exclure, beaucoup trop connoté ! Il est vrai que le contexte du traité que traduit M. Arkoun peut prêter davantage à la traduction de *hay'a*

[664] Voir notamment le paragraphe sur *L'appareil du bonheur* (*infra*, p.609) et aussi p. 572.

par « habitus psychique », par l'influence de la *falsafa* et de la pensée d'Aristote qu'il met en avant chez Miskawayh. Mais dans le *Livre de la Guérison*, *hay'a* signifie « disposition permanente de l'âme » obtenue par effet de répétition de l'intention.

D'autre part, la façon dont la disposition permanente de l'âme est opposée à la déclaration verbale dans la *Muqaddima*, à propos de la reconnaissance de l'unicité divine, se retrouve appliquée dans le *Livre de la Guérison* aux trois étapes du combat dans l'âme à mener pour obtenir le bonheur dans l'au-delà par le salut de l'âme.

Ce dernier point permet de saisir la portée du message de ce traité moral sur le bonheur et sur le sens de la vie qu'est le *Livre de la Guérison*, dont nous montrons qu'il n'est pas un « traité mystique d'une genre conventionnel ». Ibn Khaldûn explique comment obtenir le bonheur dans l'au-delà, autrement dit comment bien travailler pour « gagner sa vie » non seulement ici-bas mais surtout dans l'au-delà, en fournissant les efforts qui mènent au salut de l'âme par le « travail » sur soi du *jihâd al-nafs* de la *charia*. Pour cela, Ibn Khaldûn décortique le *jihâd al-nafs* de la *charia* en l'ouvrant comme un chirurgien réalise une opération à cœur ouvert, pour voir comment il s'articule de l'intérieur, pour expliquer « comment ça marche » à ses lecteurs qu'il considère, en bon enseignant, un peu comme ses étudiants.

Dans cet éclairage interne, l'étape zéro dite « station de l'islam » ou « station de la soumission », n'est pas abordée de l'extérieur, par les cinq piliers de l'islam dont la reconnaissance de l'unicité divine sous l'angle de la déclaration verbale fait partie, mais de l'intérieur, en expliquant comment, à ce stade, la conscience morale du sujet n'est pas active et comment les dispositions permanentes qui assurent le salut et qui s'acquièrent par répétition active de l'intention ne peuvent pas s'obtenir. En effet, à ce stade, les actes sont « creux » à l'intérieur, privés d'intention. Les actes sont effectués par les gestes au niveau des formes extérieures, sans accord (*ittifâq*) ni alignement (*muḥâdhât*) avec l'intention. Le salut ne peut donc pas s'obtenir à ce stade (sauf effet de la miséricorde divine).

C'est pourquoi, le devoir moral du sujet, de l'homme en tant que sujet, consiste à changer d'éclairage en le tournant vers son intériorité, vers le « soi » (*nafs*) de son être et activer sa conscience morale (*wara'*). Il peut ainsi aller voir ce qui se passe dans son for intérieur au niveau de ses intentions, pour mieux réfléchir à ce qu'il veut, à comment l'obtenir, et aux conséquences de ses actes à long terme. Ce mouvement vers soi n'est pas une introspection stérile : l'élan bien particulier de l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures répond au devoir moral du croyant selon lequel la profession de foi ne sera d'aucune utilité à celui qui, de sa foi, n'aura accompli aucune bonne œuvre[665]. Par

[665] *Coran* (**6**, 158)

« profession de foi », il faut entendre non seulement la déclaration verbale, disqualifiée d'office par l'absence d'accord avec l'intériorité, mais aussi une forme d'introspection qui se satisferait de la foi sans les œuvres. Chez Ibn Khaldûn, la foi sans les œuvres ne suffit pas à gagner le bonheur dans l'au-delà.

L'élan bien particulier qui fait fonctionner le moteur interne de l'homme, le bienfait divin – autrement dit l'âme, ou l'*amâna* le port de la responsabilité morale – implique un triple engrenage : élan vers soi (de l'homme qui cherche à connaître les intentions qui motivent ses actes et qui s'emploie à vérifier leur accord avec ses gestes) ; élan vers l'autre (de l'homme qui ne satisfait pas de sa seule introspection mais qui demande à l'autre ce qu'il pense de lui – à l'image de la question de Omar à Hudeyfa emblématique de cet élan, dans ce Traité – et qui va vers l'autre également dans la pratique des bonnes œuvres – à l'image du trait de piété compatissante envers le pauvre et l'orphelin de la métaphore reprise de Ghazâlî) ; élan vers le monde, que Dieu « a mis au service » de l'homme pour lui permettre d'accomplir son devoir moral, et dont il doit user de façon responsable.

Nous avons étudié cela dans le détail dans les chapitres qui précèdent.

Nous avons vu comment, si l'homme en tant que sujet accomplit ce travail intérieur, qui rejaillit à l'extérieur selon l'accord qu'il réussit à trouver entre l'intériorité et les formes extérieures, il quitte alors le stade de l'étape zéro et **il accède à l'étape 1 du *jihâd al-nafs* de la *charia*, la station de la foi, que notre auteur appelle aussi combat de la piété**, d'obligation personnelle pour tout-un-chacun, à la seule condition qu'il jouisse de ses facultés mentales (les idiots et les fous en sont exclus). Alors, l'homme devenu l'homme moral (*mukallaf*) par l'activation de sa conscience morale, a des chances d'obtenir le salut même si celle-ci n'est pas active tout le temps et que des « pointes d'inattention » se glissent parfois, qui lui font perdre le fil de ses intentions et oublier ce qu'il fait et pourquoi il le fait. Quand cet oubli (*ghafa*) survient il lui faut le combattre en réactivant sa conscience morale (*wara*‘) pour qu'elle se réaligne sur ses motivations et se concentre de nouveau sur ses intentions et sur la nature de leur accord (*ittifâq*) avec les gestes, alignés sur la Vérité. Dans le *Livre de la Guérison*, l'oubli (*ghafla*) de ses devoirs envers Dieu n'est pas combattu par le rappel de Dieu (*dikhr*) mais par la conscience morale (*wara*‘), ce qui est un point remarquable que nous soulignons, qui vient là encore s'inscrire en non-conventionnel par rapport aux usages des islamologues ! Au couple (*ghafla*, *dikhr*) est substitué le couple (*ghafla*, *wara*‘) – nous l'avons dit. **Nous avons étudié comment l'oubli de Dieu est aussi oubli de soi, de sa propre personne, selon l'exégèse implicite de Muḥâsibî que reprend Ibn Khaldûn** en début de Partie II de ce Traité[666] :

[666] [20b] Nous soulignons

> Le premier combat de l'effort sur soi appartient au devoir moral de tout homme vertueux soucieux de se parfaire (*mukallaf*), étant donné que chaque homme « soumis » à Dieu (*muslim*) doit faire en sorte d'éviter Son châtiment en respectant Ses limites, **tout en gardant à l'esprit que celui s'égare envers Dieu s'égare envers lui-même** : il rejoint les rangs de ceux « qui se sont égarés » , « ceux qui sont injustes » , « ceux qui font preuve d'immoralité » car « ce n'est pas Dieu qui leur fait du tort mais ce sont eux qui se font du tort à eux-mêmes »

Cet extrait comprend plusieurs intertextualités coraniques que nous relevons dans nos notes de traduction. Nous voyons également un lien implicite avec ce que dit Muḥâsibî dans son ouvrage souvent cité en exemple par Ibn Khaldûn dans ce Traité comme l'ouvrage de référence par excellence sur la loi morale, et dont le titre comprend le terme *ri'âya* de la racine arabe coranique récurrente d'où sont issus plusieurs termes clés : « l'homme-berger » *râ'y* responsable de son « troupeau » au sens figuré moral, et la « grande vigilance » *murâ'a* requise dans le combat dans l'âme comme le pratiquaient les Compagnons – terme associé dans la description du combat dans l'âme à *murâqaba*, la conscience d'agir en permanence sous l'œil de sa propre conscience et sous le regard de Dieu. Voici cet extrait, dans la traduction en notre possession qui a traduit l'ouvrage de Muḥâsibî *Al-ri'aya li-huqûq Allah* par *L'Observance des Droits de Dieu*[667] :

> C'est que Dieu – qu'Il soit exalté et magnifié – a dit : Ne ressemblez pas à ceux qui oublient Dieu ; Dieu fait qu'ils s'oublient eux-mêmes *Coran* (**59**, 19). Les exégètes l'expliquent en disant qu'Il leur fait oublier le fait de regarder en eux-mêmes.

Ce qu'Ibn Khaldûn rend dans l'extrait suscité par : « **tout en gardant à l'esprit que celui s'égare envers Dieu s'égare envers lui-même** ».

Ce qui remédie à ce genre d'égarement ou d'oubli (*ghafla*) est la conscience morale (*wara'*) chargée de veiller à la réitération en permanence de l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes. Cela ne vise pas la forme de répétition des litanies, mais la réitération de l'engagement de bonne moralité – dans les deux cas, la réitération (ou la répétition) est vue comme le moyen d'atteindre l'objectif recherché, soit la levée du voile par les transes auxquelles conduisent les paroles répétées des litanies (chez les soufis), soit le salut de l'âme, par les dispositions permanentes de l'âme auxquelles conduit l'accord réitéré entre les intentions et les gestes, en tout acte (chez l'homme moral).

L'approche de la station de la foi (ou combat de la piété) de l'intérieur, sous l'angle de la conscience morale, de l'intention, et des dispositions permanentes de l'âme se distingue de l'approche sous l'angle de la déclaration verbale, où la foi est décrite par ses

---

[667] Muḥâsibî, *L'Observance des Droits de Dieu* (*Al-ri'aya li-huqûq Allah*), Iqra éditions de la Ruche, 2001, Paris, p. 57

six piliers[668]. À l'instar de l'approche de l'islam sous l'angle de la déclaration verbale, autrement dit par ses cinq piliers, dont la reconnaissance de l'unicité de Dieu[669], l'approche de la foi par ses six piliers s'inscrit sous l'angle de la déclaration verbale – angle dont notre auteur souhaite s'écarter en lui privilégiant l'angle des dispositions permanentes de l'âme qui s'obtiennent par la répétition active de l'intention, au for intérieur, en accord avec les gestes et dans l'alignement sur la Vérité. C'est pourquoi pour expliquer les stations, au lieu de se baser sur le *ḥadith* de *Jibril* (numéro 2 des *Quarante* de Nawâwî, qui parle de l'islam et de la foi selon leurs piliers, donc sous l'angle de la déclaration verbale – et où, notons-le, le terme « station » ne figure pas), notre auteur a recours au *ḥadith* sur la primeur de l'intention (numéro 1 des *Quarante* de Nawâwî), qui lui permet d'expliquer l'enchainement des stations du *jihâd al-nafs* de la *charia* selon le rôle de l'intention, donc sous l'angle des dispositions permanentes par effet de répétition. Du numéro deux au numéro un des *Quarante* – un petit saut de page pour un grand pas dans l'histoire des idées morales, en islam. **Au stade le plus parfait l'oubli est au plus bas et la conscience morale au plus haut.** L'oubli et la conscience dont il est question sont l'oubli de ses responsabilités envers Dieu (la « charge » morale) et la conscience d'agir en permanence sous l'œil de sa propre conscience et sous le regard de Dieu (*murâqaba*).

L'EXCÈS DE DROIT DES JURISTES

Le reproche envers les oulémas qui ne seraient que des « juristes » est mis dans ce Traité sous la plume de Ghazâlî par rapport à ce qu'il dit dans l'*Iḥyâʾ* (*Revivification des sciences de la religion*), qu'Ibn Khaldûn cite à de nombreuses reprises.

C'est d'ailleurs en ignorant ce reproche et en faisant « comme si » ce Traité n'était soi-disant qu'une « copie » de l'*Iḥyâʾ* « à quelques contradictions près (sic !) »[670], que le traducteur de *La Voie et la Loi* reprend au pied de la lettre le discours de Ghazâlî en faisant « comme si » Ibn Khaldûn était d'accord avec lui, ce qui n'est pas le cas, loin de là ! Au contraire, Ibn Khaldûn s'en démarque au point de **mettre en évidence une voie nouvelle vue comme un retour aux sources par le réexamen des textes qu'elle nécessite** – une voie que Ghazâlî n'a pas su, ou voulu, identifier à sa juste valeur, en raison sûrement de son propre attrait personnel pour la mystique : **la voie morale pure, à l'exclusion de toute**

---

668 Dans le *ḥadith* de *Jibril*, les six piliers de la foi sont : la foi en Dieu, en Ses anges, en Ses Livres, en Ses prophètes, au Jugement Dernier, en la prédestination en bien et en mal : notons que dans le *ḥadith* le terme « station » n'apparaît pas. La question est : « Qu'est-ce que la foi ? » : cf. annexe.

669 De même, dans la tradition dite de l'angle Gabriel (*Jibril*), le terme « station » n'est pas cité. La question est : « Qu'est-ce que l'islam ? » Et la réponse énumère les cinq piliers : l'attestation de foi (*shahada*) en l'unicité de Dieu et en Son Prophète Muḥammad, la prière (*ṣalât*), l'aumône (*zakât*), le jeûne (*ramaḍân*) et le pèlerinage (*hajj*) si on en a les moyens financiers et la capacité du corps et de l'esprit : cf. annexe.

670 Cf. *infra*.

autre. Les oulémas n'ont donc nul besoin de s'adjoindre les services de qui que ce soit d'autre, et surtout pas du maître spirituel soufi pour la partie qui échapperait à leur fonction ! Rien n'échappe à leur fonction – sauf pour ceux, « et c'est là une autre affaire », dit Ibn Khaldûn, qui aurait perdu de vue ce qui fait l'essence même de leur fonction, à savoir leur rôle de conseiller envers celui qui s'interroge (*sâ'il*) sur la loi morale de la *charia* et sur la façon de gagner salut de l'âme.

C'est – entre autres – pour régler « cette autre affaire » qu'Ibn Khaldûn prend la plume dans ce Traité, pour inciter ses pairs, les oulémas, à faire partie eux aussi de ceux qui s'interrogent afin de se demander s'ils appartiennent, ou non, à ceux qui ne sont plus que des juristes parce qu'ils ont perdu de vue l'essentiel de leur mission. Mais ce Traité n'est pas un manuel destiné aux oulémas – il s'adresse de façon générale à toute personne de bonne volonté et douée de raison, qui s'interroge sur l'essence de sa religion, sur le bonheur et sur le sens de la vie. **Il existe des bonheurs plus grands que d'autres, tout comme il existe des degrés au paradis – voilà une chose que les juristes ont perdu de vue, et qu'Ibn Khaldûn reprochait déjà aux « grands théoriciens » de l'islam dans le *Livre de la Guérison*.** Nous l'avons vu : dans son *Autobiographie*, il fustige ses collègues qui s'en tiennent aux formes extérieures et qui cèdent aux notables cherchant à les influencer. Dans la *Muqaddima*, il critique les « grands théologiens » qui s'en tiennent au stade de déclaration verbale sans s'élever aux niveaux de foi des dispositions permanentes de l'âme.

Or, les degrés du bonheur dépendent du niveau de foi. Entre le plus bas et le plus haut degré de félicité au paradis, il existe quantité de degrés qui dépendent du niveau de foi atteint ici-bas et la façon dont il aura « germé » dans l'au-delà. Le plus haut degré de la félicité est la proximité de Dieu – selon l'expression « la vision de la Face de Dieu » que notre auteur réserve à l'au-delà, contrairement aux prétentions du soufisme qui en fait l'étape ultime de sa quête mystique ici-bas.

Le plus bas degré du bonheur dans l'au-delà est « le salut de l'âme et rien d'autre ». Il correspond à la station de la foi (*imân*) – appelée aussi combat de la piété dans le parallèle qu'établit Ibn Khaldûn avec les étapes du cheminement soufi. **Et au sein même de cette station, il existe des degrés, tout comme il en existe à la suivante**, la station de l'excellence du comportement (*iḥsân*), appelée aussi combat de la droiture dans le parallèle avec les étapes du soufisme. À cette étape, selon l'auteur, les prophètes se tiennent au stade le plus élevé, que n'atteindront jamais ni les saints, ni les plus méritants – ni *a fortiori* les soufis, qui se trompent en espérant non seulement atteindre le niveau des prophètes, mais les dépasser en atteignant l'étape qu'ils placent au-delà, le combat de la levée du voile.

LE NOYAU MORAL PUR DES ACTES

Ibn Khaldûn met en évidence ce que n'ont vu ni les juristes (qui ne vont pas assez au fond des choses, privilégiant les formes extérieures au détriment de l'intériorité), ni les soufis (qui veulent aller trop loin dans l'intériorité, jusqu'à inventer un ésotérisme, prolongement mystique de la purification morale, qui n'est chez eux qu'un préalable). Il s'agit du **pur noyau moral des actes**. Dans ce que n'ont pas compris les juristes ni les mystiques soufis, les uns négligent l'intériorité et les autres la voient de façon contradictoire, d'abord morale dans l'étape de purification, puis mystique du corps dans le prolongement mystique de la levée du voile. Dans le réexamen des textes qui lui permet de donner à l'intériorité la place qu'il voit être la sienne, **Ibn Khaldûn se livre à une exégèse originale des textes où il interprète la conscience religieuse de l'islam dans la conclusion du pacte originel de l'*amâna***, la charge morale, qu'il assimile à l'âme sous la forme d'un appareil qu'il appelle le « bienfait divin ».

Et il lui faut également, pour ce tour de force, disposer d'un état d'esprit digne des plus grands et que n'atteindront les penseurs qu'à partir de l'époque des Lumières : la prise de conscience de la responsabilité individuelle de l'homme en tant que sujet et surtout, **son unicité**. Il faudrait se garder d'idéaliser les choses en oubliant le contexte. Ibn Khaldûn est bien un auteur du Moyen-Âge, à une époque où les droits de l'homme, notamment, étaient bien loin de ce qu'ils sont aujourd'hui – et ils ne l'étaient pas encore, non plus, à l'époque des Lumières. Cela n'empêche pas de louer les penseurs de cette époque pour leur avancée immense dans l'histoire des idées de l'humanité. Ce qui nous interpelle dans le *Livre de la Guérison* est le message d'une modernité incroyable que nous entendons aujourd'hui dans notre société actuelle qui dit : « Parce que vous êtes uniques ! » Parce que nous sommes uniques, nous sommes seuls – la solitude étant le revers de la médaille de l'unicité, le simple bon sens voulant que nous ne soyons pas uniques ni nous n'étions pas le seul exemplaire de nous-mêmes. Parce que nous sommes uniques, nous sommes seuls à pouvoir savoir qui nous sommes, et ce qui peut venir soigner ce qui nous trouble.

LA GUÉRISON MORALE DES TROUBLES DE L'ÂME

La grande idée d'IBN KHALDÛN qui n'a pas encore été relevée avant nous, dans le *Livre de la Guérison*, consiste à sortir du préjugé qui place l'apparent (*ẓâhir*) et le caché (*bâṭin*) de la loi musulmane (*charia*) dans un exotérisme et ésotérisme des textes, dont l'un serait le lot du commun des mortels et l'autre réservé à une élite. Croire que l'auteur s'en tient à ce préjugé est l'un des contresens commis jusqu'à présent sur ce Traité par ceux qui, à l'instar de Nelly Amri, pensent voir un « *hiatus* » entre « *les approches exotérique et ésotérique* », un « *hiatus* », donc, qui aurait « *traversé le terme même de* fiqh. » Et c'est

ainsi qu'elle explique comment, selon elle, « *Ibn Khaldûn distingue entre* fiqh al-ẓâhir *et* fiqh al-bâṭin »[671]. Chez Nelly Amri comme chez René Pérez, les deux expressions ne sont pas traduites !

La « guérison » du *Livre de la Guérison* est la guérison des troubles de l'âme, qui surviennent quand celle-ci est en désaccord avec elle-même, par manque d'accord entre l'intériorité du sujet qui agit (*nafs*) et les formes extérieures de ses actes, ce que seul peut connaître l'intéressé en s'interrogeant sur lui-même[672] :

> **L'homme vertueux se trouve renvoyé à lui-même**, en son âme et conscience, car il est le mieux placé pour savoir qui il est ; c'est lui le plus apte à **connaître la nature de ses maux** et savoir comment y **remédier en s'attachant à restaurer la pérennité de l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures**, selon ces deux traditions : « Aurais-tu fait une fente dans son cœur [pour lire en lui] ? » ; « Vous m'avez demandé d'arbitrer vos différents. Mais en plaidant leur cause, certains d'entre vous ont pu se montrer plus éloquents que d'autres dans l'exposé de leurs arguments. De ce fait, celui à qui j'ai adjugé une chose au détriment du droit de son frère, en vérité, je lui ai adjugé une place en enfer. »

« L'homme vertueux se trouve renvoyé à lui-même » car c'est lui qui se connait le mieux. Seul l'intéressé peut connaître ce qui trouble son âme, en consultant son intériorité et en se référant aux prescriptions de la loi morale et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) et ce, « en dépit de toutes les consultations juridiques » sur la base du droit musulman (*fiqh*) qu'on pourra lui donner, selon ces traditions dont la première est répétée à deux reprises dans le *Livre de la Guérison* : « Laisse ce qui te trouble et va vers ce qui ne te trouble pas »[673].

Ou encore : « La vertu, c'est le beau caractère ; le péché est ce qui trouble ton âme et dont tu n'aimes pas que les gens aient connaissance »[674].

Ou encore : « Consulte ton cœur, il te renseignera »[675] ; « La vertu est ce vis-à-vis de quoi l'âme et le cœur sont tranquilles, alors que le péché est ce qui trouble l'âme et tracasse le cœur **en dépit de consultations juridiques successives qu'on pourra te donner** »[676].

---

671 Nelly AMRI, *Croire au Maghreb médiéval*, *op. cit*, p. 332.

672 [5b] Nous soulignons.

673 Numéro 11 des *Quarante* de Nawâwî

674 Numéro 27 des *Quarante* de Nawâwî

675 *Ibid.*

676 *Ibid.*

C) Les trois niveaux de responsabilité de l'esprit de finesse khaldounien

Ibn Khaldûn critique « les grands théologiens », et les philosophes de la *falsafa*. Il purifie de toute mystique la distinction entre intériorité et formes extérieures, qu'il établit dans les actes, au plan moral, par l'accord à trouver entre les intentions et les gestes dans leur alignement sur la Vérité. Il considère le « soufisme modéré » comme le synonyme de la loi morale divine[677]. Il est le seul, à notre connaissance, à synthétiser la démarche du soufisme en trois combats dont deux sont mis en relation avec les trois étapes, les trois stations (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) du combat dans l'âme conforme à la loi morale divine – trois étapes qu'il est le seul à expliquer de l'intérieur en s'écartant du discours conventionnel pour les transformer en **une grille d'évaluation des actes à trois niveaux, applicable à l'ensemble des responsabilités humaines,** qui caractérise son « esprit de finesse »[678] :

> **À la façon dont diffèrent entre eux, dans les actes, les trois niveaux d'interaction entre l'intériorité et les formes extérieures, les mêmes différences de niveaux se retrouvent entre les étapes du combat dans l'âme aux trois stations de la soumission, de la foi et de l'excellence du comportement – et par-là, dans l'exercice de toutes les responsabilités humaines, quelles qu'elles soient.**

Toutes les responsabilités humaines s'évaluent selon les trois niveaux d'interaction entre l'intériorité et les formes extérieures, qui se retrouvent dans les trois stations du combat dans l'âme. Cette grille d'évaluation repose sur ce à quoi l'homme aura été conscient, ce qu'il aura saisi par l'intellect, dans la tenue de l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes, en tout acte.

La guérison de « celui qui s'interroge » ou le dialogue permanent de l'âme

Le dialogue de l'âme devance les piliers de la foi, non pas au sens mystique d'une communication en ce monde avec Dieu par la contemplation de Sa Face comme l'espèrent les soufis, mais de « celui qui s'interroge » sur la façon de mener le combat dans l'âme en amorçant le dialogue avec lui-même, avec autrui, avec son environnement. Ce triple élan appartient à la guérison de l'âme. Mais il ne suffit pas : encore faut-il qu'il soit permanent.

---

677 Le livre de Muhâsibî est l'exemple, avis partagé par l'un de ses éditeurs qui le juge « premier livre de vie intérieure que l'Islam n'ait jamais produit ». Le surnom Muhâsibî est édifiant en lui-même, de la racine *demander des comptes* au sens comptable. C'est à son ego que Muhâsibî réclamait des comptes, dans le double sens du nom dérivé, *ḥisâb*, *l'addition* que l'on réclame au restaurant mais aussi *la reddition des comptes* de l'expression coranique *Jour de la Reddition des comptes*, Jour Dernier où seront faits les comptes de nos actes. Le sujet du livre : « l'examen de conscience et l'introspection dans l'analyse des multiples étapes psychologiques de l'âme pour la purifier et atteindre la sincérité dans une vie morale dont le but ultime consiste à ne servir qu'un seul : Dieu », *L'observance des droits de Dieu*, 2008, p. 14.

678 [6b]

Dans les actes, la manifestation de la soumission à Dieu n'est pas dans les formes extérieures (la pose du front par terre, le versement du sang lors du sacrifice) : elle est dans l'intériorité (la « qualité de modestie du cœur », la « confirmation de l'intention »). Cette traduction en actes – c'est très important – ne devant pas se faire occasionnellement, mais de façon répétée, autrement dit : en permanence. La permanence compte tout autant que la mobilisation, dans la réflexion d'Ibn Khaldûn. C'est elle que nous questionnons.

Ce que Ghazâlî appelle le « dialogue avec Dieu » qui « devance » les piliers de l'islam, notre auteur le conçoit avant tout comme **le dialogue intérieur de l'homme moral avec sa propre conscience**. Il apporte son éclairage sur les trois étapes du combat dans l'âme, les trois stations (*islâm*, *imân*, *iḥsân*), et ce, faisant, sur toutes les responsabilités humaines. Reprenons ces trois stations selon cette grille de lecture.

Quand le dialogue n'a pas commencé, on se trouve au premier stade, à l'étape zéro, la « station de la soumission » (*islâm*), où le combat dans l'âme n'a pas encore commencé, non plus. Il s'agit, nous l'avons vu, de la soumission du geste, à l'image de celui qui se contente de poser le front par terre, dans sa prière, sans impliquer la foi, en l'âme. À ce stade, la foi n'est encore que la croyance, le « minimum requis », le plus bas niveau qui n'assure pas le salut (sauf effet de la miséricorde divine toujours possible). C'est le socle externe de la foi, la croyance, qui appartient aux deux niveaux supérieurs en tant que leur base[679]. **Vu sous l'angle de ce dialogue intérieur, nous comprenons mieux, à présent, pourquoi notre auteur ne définit pas cette station de façon conventionnelle, par les cinq piliers de l'islam**[680]. Car ce qui compte, pour lui, tient justement dans ce que Ghazâlî appelle le dialogue qui « devance » ces piliers et qu'il réinterprète au sens moral.

Et de même, à l'étape suivante, à la station de la foi (*imân*), Ibn Khaldûn n'a pas recours, non plus, au discours conventionnel des oulémas, d'une définition par piliers[681].

Pourquoi Ibn Khaldûn ne définit-il pas les stations (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) comme les oulémas avant lui – et encore de nos jours, à notre connaissance – selon la tradition de l'Ange Gabriel (*Jibril*) ? Pourquoi cette tradition ne figure-t-elle pas dans ce Traité ?

À ces questions, qui servent de trame de fond à notre commentaire, nous sommes désormais en mesure de répondre de façon plus précise.

Ibn Khaldûn préfère définir la foi par l'enclenchement en l'âme du dialogue qui signe également la mise en route de son combat, le combat dans l'âme, au sens moral.

679 Cf. extrait de la *Muqaddima* ci-dessus p. 559.

680 L'*islâm* se définit dans la tradition de *Jibril* par ses cinq piliers (cf. *infra*, *supra* et annexe 2).

681 La tradition de *Jibril* (Ange Gabriel) définit la foi (*imân*) selon ses six piliers (cf. annexe 2).

Ibn Khaldûn définit les trois stations (*islâm*, *imân*, *iḥsân*), selon le dialogue intérieur de l'homme moral avec lui-même, sous l'œil de sa propre conscience – un dialogue qui n'en reste pas à l'élan introspectif mais qui se conçoit aussi élan vers l'autre (à l'image de la question de Omar à Hudeyfa, ou du geste de piété compatissant envers le pauvre et l'orphelin), **élan vers le monde** (mis au service de l'homme pour assurer le port de la charge morale en s'en servant de façon responsable) **et selon la mise en perspective de toutes les affaires de ce monde en vue de l'au-delà,** ce qui n'occulte pas le regard de Dieu, dont la conscience est permanente, à la station de l'*iḥsân*. **Et par-là s'établit la grille à trois niveaux qui évalue l'ensemble des responsabilités humaines.**

Ibn Khaldûn propose une analyse originale qui évite tout décrochage contemplatif en restant dans la voie droite de la vie active où le devoir consiste à rechercher le bon comportement et le juste milieu. En cela est la « guérison » (*shifâ'*) de celui qui s'interroge (*sâ'il*) du *Livre de la Guérison* (*shifâ' al-sâ'il*). Le constat de départ est moral. Et il faut ensuite tenir bon le cap moral, sans dérive mystique.

C'est ainsi que la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) n'est pas définie, dans ce Traité, par la tradition basée sur les cinq piliers de l'islam et les six piliers de la foi, la tradition dite de *Jibril* (l'Ange Gabriel). **Ce n'est pas pour éviter de connaître ces piliers, mais pour expliquer comment ils doivent être mis en pratique**, de l'intérieur, en quittant le stade de la simple déclaration verbale, car c'est ainsi qu'ils seront réellement considérés *accomplis*.

L'éclairage propre à Ibn Khaldûn de sa définition des trois stations (*islâm, imân, iḥsân*), nous permet également de mieux préciser la façon propre à notre auteur de concevoir le procédé de réitération dont nous avons beaucoup parlé, – qui s'exprime ici **en termes de permanence**. **C'est en permanence, que l'homme moral dialogue avec lui-même, avec l'autre, avec le monde – et avec Dieu.**

Cette permanence est illustrée par une métaphore, inspirée de Ghazâlî, que nous avons étudiée – une métaphore dont nous allons à présent donner le dénouement, **la métaphore de l'orphelin chez Ghazâlî, qui devient, chez notre auteur,** la métaphore du pauvre et de l'orphelin. Si l'acte de témoigner de la compassion envers un enfant orphelin (ou un pauvre), n'est pas motivé par « **une compassion sincère** » envers l'enfant, mais par autre chose (« se faire bien voir en public » autrement dit avoir l'air compatissant pour plaire, ou s'attirer des faveurs) alors **son geste** n'aura pas plus d'effet sur lui. En revanche, **si l'acte qui a l'air compatissant est effectivement motivé par une compassion sincère** dans l'intériorité de celui qui fait le geste, alors **le passage à l'acte** de la compassion sincère par le geste compatissant **« *en s'en servant* »**, aura pour effet de **« renforcer la compassion »** dans l'intériorité de celui qui agit ainsi **de façon *réitérée***, autrement dit, en permanence. **La nature du « renforcement »** qui se produit dans l'intériorité du sujet qui

agit, au cours du passage à l'acte de son intention louable, quand l'intention passe le geste à l'acte**, *« en s'en servant » en permanence.***

LE DIALOGUE QUI DEVANCE LES PILIERS DE LA FOI

Ibn Khaldûn reproche à Ghazâlî de s'engager dans la voie mystique sans laquelle, désormais, « le soufisme n'est rien » ; et il ne partage pas l'importance donnée au maître spirituel soufi. Bien au contraire, il remet en question, à son époque, l'existence des maîtres soufis, qui n'ont existé, selon lui, qu'à une époque révolue. C'est aujourd'hui aux oulémas qu'il revient de se réapproprier la voie morale du soufisme, qui correspond à la voie de l'intériorité de la loi divine et qu'il est préférable désormais d'appeler « loi morale » (*fiqḥ al-bâṭin*) étant donné la connotation mystique du terme « soufisme ».

Ce Traité illustre comment la responsabilité morale est une responsabilité individuelle, chacun étant responsable du poids de sa charge morale, qui est l'interprétation qu'il donne du « son fardeau »[682] cité dans les textes – qui en font l'essence même du monothéisme, comme nous le verrons. Les dispositions permanentes, au Jour Dernier, seront évaluées par la justice divine en dispositions du bien et du mal, de la félicité ou du malheur éternels. Nul ne portera le « fardeau » (la charge morale) d'un autre, au Jour Dernier – pas plus qu'ici-bas. En ce sens le *mukallaf*, l'homme moral, tire son nom de la racine coranique d'où dérive également le terme *taklîf* « responsabilité morale »[683].

Chez Ibn Khaldûn, l'approche purement morale où tout acte conforme à la loi morale est un acte d'adoration de Dieu à condition d'être motivé par une intention louable passée à l'acte de façon réitérée par un geste méritoire, **vient purifier la pensée de Ghazâlî de toute velléité contemplative**. Si l'auteur critique la voie mystique dont Ghazâlî se fait l'écho dans l'*Iḥyâ'*, il reprend au compte de la loi morale la voie morale du soufisme qu'il voit correspondre à celle de la loi morale[684] :

> Le champ d'investigation de **la science du soufisme se divise en deux voies** :
>
> - la voie de la pratique de l'effort sur soi qui en recouvre les règles et des conditions, dite « science des transactions » ;
>
> - et la voie de la levée du voile et des états qui l'accompagnent, dite « science du dévoilement » ou « science de l'occulte » […]
>
> Étant donné que l'ascèse de la levée du voile est subordonnée à la réussite préalable des deux ascèses de la piété et de la droiture, le novice se doit de maîtriser l'ensemble

---

682 *Coran* (**6**, 164), (**17**, 15) : nous en reparlons en toute fin de ce mémoire.

683 *Coran* (**4**, 84) {لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ } *lâ tukallifou illâ nafsaka* « Tu n'es responsable que de toi-même »

684 [22b] Nous soulignons.

de leurs dispositions. C'est pourquoi, **l'ouvrage de GHAZÂLÎ intitulé *Revivification des sciences de la religion* (*Iḥyâ'*), intègre les deux voies du soufisme.**

Dans *l'Iḥyâ'* Ghazâlî traite ainsi de ce que notre auteur appelle les deux voies du soufisme, dont l'une est l'étape de purification de l'âme qu'il voit correspondre à la voie morale de la loi divine. Nous avons cité de Ghazâlî : « *Si la langue bouge par habitude, on est très loin de la prière qui polit le cœur, renouvelle le souvenir de Dieu et garde la foi ancrée* »[685]. Et Ghazâlî de poursuivre : « *Je ne considère pas toute glorification comme une prière par ses actes apparents tant qu'elle ne soit pas accompagnée de l'intention de dialoguer avec Dieu. Ce dialogue devance le jeûne, l'aumône, le pèlerinage et autres* ».

Quand Ghazâlî évoque le « dialogue avec Dieu » il s'agit, plus exactement, de l'intention confirmée de mener ce dialogue, qui « devance » les piliers de l'islam (« le jeûne, l'aumône, le pèlerinage et autres »). Nous l'avons dit, ce n'est pas pour éviter de les accomplir. Bien au contraire, c'est pour expliquer comment réellement les accomplir, par l'intention, dans l'intériorité, en essayant d'en faire une qualité du cœur, et pas seulement par le geste, dans les formes extérieures. Chez Ghazâlî, « *quiconque se trouve modeste, sa modestie s'affirme quand il façonne ses membres à l'image de la modestie* ». En conséquence, « *l'acte sans disposition d'esprit n'est jamais bénéfique* » à quiconque, et agir ainsi est « *comme s'il n'avait rien fait* » car « ***ses membres ne laissent pas de trace sur son cœur*** **» venant confirmer la disposition d'esprit**. C'est ainsi que l'acte est juste *fait*, mais pas réellement *accompli*.

Nous avons vu que c'est par l'action consciente et réfléchie, sous l'œil de la conscience morale, que **l'âme acquiert les « traces »** (*athâr*) qui seront pour elle des dispositions permanentes qu'elle emportera dans l'au-delà où elles se révèleront sous forme des dispositions de la félicité ou des tourments éternels. L'auteur file la métaphore de la coloration des teinturiers et de l'effort qu'ils fournissent en s'appliquant à ne pas gâcher les tissus précieux qu'ils colorent, en le comparant à l'effort sur soi à accomplir pour ne pas gâcher le tissu précieux entre tous : **le tissu de l'âme. Cette métaphore se retrouve implicitement dans la *Muqaddima***[686] :

> Quand l'âme s'habitue à quelque chose, cela entre dans sa constitution et devient une partie de sa nature, **car elle peut prendre des colorations**[687] **diverses**.

---

685 Cf. extrait commenté ci-dessus p. 595

686 *Muqaddima*, p. 324

687 (فإن النفس إذا أفت شيئا صار من جبلتها وطبيعتها **لأنها كثيرة التلون**) *fa'inna al-nafsa idhâ alifat shayan ṣâra min jiballatiha wa ṭabî'atiha* ***li-annaha kathîratou al-talawwuni*** (p. 108 du texte arabe de la *Muqaddima* en notre possession)

L'âme acquiert ses colorations, sous forme de dispositions permanentes, lors du passage à l'acte réitéré de l'intention par le geste. Ces colorations ou ces dispositions permanentes de l'âme sont également appelées, dans ce Traité, les « traces » que nos actes laissent en l'âme, dans le lexique d'Ibn Khaldûn fortement imprégné des textes sacrés, dont le *Coran*, où le terme « traces » apparaît, par exemple : « Oui, c'est Nous qui donnons la vie aux morts et inscrivons ce qu'ils ont préparé, et **aussi leurs traces** »[688]. Hamidullah indique en notes de traduction pour « traces » qu'il s'agit des « **conséquences de leurs actes passés** ». Et « ce qu'ils ont préparé », renvoie à : « C'est Nous qui ressuscitons les morts et écrivons ce qu'ils ont fait [pour l'au-delà] **ainsi que leurs traces** »[689]. Le verbe arabe *qaddama* à la forme II a le sens « d'avancer » pour l'âme qui verra au Jour Dernier ce qu'elle aura « avancé pour demain »[690] autrement dit ce qu'elle aura agi sur terre en prévision de l'au-delà, ou au contraire ce qu'elle aura omis de faire, « remis à plus tard »[691], qui est exprimé sous la plume de notre auteur dans le terme *trakh* que nous traduisons par « procrastination ».

La responsabilité morale s'exerce dans l'action, sans remettre à plus tard ce qui doit être agi à l'instant donné. Chaque âme sera confrontée à ce qu'elle aura fait, ou reporté. Pour autant, l'exercice de la responsabilité morale a besoin d'un cadre bien particulier pour se réaliser. L'acte mobilise le couple des actes (intentions, gestes) qui, dans ce Traité est un couple non pas oppositionnel, comme dans le cas où l'intériorité désigne l'ésotérisme des textes, mais fusionnel : l'intériorité des actes correspond aux intentions, qui ont besoin de l'extériorité des actes autrement dit des gestes, pour se réaliser et acquérir les « traces », qui révèleront ses dispositions permanentes dans l'au-delà. Si l'on regarde, dans l'histoire des idées, les grands penseurs occidentaux on pourrait citer, à propos de la sagesse de Dieu, Augustin d'Hippone ou Blaise Pascal – ou, à propos de la loi morale, Kant, quand il parle de « la loi morale en moi ». Mais rares sont ceux à se départir du désir de saisie intellectuelle qui anime les philosophes – même si pour certains, ils se défendaient d'en faire partie.

Au contraire, chacun, à sa façon, a exacerbé l'expression du désir philosophique de connaissance appliquée aux objets de ce désir. « Dieu et l'âme : voilà ce que je veux connaître » dit Augustin d'Hippone.

---

688 *Coran* (**36**, 12) { إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا **وَآثَارَهُمْ** } *Inna naḥnu nuḥyî al-mawtâ wa naktubu mâ qaddamû wa **athârahum***

689 Traduction de l'édition de Médine

690 *Coran* (**59**, 18)

691 *Coran* (**75**, 13)

Et quand on lui demande : « Si ce que Platon et Plotin ont dit de Dieu est vrai, ne te suffit-il pas de connaitre Dieu comme eux le connaissaient ? », il répond[692] :

> Même si ce qu'ils ont dit est vrai, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'ils aient su de quoi ils parlaient. Car il y a tant qui parlent d'abondance de ce qu'ils ignorent ! Moi le premier, dans ma prière, j'ai dit que je désire savoir ce que je ne désirerais pas savoir si je le savais déjà. Pour autant, cela m'a-t-il empêché d'en parler ? **Car j'ai dit des choses que je n'ai pas saisies par l'intellect** mais que j'ai confiées à ma mémoire après les avoir recueillies d'un peu partout, et que j'ai soutenues par autant de foi que j'ai pu. **Mais savoir, c'est autre chose !**

La problématique porte sur la différence entre croyance et foi véritable, entre un savoir qui peut s'oublier car il porte sur des choses simplement mémorisées, et un savoir indélébile qui marque l'âme et qui fait s'exclamer : « **savoir, c'est autre chose !** »

Ibn Khaldûn, à sa façon, s'interroge sur cette « autre chose » qui caractérise ce qu'il appelle le « savoir utile dans l'au-delà », le savoir obtenu au « stade de l'état », et quelle en est la source. Nous avons que la source en est la réitération selon le terme arabe '*âda*[693], une réitération que nous n'avons de cesse de questionner et que nous abordons sous l'angle de la permanence du dialogue de l'âme, dans l'accord entre les intentions et les gestes.

LA PERMANENCE DU DIALOGUE DE L'ÂME : « EN S'EN SERVANT »

Pour mieux comprendre aidons-nous de ce dit un grand penseur occidental à propos de ceux qu'il appelle « les impies »[694] :

> Parce qu'ils [les impies] ne connaissent pas Dieu, ils ne sont dans les mains de l'Artisan qu'un instrument qui sert sans le savoir, et qui, en servant, brûle. Les probes au contraire servent tout en le sachant et **en servant**, ils deviennent plus **parfaits**.

Un autre penseur reprendra ce **perfectionnement**[695] :

> La nature conduit à la grâce, et la grâce **perfectionne** la nature, **en s'en servant**.

Ces deux penseurs, chacun à leur façon, s'accordent sur la notion de perfectionnement. Ghazâlî, nous avons l'avons vu, a dit :

> Quiconque se trouve modeste, sa modestie **s'affirme** quand il façonne ses membres à l'image de la modestie.

---

[692] *Soliloque*, I, 9. La Pléiade, p. 197 (nous soulignons) et note p. 1196.

[693] Voir l'extrait du texte arabe de la *Muqaddima* que nous commentons dans cette discussion.

[694] Baruch SPINOZA, *Correspondance*, Maxime ROVERE (trad.), Paris, Flammarion, 2010, Lettre N°19. Nous soulignons.

[695] LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Christiane FRÉMONT (trad.), Paris, Flammarion, 1996, N° 15. Nous soulignons.

C'est d'une « **affirmation** » dont il s'agit. Un peu plus loin il parle de « **confirmation** », quand « les membres ne laissent pas de trace sur son cœur venant confirmer la modestie ». Quant à Ibn Khaldûn, il dit :

> « Dieu a fait sortir le bienfait divin du Monde de l'Ordre alors que son essence n'était pas encore parfaitement constituée et Il l'a créé, par nature, prédisposé à la perfection. […] Il s'ensuit que l'âme, bienfait divin, a reçu don de ce monde uniquement pour **acquérir la perfection** qui correspond aux exigences de sa nature »[696].

Ainsi, la permanence est un perfectionnement sous forme de confirmation ou d'affirmation en l'âme, qui produit les dispositions qu'Ibn Khaldûn appelle le « savoir d'état » ou le savoir « utile dans l'au-delà » - un perfectionnement qui recherche la satisfaction de Dieu en s'accomplissant « pour Sa Face ».

Les « traces » des actes utiles dans l'au-delà, s'acquièrent dans le perfectionnement qui recherche la satisfaction de Dieu. C'est par l'entrainement que s'acquièrent les dispositions permanentes de l'âme, mais un entrainement bien spécifique, un entrainement dans l'arène du travail sur soi, qui mobilise à la fois le cavalier et sa monture, où l'âme et le corps sont tous les deux parties prenantes, à la recherche du bon accord, de l'accord parfait (*ittifâq*) qui ouvrira à l'âme les portes du salut, selon la métaphore du cavalier et de sa monture filée dans ce Traité.

C'est donc *en se servant* l'un de l'autre que le cavalier et sa monture arrivent à coopérer pour parvenir au résultat recherché. Notre auteur se démarque par **la réciprocité** de l'accord (*ittifâq*) entre l'intention et le geste et par **la primeur accordée à l'intention sur le geste** – qui laisse espérer sortir du processus en chiasme, en apparence inhérent à la religion[697]. C'est ainsi que se comprend la façon qu'a l'âme de se servir du corps pour être passée à l'acte afin d'acquérir les dispositions permanentes qui lui ouvriront les portes du salut, comme quand l'intention et le geste coopèrent ***en se servant l'un de l'autre*** comparée aux différentes façons de faire une caresse sur la tête d'un orphelin, que nous reprenons ici à la lumière de ce qui a été dit et qui permet d'en éclairer le sens[698] :

> Une personne qui agit ainsi n'atteint dans la compassion due à l'orphelin que le niveau du savoir. Elle n'est pas parvenue **au stade de l'état et de la disposition permanente**.

---

[696] *Ibid*.

[697] Ce chiasme, au sens philosophique, inhérent à la religion – dans le « il faut comprendre pour croire, et il faut croire pour comprendre » de Saint Augustin, comme dans certains rapprochements rapides que l'on pourrait faire entre des versets du *Coran* où « Seuls ceux qui entendent répondent à l'appel [de Dieu, de la foi] » *Coran* (**6**, 36), et « Dieu fait entendre qui Il veut » *Coran* (**35**, 22) (trad. Méd.). Noter une fois de plus les variantes de traduction : « Il répond à ceux qui entendent » *Coran* (**6**, 36) (trad. Ham). Ce paradoxe ne peut se résoudre en ce monde – et nous ne pouvons espérer, en partie, le comprendre, qu'en acceptant l'existence de dimensions différentes, et d'une perception différente de la nôtre : cf. *supra*.

[698] *Ibid*., p. 894 (nous soulignons)

C'est de ce savoir dont ne disposent pas « la plupart des théoriciens » de l'islam, alors qu'il est pourtant requis – selon le reproche que leur adresse Ibn Khaldûn dans la *Muqaddima*, dans l'extrait suscité. Ce reproche est développé dans le *Livre de la Guérison* à travers tout ce qui touche à la mission des oulémas, dans ce qui les rend « héritiers des prophètes » et qu'ont négligé ceux qui ne conçoivent leur mission que comme de simples « juristes ». Or, leur mission première consiste à conseiller l'homme moral sur la façon d'acquérir ce qu'Ibn Khaldûn appelle dans la *Muqaddima* « le second type de savoir », « utile dans l'au-delà » et dans le *Livre de la Guérison* les « dispositions permanentes de l'âme ». Le bénéfice dans l'au-delà de l'acquisition des attributs de l'âme traverse la mort et devient dans l'au-delà ce que l'auteur appelle le « second type de savoir », ou encore « savoir utile dans l'au-delà », ou « savoir d'état » ou « savoir nécessaire » dans la Muqaddima et les « dispositions du bien et de la félicité ou du mal et des tourments » dans le *Livre de la Guérison*[699] :

> Il est faux de penser que tout ce que l'âme s'imagine, instinctivement, une perfection ou un plaisir ici-bas, s'avère effectivement une perfection et un plaisir, à échéance de l'au-delà et de la vie éternelle. Seul le Législateur nous informe de quel sera le bonheur ou le malheur, dans l'au-delà. L'âme ne peut tirer de jouissance de ses instincts et ne prend conscience de sa situation dans la vie d'ici-bas qu'à l'instant présent, et de façon éphémère. **Les seules choses durables sont les « traces » des actes en l'âme, autrement dit les différentes marques qu'ils laissent en elle sous forme de dispositions permanentes[700] qui seront, dans l'au-delà, les dispositions du bien et de la félicité, ou du mal et des tourments**. […] **Il n'y a pas d'autre Voie que la Loi musulmane pour gagner le bonheur dans l'au-delà, et savoir comment agir pour l'atteindre, aussi bien dans les dispositions intérieures des actes qu'*a fortiori* dans les formes extérieures.** […]

Ce sont les « traces » (*athâr*), autrement dit les marques, les empreintes que les actes laissent en l'âme et qui « par effet de répétition » seront dans l'au-delà, « les dispositions du bien et de la félicité ou du mal et des tourments. » La réitération de l'accord entre les intentions et les gestes, consciente et réfléchie, mobilise en permanence la conscience morale sans que celle-ci ne ferme l'œil, ne serait-ce « l'espace d'un clin d'œil ». Ce n'est pas la répétition mécanique du geste, comme l'entendent, par exemple, certains courants de pensée contemporains[701], où l'acte répond à de simples stimuli externes. En matière de responsabilité morale, l'émulation vient de l'intérieur, du for interne de l'individu, **car les actes ne prennent leur valeur que par les intentions. La façon d'extérioriser les intentions par les gestes dépend de la tenue de l'accord qui**

[699] [3b] Nous soulignons.

[700] Le terme utilisé ici n'est ni « état » ni *ittiṣaf* comme dans le *Muqaddiima*, mais le terme *hay'a*.

[701] Par exemple le behaviorisme et ses dérivés

existe ou non, entre eux, dans les actes. La façon dont **l'intériorité des actes se réalise en se servant en permanence de l'extériorité** correspond à la façon dont l'intention est passée à l'acte par le geste, en s'en servant en permanence – **une permanence** à comprendre comme un mouvement perpétuel et incessant de réitération de l'intention vertueuse conduisant à son renforcement, autrement dit, à son perfectionnement.

Notons, pour conclure ce chapitre – et cela n'aura échappé à personne – que « celui qui s'interroge », le questionneur du titre original arabe de ce Traité, est de fait « celui qui entame un dialogue » car si l'on s'interroge soi-même, ou si l'on interroge quelqu'un, on entame un dialogue avec soi-même, ou avec cette personne.

Ainsi, la définition des trois stations du combat dans l'âme selon la mise en route du dialogue de l'âme avec elle-même, avec autrui, avec le monde, appartient de plein droit à la « guérison » de ce Traité par l'importance accordée, dès le titre, au dialogue.

Bien souvent, la réponse se trouve en germe dans la façon d'énoncer le sujet. « Celui qui s'interroge » entame d'ores-et-déjà le processus de « guérison » par le fait même de s'interroger, parce que cela signifie entamer un dialogue – un dialogue salvateur qui entre dans la définition même du combat dans l'âme tel que le conçoit Ibn Khaldûn dans ce Traité, ce qu'il annonce dans le titre.

Mais, démarrer le dialogue ne suffit pas à obtenir la guérison de l'âme : il lui faut s'assurer de **la permanence** de ce dialogue, selon **les variations d'intensité** des trois niveaux de responsabilité humaine, en visant **la plus grande ferveur,** sans **aucune distraction** – **une attitude extrêmement difficile à « tenir »,** illustrée dans ce traité par de nombreuses métaphores issues de traditions authentiques (« tenir les charbons ardents », « tirer par la ceinture hors du feu de l'enfer », « se faire des cheveux blancs ») et qui rejoint le « port » de la charge morale selon l'exégèse coranique de notre auteur – *Coran* (**33**, 72).

Dans l'interprétation du dialogue de l'âme et de ses degrés s'exprime la beauté de ce que nous appelons **l'esprit de finesse khaldounien**. Précisons, au-delà du clin d'œil involontaire à un esprit de finesse bien connu[702], que l'expression n'a pas d'écho étranger : elle ressort du mot arabe ***laṭîfa***, qui signifie « subtil, fin » et qui s'applique dans ce Traité à la désignation de **l'âme, bienfait divin** (***laṭîfa rabbâniyya***). L'âme, bienfait divin, se comprend dans ce Traité selon différentes strates de signification, subtil appareil engagé dans un processus complexe, **finement analysé par notre auteur selon les trois niveaux d'interaction** entre l'intériorité et les formes extérieures, qui se retrouvent entre les trois étapes du combat dans l'âme et dans l'exercice de toutes les responsabilités humaines.

[702] Nous pensons bien évidemment à l'esprit de finesse que Pascal oppose à l'esprit de géométrie. Pour autant, notre analyse ressort de l'arabe *laṭîfa* qui renvoie explicitement à l'idée de finesse d'esprit.

D) **La langue de l'âme, voix de la sagesse**

Le Législateur a prévu pour l'humanité un bonheur supérieur, à un niveau de perception inaccessible aux sens et dont il fait état dans la *Muqaddima*[703] :

> Quant au bonheur qui est situé au-delà et que le Législateur nous a promis **si nous sous conformons aux actes et aux conduites morales** qu'il nous a ordonné d'accomplir, c'est quelque chose que **personne ne peut percevoir**.

La « belle part » du bonheur dans l'au-delà est « quelque chose que personne ne peut concevoir » car elle appartient au monde de l'Ordre dont il n'existe pas d'équivalent sur terre : « il n'y a aucune analogie possible ».

L'INTERDICTION FAITE À GHAZÂLÎ ET LE *MÉMORIAL* DE PASCAL

Les rares personnes bénéficiant de la « science infuse » par laquelle Dieu leur accorde un accès au monde de l'Ordre, ne doivent pas en faire état, **tout bonnement parce qu'elles en sont incapables :** elles ne peuvent par les mots du langage ni retranscrire l'intensité de ce qu'elles ont vécu, ni la faire partager aux autres. De là provient l'interdiction faite par certains aux soufis de parler de leurs transes.

L'impossibilité de parler de ce sur quoi il n'existe pas de mots

Nous sommes ici au cœur du processus de « guérison ». Ce qu'il faut interdire, selon l'auteur, ce à quoi il faut faire des reproches**, ce n'est pas d'essayer de parler de la gnose mais de vouloir s'engager dans cette voie**. C'est le soufisme qui se trompe.

Le *Mémorial* de Pascal

L'impossibilité de retranscrire ce genre d'expériences religieuses intenses se constate dans l'essai de Pascal dans l'une de ses *Pensées* appelée le *Mémorial* [704]:

> L'an de grâce 1654, lundi 23 novembre, jour de saint Clément […] depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi. Feu. « Dieu d'Abraham, Dieu d'Issac, Dieu de Jacob ». Non des philosophes et des savants. Certitude, certitude, sentiment, joie, paix. Dieu de Jésus-Christ. « Mon Dieu et votre Dieu ». « Ton Dieu sera mon Dieu ». Oubli du monde et oubli de tout, hormis Dieu. Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Evangile, Grandeur de l'âme humaine. « Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu ». Joie, joie, joie, pleurs de joie. Je m'en suis séparé. « Ils m'ont délaissé, moi qui suis la fontaine d'eau vive ». Mon Dieu, me quitterez-vous ? Que je n'en sois pas séparé éternellement […].

---

[703] *Muqaddima*, *ibid*., p. 1041. Nous soulignons.

[704] *Pensées*, 742, p. 588

Ces quelques mots, parsemés et suivis de citations de la *Bible* (mis entre guillemets et entre crochets dans l'extrait ci-dessus) retranscrivent ce qu'a ressenti Pascal « depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi » **Deux heures d'intense expérience religieuse, donc, contre quelques phrases décousues qui n'arrivent à retranscrire ni l'intensité, ni la durée de l'expérience, ni ce qu'elle signifie pour celui l'a vécue !** Les mots ne parlent à personne, même pas son auteur[705] :

> Une sorte de *Mémorial*, qu'il gardait très soigneusement pour conserver le souvenir d'une chose qu'il voulait avoir toujours présente à ses yeux et à son esprit puisque depuis huit ans, il prenait soin de le découdre et de le recoudre au fur et à mesure qu'il changeait d'habits

Pascal gardait sur lui la trace écrite de cette expérience intense, couchée dans un petit parchemin plié et cousu « dans la doublure de son pourpoint ». Certains ont prêté une signification ésotérique à cet encastrement de cachette, de pliage et de couture (parchemin plié, couture, doublure du pourpoint…). Pourtant, il faut bien se rendre à l'évidence : **la simple lecture de ces mots est incapable rendre l'intensité de l'expérience vécue par Pascal !** En parler ne « parle » à personne et même pas à l'intéressé concerné, car elles sont incommunicables par le langage ; la faculté de parler, et les mots dont dispose le langage, ne peut en rendre compte. Seule la sensibilité mystique (*wijdân*) communique sur ce canal qui relève du versant de l'âme tourné vers le monde de l'Ordre.

ON NE PARLE BIEN QU'AVEC SON ÂME : LA VOIX DE LA SAGESSE

Si l'on ne voit bien qu'avec le cœur, on ne parle bien qu'avec l'âme[706]. La voix de la sagesse est la voie de la guérison. Le langage de l'âme utilise le canal de la sensibilité mystique, en dehors des mots du langage, pour ce qui relève du monde de l'Ordre – et la langue de la sagesse (*ḥikma*), pour ce qui relève du monde sensible, qui s'exprime de façon claire ce qui entre dans l'objet du langage et dans ce que l'intellect peut comprendre[707].

La langue de l'âme se parle en ce monde grâce à une entité fonctionnelle encore plus subtile que l'appareil phonatoire : l'appareil de l'âme, le bienfait divin. Le cœur, l'intellect, l'esprit et le « soi » (l'unicité de l'être) travaillent ensemble pour « parler » la langue de l'âme, par la voix de la sagesse[708].

---

[705] *Ibid*., p. 589, note 1

[706] *Le petit Prince*, Saint-Exupéry. « On ne voit bien qu'avec le cœur ».

[707] Cela nous évoque ce que dira Boileau : « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement et les mots pour le dire arrivent aisément » *Art Poétique*

[708] Cf. *supra* : les « mots » de l'âme.

III – 2 : La preuve par le chiffre : un comme unicité

Sur Ibn Khaldûn, beaucoup de choses ont été dites et écrites – et beaucoup restent à découvrir. Il reste l'un des auteurs arabo-musulmans qui suscitent encore de nos jours le plus de débats, parfois passionnés[709] – et ce, y compris chez les spécialistes occidentaux.

Sur un certain nombre de points de sa vie riche en voyages et en rencontres, les spécialistes arrivent pourtant parfois à se mettre d'accord – en dépit de leurs divergences par ailleurs – notamment un détail qui revêt une signification particulière à la lecture du *Livre de la Guérison*. Jusqu'à la fin de sa vie, Ibn Khaldûn n'a jamais modifié son style vestimentaire : il n'a pas adopté l'habit égyptien, même après plus de vingt ans passés en Égypte. Quand les gens du peuple le croisaient sur les marchés ou dans les rues du Caire, il était immédiatement reconnaissable et assimilable à l'homme qu'il était et qu'il a voulu incarner jusqu'à la fin de sa vie : le grand cadi malikite. Si l'habit ne fait pas le moine, chez Ibn Khaldûn, il appartient à l'accord entre les formes extérieures et l'intériorité, en chaque acte, dans l'alignement sur la vérité des convictions de l'homme qui agit dans l'accord (*ittifâq*) entre ses intentions et les gestes qui les passent à l'acte.

III – 2. 1 : La confusion entre unité et unicité

A) **L'ineffable unité de l'Un et l'indicible unicité de Dieu**

La différence entre unité et unicité de Dieu est parfois difficile. Les traducteurs Vincent Monteil et René Pérez mélangent ce qui relève des références à la philosophie grecque où c'est l'unité de Dieu qui a tendance à prédominer, et ce qui relève du dogme musulman où c'est l'unicité de Dieu. La tendance à démontrer Dieu par Son unité n'existe pas que chez ces philosophes. Spinoza, par exemple, fait « la démonstration de l'unité de Dieu »[710]. Certes, Dieu est unique non seulement au sens de l'unicité, mais aussi de l'unité. Cependant, dans le monothéisme, c'est l'unicité de Dieu qui est mise en avant – où comme son nom l'indique : « mono » et « théisme » se rapportent à Dieu « l'Unique ». Chez les philosophes grecs comme Platon et Plotin, l'âme n'a pas qu'une seule vie, mais des vies multiples, dans la croyance à la métempsychose qui était la leur. Ce qui compte chez eux est l'unité de la « jonction », ou l'union, des âmes en l'Un, leur Premier Principe, au terme

[709] Voir par exemple l'introduction de l'ouvrage de B. Himmich, *Ibn Khaldûn, un philosophe de l'histoire*.
[710] *Correspondances*, lettre 34, p. 217. Nous soulignons.

d'une contemplation intellectuelle où dans son attelage ailé[711], l'âme monte s'unir à Lui avant de redescendre dans un autre corps renouveler l'opération. Ce mythe illustre la nature de l'âme chez Platon où l'âme est une âme « ailée » (*latîfa*) comme le traduit de M. Arkoun dans le contexte philosophique d'inspiration platonicienne du *Traité d'Éthique* de Miskawayh[712] (*latîfa* étant appliqué à l'âme aussi dans ce Traité mais dans un autre contexte, où nous le traduisons « bienfait » dans l'expression « bienfait divin »). À propos de l'Un, chez Plotin, on parle de Son « *ineffable unité* »[713] ; la contemplation dont il est question est une contemplation purement intellectuelle qui fait abstraction du corps.

Les mystiques tentent également, à leur façon, de faire abstraction du corps, dans une autre forme de contemplation qui recherche la levée du voile sur Sa Face en ce monde. La confusion avec l'*unité* est un argument contre le soufisme qui fleurte avec le panthéisme, reproche qui lui est souvent formulé[714].

Pour autant, ni la rationalité des philosophes, ni « l'irrationnalité des gnostiques », n'a gréé aux yeux d'Ibn Khaldûn. Philosophes et mystiques, à ses yeux, se compliquent la vie en se créant, chacun à leur façon, des contraintes que Dieu n'a pas imposées. En ce qui concerne les philosophes, ces obstacles sont décrits dans la *Muqaddima*[715] :

> On voit maints philosophes habiles qui se livrent à l'étude des ouvrages d'Ibn Sîna […] et d'autres traités d'Aristote. […] Ils espèrent ainsi y trouver cette part de bonheur **sans se rendre compte qu'ils ne font que multiplier les obstacles sur leur chemin**.

Ainsi, philosophes et gnostiques sont la cible des critiques de notre auteur.

Comme il est dit dans la *Muqaddima*, du bonheur auquel aspirent les philosophes, rien ne leur permet d'affirmer qu'il ne soit ni le seul, ni le meilleur bonheur possible[716] :

> Quant à l'opinion des philosophes selon laquelle la joie née de cette perception est identique au bonheur promis, elle est également fausse […] **cela ne nous dit pas que ce bonheur est nécessairement identique à celui de l'autre monde. Bien au contraire, il ne constitue qu'une partie des plaisirs qui sont inclus dans ce dernier**.

---

[711] Dans *Phèdre* (246 a – 248c) ce mythe illustre la nature de l'âme chez Platon.

[712] Miskawayh, *Traité d'Éthique*, p. 146 ; *latîfa* appliqué à l'âme dans ce contexte est traduit « ailée » alors que dans le contexte de ce traité nous traduisons la forme nominale par « bienfait » dans l'expression « bienfait (*latîfa*) divin » qui se rapporte également à l'âme

[713] Plotin, *Traités*, *ibid*.

[714] « Ibn Arabi évite de justesse l'écueil du panthéisme, accusation qui lui a souvent été faite… » Zarcone, *ibid*., p. 29.

[715] *Ibid*. p. 1040. Nous soulignons

[716] *Muqaddima*, *ibid*., p. 1040-1042 (nous soulignons)

Dans le *Livre de la Guérison*, ce ne sont pas les philosophes qui sont la cible de notre auteur, mais les soufis adeptes de la vie contemplative qui reprennent leurs théories en les mélangeant à des notions du dogme musulman. Eux aussi se trompent et ils sont encore pires que les philosophes, qui ont au moins, pour eux, le fait de manier des règles démonstratives et des arguments rationnels (*Livre de la Guérison*) qui « aiguisent l'esprit » (*Muqaddima*).

La cible de l'auteur dans ses deux ouvrages est la vie contemplative : pour lui, l'intériorité n'est pas dans la vie contemplative mais dans ce qui motive les actes, au for interne, à savoir les intentions. Là est le *bâṭin*, régi par les règles de la loi divine, la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*), dont la voie royale pour mener au bonheur dans l'au-delà consiste à mener le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) en quittant la station de la soumission (*islâm*) pour atteindre la station de la foi (*imân*) : c'est ainsi que l'homme désireux de perfectionner sa vertu devient l'homme moral (*mukallaf*).

B) **L'objectif du bonheur dans l'au-delà : l'anti-pensée magique**

C'est à l'homme moral qu'incombe le devoir moral de **se mettre au travail pour gagner sa vie** ici-bas, comme dans l'au-delà, en se comportant de façon morale parmi les hommes, dans la vie active. Le bon comportement de l'homme moral consiste à gagner honnêtement sa vie selon les limites posées par Dieu en fonction des cinq critères d'évaluation des actes, et non pas à céder aux sirènes de la pensée magique et de la chasse aux trésors qui sont des signes d'impuissance (autrement dit d'incapacité à savoir) et de paresse. L'homme moral est capable de savoir ce qui est bon pour lui et il a le courage nécessaire d'agir pour l'obtenir sans se comporter comme « celui qui abandonne son travail dans l'espoir de trouver un trésor enfoui[717] ».

Notre auteur combat vigoureusement la pensée magique. Tel est même l'essence de son message dans le chapitre présent dans ses deux ouvrages où se trouve le signe autographe de la paternité du *Livre de la Guérison*. Les soufis, selon lui, pour la plupart et au vu de la rareté des vrais maîtres qui ont existé à une époque aujourd'hui révolue, se livrent à des pratiques qui relèvent de la pensée magique, encore moins sincères que l'usage que font les philosophes de la pensée rationnelle ou les utilisateurs de talismans des lois qui gouvernent l'univers. C'est à une manifestation de la pensée magique qu'il assimile certaines pratiques bigotes qui relèvent de la déclaration verbale, relevant de la répétition des mots comme des formules magiques – ce à quoi il assimile la pratique des litanies des soufis non sincères. L'anti-pensée magique consiste à voir dans la

717 *Iḥyâ'*, *ibid*., p. 792

répétition non pas une magie, mais l'affirmation réitérée de l'unicité – **dans une forme paradoxale de la répétition où ce qui est répété ne l'est pas vraiment puisque c'est à chaque fois l'unicité qui se trouve réaffirmée, renforcée, perfectionnée** (comme nous le verrons au chapitre suivant). L'ouvrage au titre évocateur *Magies de la répétition* analyse ainsi le fonctionnement des litanies[718] :

> « La litanie excède constitutivement la fonction informative, elle permet de graver un ou des actes, souvent implicites, mais dont la force illocutoire est incontournable, proportionnelle aux répétitions. C'est « la partie différenciée de chaque énoncé » qui « concentre […] sur elle toute l'information » (Noailly et Richard 2014, p. 273) : **lorsque cette partie différenciée disparaît, il ne reste plus que la fonction mémorielle et pragmatique** ».

Ce que disent aujourd'hui nos linguistes sur le pouvoir de la litanie lorsque dans les mots du discours, « la partie différenciée disparaît » et qu'alors « **il ne reste plus que la fonction mémorielle et pragmatique** », notre auteur le décrit en ces termes[719] :

> Le maître indique au novice la formule de litanie dont il doit occuper son cœur et sa langue. Le novice s'assoie et commence la répétition. Par exemple, il peut s'agir d'un seul mot : « Dieu, Dieu, Dieu… ! » Ou plusieurs : « Il n'y a de Dieu que Dieu, Il n'y a de Dieu que Dieu… ! » Le novice persévère dans sa répétition jusqu'à ce que sa langue arrête de bouger et **qu'il ne subsiste en lui que la représentation mentale des mouvements**. Puis encore, jusqu'à ce que disparaisse aussi toute représentation mentale des mouvements de la langue et qu'il ne reste dans le cœur **que l'image des mots de la litanie**. Enfin, le novice poursuit jusqu'à ce que l'image des mots s'efface et que seul leur sens continue d'exister, attaché au cœur et bien présent, **au point qu'il se vide de tout autre chose hormis Dieu.**

Ce à quoi Ibn Khaldûn appelle pour « guérir » de telles pratiques consiste à revenir à soi, à réveiller sa conscience et surtout son attention, à devenir attentif à ce que l'on fait, à ce que l'on dit et à ce que l'on pense, dans l'intention et dans le geste, en chaque acte. Sa morale est une morale active du bon comportement, illustrée par le trait essentiel qui la caractérise : faire des actes le couple (intentions, gestes) où l'intention se trouve passée à l'acte, par le geste, *en s'en servant* en permanence dans une forme de *réitération permanente qui la renforce et la perfectionne un peu plus à chaque fois,* pour acquérir les dispositions permanentes susceptibles d'ouvrir à l'âme les portes du salut. C'est en se retroussant les manches sans relâche, sans paresse ni procrastination, pour travailler à gagner sa vie, ici-bas comme dans l'au-delà, que l'homme se met sur la voie royale de la *charia*, « seule voie du bonheur » ici-bas comme dans l'au-delà. Ce qu'invite à « faire

---

718 Nous soulignons.

719 [17b] Nous soulignons.

bouger » le *Livre de la Guérison*, sont les affaires qui relèvent de l'intériorité de l'homme en tant que sujet (*nafs*), vicaire de Dieu, être unique, seul responsable de ses actes devant Dieu, en travaillant à élargir son intériorité et à mieux maitriser sa conscience morale, pour la rendre plus attentive aux intentions qui président aux actes.

Ce message est d'une d'étonnante modernité, sur le principe de l'élargissement de l'intériorité et de l'unicité de chaque individu, si l'on compare, par exemple, à certains discours de la pensée positive sur cette « fantastique source d'énergie psychique qu'est notre attention »[720]. En effet, c'est dans l'énergie débloquée par le travail de l'effort sur soi portant sur le degré d'attention de la conscience morale sur la nature de l'accord en chaque acte, entre l'intention et les gestes, que s'accomplit, en profondeur, la modification du comportement par les « dispositions permanentes » de l'âme, qui sont des dispositions morales, et non pas des états mystiques. L'énergie débloquée n'est pas provoquée par la répétition de litanies qui permettent au mystique soufi d'enter en transes, mais par la réaffirmation de l'engagement de bonne moralité, sans cesse *réitéré*, en chaque acte. C'est en se comportant de la sorte que l'homme soucieux d'agir selon les règles de sagesse de la loi morale a des chances de gagner le salut – et non pas en s'efforçant de mener une quête mystique dans la plupart des cas perdue d'avance, car les « états mystiques » ont peu de chances de se voir couronnés de succès.

III – 2. 2 : L'indicible unicité de Dieu

Nous arrivons à la fin de notre commentaire, forcément incomplet, plusieurs fois réécrit pour finalement nous raisonner : nous ne pouvons tout dire. D'autant que de nouvelles idées arrivent chaque jour – ou plus exactement, de nouveaux éclairages sur les idées que nous développons, comme par exemple des ouvrages dont nous découvrons l'existence[721] et qui nous incitent à de nouveaux développements. Nous arrivons à la réflexion sur l'unicité, qui démarre comme, souvent chez Ibn Khaldûn, par une métaphore.

A) La comparaison des charbons ardents

À QUOI EST COMPARÉE L'ARDEUR DES CHARBONS ARDENTS ?

Familier des métaphores, Ibn Khaldûn en utilise une particulièrement intéressante pour illustrer l'une des notions qui va nous occuper dans cette dernière sous-partie : la

720 *Vivre, op. cit.* p. 13.

721 Dont *Magies de la répétition* dont nous dirons quelques mots cf. *supra*.

sincérité dans la reconnaissance de l'unicité – dont nous allons montrer qu'il s'agit, dans l'esprit de l'auteur, d'abord de l'unicité de l'homme en tant que sujet (*nafs*) mais qui, dans la démarche de mise en perspective de toutes les affaires humaines avec l'au-delà qui est la sienne, ne se conçoit pas sans la reconnaissance sincère de l'unicité divine (*ikhlâṣ*)

La sincérité dans la reconnaissance de l'unicité divine s'appelle en arabe *ikhlâṣ* illustrée dans ce Traité par une comparaison : la comparaison des charbons ardents. Celle-ci a été mal comprise. Pour bien comprendre où se situe le contresens, comparons les deux traductions. Voici d'abord *La Voie et la Loi* (nous soulignons l'insert ajouté)[722] :

> Ceux qui se souciaient des choses intéressant les cœurs (*arbâb al-qulûb*) reçurent alors le nom d'ascètes, d'adorateurs, de chercheurs de la vie future. Ils se séparaient de tout pour être à Dieu, tenant fermement en mains **[les exigences de]** leur religion, « à la manière de celui qui tient des charbons ardents », ainsi qu'on le rapporte [dans le *hadith*].

Et le même passage dans le *Livre de la Guérison* (sans insert de notre part)[723] :

> Se sont alors raréfiées les personnes qui se souciaient de leur intériorité et des soins à lui apporter. On les appela « ascètes », « serviteurs de Dieu », « quêteurs de l'Au-delà ». Ils plaçaient Dieu au cœur de leurs préoccupations. Comme le rapporte une tradition : ils tenaient leur religion « comme on tient des charbons ardents ».

Le traducteur de *La Voie et la Loi* s'est cru en droit de rajouter [les exigences de] en ce entendu, selon lui : [les exigences de] leur religion. Effectivement, la comparaison est elliptique et comme cela arrive parfois, il manque l'un des termes de la comparaison, qui est implicite dans le texte. **Le texte nu est bien celui que nous traduisons « ils tenaient leur religion comme on tient des charbons ardents ».** Si nous extrapolons les deux comparaisons, pour réintroduire l'élément manquant dans la comparaison, voici ce que devient celle de *La Voie et la Loi* : « tenant fermement en mains [les exigences de] leur religion, à la manière de celui qui tient *[ce qui permet de porter]* des charbons ardents ».

En effet, les charbons ardents ne se portent pas à mains nues, au risque de se brûler. Il faut pour cela un récipient et / ou un outil adapté. De même, l'ardeur religieuse doit se canaliser fermement dans une certaine direction.

Et selon notre interprétation : « ils tenaient *[à l'intériorité de]* leur religion, comme on tient *[ce qui permet de porter]* des charbons ardents. »

Le second terme de la comparaison est : « charbons ardents » mis en face de « leur religion ». **La religion est comparée à des charbons ardents.** Cela est bien identifié par

---

722 *Ibid*. p. 111

723 [4b]

René Pérez car cela figure de façon explicite dans le texte. Pour autant, celui-ci sent bien qu'il manque quelque chose – et il a raison, puisque cette comparaison est elliptique, ce qui ouvre droit à plusieurs interprétations. Il se permet de donner la sienne, qui n'est pas la bonne. Sans pouvoir assurer que la nôtre l'est, nous laissons le texte nu.

Il manque dans la comparaison l'élément qui dans la religion est comparé à l'ardeur des charbons ardents. Qu'est-ce qui, plus spécifiquement dans la religion, est comparé à **l'ardeur** des charbons ardents : est-ce [ses exigences] comme se permet de l'insérer le traducteur de *La Voie et la Loi*, ou autre chose plus spécifiquement dans la religion ? Nous avons laissé le texte nu, car nous ne pouvons affirmer que notre interprétation est la bonne, même si le reste du texte nous le laisse supposer.

En revanche, nous pouvons affirmer que **l'interprétation du traducteur de *La Voie et la Loi* n'est pas la bonne, en raison de deux erreurs,** deux contresens sur le texte : le premier concerne le sens du terme *bâṭin*, qui n'est pas identifié comme désignant « l'intériorité » alors que c'est bien le cas[724] :

> Le plus grand nombre s'est concentré sur la conformité physique des actes et sur le bon accomplissement des cérémonies religieuses, **sans considération pour l'intériorité (*bâṭin*) ni pour sa bonne tenue**.

Le second contresens tient à la signification du verbe *qaṭa*' employé ici à la forme VII et avec la préposition *ilâ* . Sa signification n'est pas forcément que ces personnes « se coupaient de tout » pour renoncer au monde au sens des mystiques des confréries soufies (interprétation de René Pérez). Nous voyons selon le contexte de ce Traité où ces personnes vont porter le nom de soufis au sens premier du terme, synonyme de loi morale, le sens de « placer au cœur de ses préoccupations » en se « coupant de tout » ce qui va en sens contraire de ces préoccupations, autrement dit : ces personnes « concentraient toute leur attention » sur Dieu et sur la religion non pas, selon nous, au sens mystique, mais au sens de l'*iḥsân*[725] l'excellence du comportement de ceux qui mettent en perspective l'ensemble de leurs actes avec l'au-delà, dans l'intention de gagner le salut « sans aucune pointe d'inattention »[726] ; elles ne se consacraient qu'à leur religion dans le sens de l'*ikhlâṣ* (le monothéisme pur)[727] et de l'expression coranique récurrente *mukhliṣîn lahu al-dîn*[728]. Cette expression désigne l'ardeur à se consacrer à Dieu, par exemple pour les personnes à qui un problème arrive, ou qui se trouvent dans une situation qui les effrayent et qui

724 [4b] Nous soulignons et ajoutons la translittération (*bâṭin*)

725 Selon la définition de l'*iḥsân* donnée par l'auteur dans ce Traité

726 *Ibid*. (note préc.)

727 *Coran* (**112**, 1-4)

728 Voir les deux notes suivantes reprenant les versets où l'expression figure.

soudain se tournent vers Dieu et se rappellent à Lui avec ferveur[729], ou encore de façon générale, celles qui vouent à Dieu un culte exclusif et pur[730] conforme au monothéisme, au culte du Dieu unique, sans association. Ce qui est mis en comparaison de l'ardeur des charbons ardents est l'ardeur de se consacrer à Dieu « en Le mettant au centre de ses préoccupations » mais cette ardeur n'est pas forcément celle des mystiques comme le suppose René Pérez – au contraire, tout laisse à penser qu'il s'agit de ceux qui se consacrent à leur religion dans la ferveur envers le monothéisme pur (*ikhlâṣ*), ceux qui sont désignés dans le *Coran* par *mukhliṣîn lahu al-dîn*, qui signifie « se rappeler à Dieu avec ferveur » ou « vouer à Dieu un culte exclusif et pur », établissant ainsi le parallèle entre un genre de ferveur (dont nous allons voir qu'il s'agit d'une ferveur morale) et le monothéisme (donc l'unicité).

Ce comportement n'est pas un celui des mystiques, selon l'interprétation qu'en donne Ibn Khaldûn – au contraire, ce Traité assimile le comportement des mystiques soufis à une forme de monachisme dont, toujours selon l'interprétation qu'en donne l'auteur, le *Coran* évoque les erreurs par rapport à ceux qui « ne l'ont pas respecté comme il se devait ».

La ferveur envers le monothéisme pur (*ikhlâṣ*), est comparée à l'ardeur des chabons ardents pour signifier que la bonne façon de s'en saisir est le comportement de ceux qui sont désignés dans le *Coran* par *mukhliṣîn lahu al-dîn*, qui signifie « se rappeler à Dieu avec ferveur » ou « vouer à Dieu un culte exclusif et pur », non pas au sens de la vie contemplative mystique, mais du soin à apporter à l'intériorité, au sens moral.

La métaphore des charbons ardents ne renvoie pas à l'attitude de ceux « qui se coupent de tout » (Pérez) comme le font les mystiques qui se coupent du monde mais à **un autre genre de sectionnement, le sectionnement moral de ceux qui « se coupent de toute autre préoccupation » que Dieu pour conduire leur vie intérieure**, **selon les règles de la loi morale divine** en respectant l'engagement de bonne moralité du pacte de l'*amâna* en chaque acte. Ils « sectionnent » tout ce qui les ferait dévier de ce pacte, comme le dit par ailleurs le *Livre de la Guérison* de ce genre de « sectionnement »[731] :

> La thérapie agit au for interne, en redressant les dispositions déviantes et en identifiant **les liens qu'elles ont tissé dans l'intériorité**. Les liens tissés au for interne par les dispositions déviantes sont aussi **importants à sectionner** que ceux qui sont visibles au niveau des formes extérieures

729 *Coran* (**7**, 29) (**10**, 22) (**29**, 65) (**31**, 32)…

730 *Coran* (**40**, 14) (**98**, 5)…

731 [15b] Nous soulignons.

La comparaison entre les charbons ardents porte sur le qualificatif « ardent » qui désigne ce genre de charbons et renvoie à leur « ardeur » au sens de leur incandescence. Selon ce que nous comprenons du message de ce Traité, le sens n'est pas de « se couper de tout » pour s'isoler dans les confréries soufies pour « ne pas laisser échapper la moindre parcelle »[732] des « exigences de leurs religion » de « celui qui manipule des charbons ardents, qui a bien soin de ne pas en laisser échapper **la moindre parcelle** »[733]. Ce n'est pas « la moindre parcelle » des charbons ardents qui est l'élément implicite de la comparaison, incitant à se retirer du monde, mais leur « **ardeur** », qui incite à agir de façon intensément morale, en étant sincère dans sa ferveur envers Dieu dans le respect du pacte de l'*amâna*. Ce n'est pas [aux exigences de] leur religion que tenaient ces gens (qui allaient porter le nom de soufis au sens premier du mot soufisme), mais à [l'intériorité] leur religion, à l'essence de leur religion en toute sa pureté – en ce considéré l'intériorité et les soins à lui consacrer selon la loi morale de la *charia*. L'image des charbons ardents dans ce Traité illustre le soin porté à l'intériorité qui permet de circonscrire l'ardeur de la foi et d'en porter la charge ardente comme l'on se saisit de charbons ardents de la manière adaptée pour ne pas qu'ils brûlent les doigts.

L'idée de ce passage renvoie à ce que développe l'auteur sur l'excellence du comportement de l'homme vertueux qui cherche à gagner le salut. Pour cela, **il privilégie l'intériorité et les soins à lui consacrer** par un questionnement perpétuel sur lui-même et une attention renforcée sur la nature de ses intentions, en chaque acte selon le « pacte » (*ittifâq*) qu'elles nouent avec le geste dans la perspective constante du salut de l'âme lors de la rencontre avec Dieu dans l'au-delà au jour du Jugement dernier – **le Jour de la Rétribution nommé *al-dîn* littéralement « Jour de la Religion » dans le *Coran***[734].

Le Jour de la Rétribution

L'image des charbons ardents illustre la difficulté qu'éprouve la grande masse des gens à se consacrer à l'intériorité en menant le combat dans l'âme, au détriment des formes extérieures. C'est ainsi que se comprend le fait de « placer Dieu au centre de leurs préoccupations ». Il ne s'agit pas de faire de Dieu le sujet unique de leurs préoccupations en se coupant du monde dans une forme de monachisme que critique notre auteur ce à quoi renvoie implicitement la traduction « [aux exigences de] leur religion » dans *La Voie et la Loi*. Cette formulation pourrait, en outre, laisser penser à une obéissance passive aux dispositions du culte – autrement dit aux formes extérieures, ce qui est un contresens ! La

732 *La Voie et la Loi*., p. 264 note 19

733 *Ibid*.

734 Sourate 1 et Sourate 95

religion n'est pas prise au sens de ses exigences auxquelles le croyant se soumet par les gestes du culte – mais au sens de son objectif, le Jour de la Rétribution (qui se dit en arabe du même terme que « religion » *dîn*). « Tenir la religion comme on tient des charbons ardents » se comprend donc aussi au sens de croire fermement au Jour Dernier et à la justice divine. Ce dont il s'agit est l'intériorité et les soins à lui apporter – et ce, dans le cadre du monothéisme pur et du culte exclusif du Dieu Unique avec la conviction profonde qu'en dépit de tous ses efforts, l'homme ne peut se suffire à lui-même[735]. La métaphore prend l'image des charbons ardents qui ne peuvent se saisir à mains nues. De même, l'ardeur envers la religion doit se canaliser et se diriger dans une direction bien spécifique, qui n'est pas de consacrer ses efforts au respect des formes extérieures, ni de se couper du monde pour n'être qu'à Dieu – mais d'agir au quotidien selon la loi morale de la *charia*. C'est l'intériorité et les soins à lui accorder qui permettent de prendre en mains l'ardeur de la religion, de même que les pinces ou un récipient adapté permettent de porter les charbons ardents – selon le sens que nous achevons de donner à cette comparaison.

LA TRADITION ANNONCIATRICE DU SOUFISME ?

L'image des charbons ardents est extraite par Ibn Khaldûn d'une tradition au grade « bon »[736] dont le début diffère dans la version canonique. La version canonique de la tradition des charbons ardents vise la patience ou l'endurance (*ṣabr*) envers la religion[737] : « Il viendra un temps où s'accrocher avec endurance à sa religion sera comme tenir des charbons ardents » dit en substance cette tradition, diversement interprétée. Certains, de nos jours, voient là un signe de la fin des temps, où les bons musulmans seront de plus en plus rares, et d'autres, un avertissement pour les musulmans contraints d'émigrer en pays non-musulmans de s'accrocher à leur religion…

La tendance semble plutôt de penser que le temps annoncé dans cette tradition n'est pas encore venu, et qu'il s'agit là d'une annonce qui ne s'est pas encore réalisée – oubliant que le Prophète a tenu ces propos de son vivant, soit à la fin du septième siècle de notre ère ! Le temps en question peut donc désigner n'importe quel temps à partir du début du huitième siècle – notre auteur vivant, quant à lui, rappelons-le, à la fin quatorzième siècle, soit sept siècles après l'annonce de ce temps à venir.

Mais les gens ont tendance à voir midi à leur porte et à penser que tout les concerne. Entendre « un temps viendra » leur laisse supposer que ce temps n'est pas encore venu, parce qu'ils placent le curseur du temps à partir de leur propre personne. Du vivant

---

735 *Coran* (**96**, 7)

736 Rapportée par Tirmidhi ref. 2260.

737 (" يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ الصَّابِرُ فِيهِمْ عَلَى دِينِهِ كَالْقَابِضِ عَلَى الْجَمْرِ ")

de notre auteur, sûrement devait-il en être de même. Un certain nombre de oulémas de l'époque de notre auteur pensaient sans doute que le jour annoncé dans cette tradition n'était pas encore venu. Peut-être Ibn Khaldûn tient-il à se démarquer une fois de plus de l'avis de ses contemporains, lui qui se livre par ailleurs à de nombreuses exégèses et interprétations de son cru, aussi bien dans la *Muqaddima* que dans le *Livre de la Guérison* – où, parfois, il cite de tête certaines traditions en les modifiant légèrement pour aller dans le sens des propos qu'il est en train de tenir et qu'elles sont censées illustrer. Nous en avons donné plusieurs exemples ; une de ces modifications personnelles se retrouve à l'identique dans l'*Autobiographie* et dans le *Livre de la Guérison* – ce qui appartient aux signes de la paternité de ce dernier, que nous avons présentés dans ce commentaire. Voici ce qu'il dit dans le paragraphe précédant l'évocation des charbons ardents[738] :

> Les gens ont commencé à se diviser. Leurs rangs se sont dissociés. **Ils ont dévié de la voie royale (*jâdda*) de la droiture (*istiqâma*),** dont ils sont sortis. **Les gens ont négligé l'intériorité de leurs actes, et de ce fait, ils ont cessé de s'y intéresser**. Le plus grand nombre s'est concentré sur la conformité physique des actes et sur le bon accomplissement des cérémonies religieuses, **sans considération pour l'intériorité ni pour sa bonne tenue**. L'activité des juristes s'est limitée à répondre aux besoins d'intérêt général, aux statuts des transactions et aux actes cultuels, selon ce qu'exigeaient leurs fonctions. Ils se bornaient à promulguer des décrets juridiques pour la guidance du peuple. **Se sont alors raréfiées les personnes qui se souciaient de leur intériorité et des soins à lui apporter… (suite suscitée)**

Ainsi, du vivant d'Ibn Khaldûn, la rareté de plus en plus grande, parmi les gens des temps à venir après le temps du Prophète, selon la tradition suscitée, de ceux qui seraient capables de se monter dignes du niveau de patience requis envers la religion, était déjà intervenue. « Il viendra un temps où… » dit la tradition dans sa version canonique. Ce temps était déjà venu !

Même si cela doit déranger nos esprits contemporains qui placent le curseur du temps à notre époque en pensant que la tradition des charbons ardents vise un temps futur, tout laisse croire qu'Ibn Khaldûn, en adaptant le texte de la version canonique de cette tradition, l'interprète comme l'annonce de la tombée en désuétude de la loi morale et sa récupération par « les rares personnes qui se souciant encore de leur intériorité et des soins à lui apporter », autrement dit comme l'annonce de ce qui s'est appelé « soufisme » à une époque où il était synonyme de « loi morale » et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*).

738 [4b] Nous soulignons.

La modification qui adapte au passé l'image des charbons ardents

Ce Traité ne cite plus le début de la tradition sur : « un temps viendra où les gens… », il ne parle plus au futur, mais au passé : « ce gens **se sont appelés**… » et **n'évoque plus de temps à venir** ; il raconte au passé les évènements survenus au temps où le soufisme est apparu : **« ils *tenaient* leur religion… » ; le verbe est au passé, alors que dans la tradition le verbe est au futur : « *sera* comme tenir… »** Dans ce Traité, l'image des charbons ardents s'applique **non pas aux gens des temps à venir, mais à ceux des temps passés**, aux débuts du soufisme. Il s'agit des premiers soufis apparus deux siècles après la mort du Prophète et non des gens qui vivront plusieurs siècles après (voire même longtemps après notre époque contemporaine).

La façon dont Ibn Khaldûn modifie la tradition sur les charbons ardents laisse supposer qu'il lui donne comme interprétation **l'annonce de la tombée en désuétude de la partie de la *charia* « la plus importante » sur les règles de la loi morale** qui régissent l'intériorité des actes, et sa récupération par les rares personnes qui se souciaient encore de leur intériorité et qui se sont appelé « soufis », au sens premier du mot soufisme.

Selon nous, Ibn Khaldûn fait de la tradition sur les charbons ardents la tradition annonciatrice du soufisme au sens moral, synonyme de la loi morale de la *charia*. Autrement dit, Ibn Khaldûn fonde le soufisme au sens moral non pas sur les traditions auxquelles les soufis de la levée du voile ont donné ensuite un sens ésotérique (comme la tradition dont Ibn Khaldûn conteste l'authenticité dans ce Traité, sur le soi-disant « trésor caché » à découvrir), mais sur une tradition qui met en avant le soin à apporter à l'intériorité : la tradition sur les charbons ardents. D'où l'importance de bien comprendre (et bien traduire) les termes qui dans ce Traité accompagnent la citation de cette tradition revisitée au passé – car un traducteur trop enclin à plaquer ses propres convictions mystiques pourrait lui donner une connotation mystique ! C'est ce que fait René Pérez quand il traduit « se couper du monde » au lieu de « se consacrer exclusivement à Dieu ».

Se consacrer exclusivement à Dieu

Le piège qui attend le traducteur confronté à un texte sujet à interprétations multiples, consiste à vouloir orienter sa traduction selon le sens qu'il lui attribue – un piège dans lequel le traducteur de *La Voie et la Loi* est tombé, en ajoutant l'insert forgé [les exigences de] leur religion alors que selon nous il s'agit de [l'intériorité de] leur religion, en ce désigné l'intériorité et les soins à lui apporter, ainsi que nous venons de le voir. De plus, le sens du verbe « se séparer de tout » a été comprise au sens de l'attitude des soufis mystiques coupés du monde, au lieu de **« se séparer de tout ce qui n'est pas Dieu », autrement dit : se consacrer exclusivement à Dieu »** qui laisse ouverte l'interprétation

sur l'intériorité et l'intention, qui selon nous **renvoie à l'*iḥsân* et à l'*ikhlâṣ***, autrement dit au culte du Dieu unique et à l'excellence du comportement qui doit être l'objectif de tout homme moral, ainsi que nous l'avons vu également.

Car « se consacrer exclusivement à Dieu » ne sous-entend pas forcément « se couper du monde » pour n'être qu'à Dieu en menant la vie contemplative des mystiques soufis ! « Se consacrer exclusivement à Dieu » dans le contexte de ce Traité signifie se consacrer exclusivement à l'adoration de l'Unique Dieu, dans la vie active, en chacun de ses actes, en faisant de chaque acte un acte d'adoration de Dieu par la réitération de l'engagement de bonne moralité conforme au pacte de l'*amâna*, dans les soins à apporter à l'intériorité, aux intentions et à leur accord (*ittifâq*) avec les gestes, dans leur alignement sur cet objectif.

Quoi qu'il en soit, la traduction d'un texte qui ouvre à interprétations multiples se doit de laisser ouvertes ces interprétations, sans orienter la traduction vers celle qui semble la plus probable au traducteur – comme cela est le cas de la comparaison des charbons ardents, qui nous évoque le cas d'une métaphore de la *Bible* qui ouvre elle aussi à interprétations multiples et qui prend elle aussi l'image des charbons ardents[739]. Sans sortir de notre sujet, nous remarquerons qu'au sens large, ces deux métaphores portent sur la nature de l'effort à mener, lequel ne s'applique pas aux formes extérieures des actes, et ne vise pas, non plus, explicitement, les exigences mystiques de la vie recluse en confréries coupées du monde – mais porte de façon générale sur l'effort sur soi qui attend tout individu soucieux de sa vertu en menant le combat intérieur pour la perfectionner selon ce que Dieu a prescrit, un effort à mener par toute personne qui voue à Dieu un culte exclusif dans la perspective de gagner le salut dans l'au-delà.

Ce culte exclusif **du** Dieu unique reçoit l'exclusivité de l'ardeur de la foi de ses créatures, en tant que leur seul et unique Créateur – autrement dit au sens de l'unicité.

---

[739] Il s'agit de l'expression « amasser des charbons ardents sur la tête » (Rom 12.20 : « Mais si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire ; car en agissant ainsi, ce sont des charbons ardents que tu amasseras sur sa tête » trad. Louis Segond 1910). Selon les informations que nous avons et qui ne se prétendent pas exhaustives, la métaphore « a donné lieu aux interprétions les plus fantaisistes », dont : « rougir de honte » en ressentant de la honte de ne pas être à la hauteur de l'attitude appropriée selon ce que Dieu en attend, ou « témoigner de la bonté » envers celui à qui on redonne « la possibilité de vivre comme avec un foyer où le feu est entretenu », ou encore elle « correspondrait à un châtiment réservé aux malfaiteurs » dans le sens où il ne faudrait pas vouloir se venger et laisser la sanction de l'injustice à Dieu ; ou encore « l'image des charbons ardents peut aussi renvoyer à un acte de repentance. Si tet était le cas, l'idée serait la suivante : fais du bien à celui qui te fait du mal, ainsi tu l'amèneras à changer d'attitude ». Elle pourrait aussi renvoyer selon certains à une façon de vivre au temps où les gens se chauffaient et cuisinaient avec des moyens de chauffe alimentés par des charbons ardents. Ceux qui étaient prévoyants et qui en avaient en excédent, pouvaient par bonté en donner à leur voisin qui en était démuni et « qui passait sous leur fenêtre avec un récipient sur la tête dans lequel leurs voisins prévoyants déposaient leurs charbons ardents en excédent », lui permettant ainsi de se chauffer et de cuisiner.

Le lien entre l'intériorité et l'unicité, illustré par l'image des charbons ardents

La comparaison de la façon de « tenir les charbons ardents » avec la façon de « tenir leur religion » par ceux qui se préoccupent des soins à apporter à leur intériorité et qui vouent à Dieu un culte pur, met en avant deux éléments selon nous implicites dans la comparaison : l'intériorité (et les soins à lui apporter) et la pureté du culte au Dieu unique (dans la conviction de l'unicité divine à la base du monothéisme). Les soins à porter à l'intériorité et la foi en l'unicité de Dieu sont liés dans la façon de « tenir la religion » comme « on tient des charbons ardents ». La comparaison avec l'ardeur des charbons ardents peut prendre plus sens : l'ardeur de la foi, la ferveur de se consacrer à Dieu… ou signifier que seuls sont aptes à nous préparer à l'au-delà et aux enjeux brûlants du jugement dernier les soins à porter à l'intériorité et la foi sincère en l'unicité de Dieu. Les deux sont liés comme dans l'expression coranique récurrente « ceux qui ont la foi et qui accomplissent de bonnes œuvres »[740]. L'un ne va pas sans l'autre, dans l'obtention du salut et leur conjonction est ce qui permet de prendre en mains les enjeux de la religion quant au bonheur ou au malheur éternels.

L'effort sur soi au for interne ne repose sur rien s'il lui manque l'ardeur de celui qui voue à Dieu un culte exclusif sans que rien ne l'en détourne, en toutes circonstances dans la conviction de *l'ikhlâṣ* (le monothéisme pur) et selon l'expression coranique récurrente *mukhliṣîn lahu al-dîn*. La façon de saisir la portée du devoir moral fondé en Dieu à travers Son unicité, dont l'ardeur anime la nature humaine, illustrée dans ce Traité par la comparaison avec les charbons ardents qui signifie que nul ne peut se saisir de son devoir moral s'il ne saisit ce qui alimente l'ardeur de son cœur dans sa conviction profonde et sincère en l'unicité de Dieu, qui le conduit à prendre les dispositions nécessaires pour mener sa vie.

De même, nul ne peut se saisir de charbons ardents s'il ne prend pas les dispositions qui conviennent par rapport à leur ardeur qui désigne dans ce cas leur incandescence qui brûle les mains de ceux qui les portent sans outils ou protections adaptés. L'unicité de Dieu dans le monothéisme pur se traduit par la soumission à Dieu au sens de l'ardeur à se consacrer à Lui non pas au niveau du geste ni des formes extérieures ni « des exigences » de forme qui ne seraient que des « exigences » auxquelles on se plierait sans réfléchir, mais dans la sincérité de l'intention et de la ferveur du *muḥsîn* qui se traduit par le bon comportement et la bonne moralité où *iḥsân* est synonyme de *tahdhîb* et où chaque geste accompli avec la bonne intention est une adoration de Dieu. Chaque acte du bon comportement et de la bonne moralité, qui respecte la loi morale, est un acte d'adoration de

[740] Par exemple : *Coran* (**6**, 158)

Dieu qui, en même temps, traduit sa soumission au monothéisme pur caractérisé par l'unicité de Dieu.

En chaque acte, l'homme moral qui honore l'engagement de bonne moralité, réitère sa ferveur en l'unicité, d'abord en sa propre unicité qui le rend moralement responsable de ses actes et ensuite en l'unicité de Dieu (*ikhlâṣ*) qui lui a confié l'*amâna*, la charge morale que notre auteur appelle « le bienfait divin » qu'il assimile à l'âme jugée par la justice divine au Jour Dernier.

C'est l'*amâna*, ou son âme, que l'homme doit restituer à Dieu quand il sera jugé au terme de son vicariat au jour Dernier, Jour de la Rétribution (*al-dîn*).

La comparaison des charbons ardents illustre la ferveur de celui qui se consacre sincèrement et exclusivement à Dieu l'Unique (*mukhliṣîn lahu al-dîn*).

« SE TENIR CONSTAMMENT SUR LE QUI-VIVE, DE PEUR D'ENFREINDRE LES LIMITES »

Dans le *Livre de la Guérison*, Ibn Khaldûn dit que « la façon d'obtenir le salut consiste à **se tenir constamment sur le qui-vive, de peur d'enfreindre les limites** de [la loi] Dieu, pour ne pas risquer de s'exposer à Son châtiment »[741].

Cette façon de rester constamment sur le qui-vive n'est pas incompatible avec l'effet de répétition recherché dans l'obtention du salut (à la station de la foi *imân* du combat dans l'âme) et de la droiture, qui en est le prolongement (à la station de l'excellence du comportement *iḥsân*).

En effet, voici ce que dit Ibn Khaldûn[742] :

> Si le fait d'agir conformément au devoir moral de droiture semble, au premier abord, une responsabilité difficile, et une tâche terriblement ardue, néanmoins, **par effet de répétition**, il en émane certaines dispositions en l'âme, sous forme de « traces ». **À force de réitération et de persévérance**, les dispositions de l'âme finissent par former un trait de personnalité profondément ancré en elle, comme s'il s'agissait de l'une de ses dispositions natives.

La difficulté de l'effort sur soi du combat dans l'âme consiste précisément dans la façon d'obtenir les fruits de l'effet de répétition tout en restant constamment sur le qui-vive.

C'est cette difficulté que vient illustrer la métaphore des charbons ardents – une difficulté inhérente à la compréhension de la façon de « porter » la charge morale, qui est l'essence du devoir moral de droiture.

---

741 [14b]

742 *Ibid*. Nous soulignons.

Ce Traité explique les tenants et les aboutissants de l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes dans la façon de porter la charge morale qu'il voit remonter au pacte originel de l'*amâna*. Ibn Khaldûn va aussi loin qu'il le peut dans la compréhension de ce « port » et de cette « charge » dont il dit que l'on ne pourra au mieux les approcher que par « le figuré de proximité », s'inscrivant en cela dans le verset et la tradition, où de l'âme, les hommes sont voués à n'avoir que « peu de science ». Car c'est bien de l'âme dont il s'agit, ou plus exactement de « l'appareil de l'âme », qu'Ibn Khaldûn appelle le « bienfait divin » (*laṭîfa rabbâniyya*) en assimilant l'appareil et la fonction. Pour porter la charge morale, l'*amâna*, l'homme a été doté de l'âme, le bienfait divin. L'âme, l'*amâna* et la charge morale ne font qu'un et se nomment : « bienfait divin ».

C'est donc l'âme, ou l'*amâna*, ou encore la charge morale, que vient illustrer la comparaison des charbons ardents : **le port de la charge morale (*amâna*) est comme tenir des charbons ardents.** C'est pour cela que les cieux et la terre en ont été effrayés[743]. L'homme, lui, cet inconscient, ce « malheureux », s'en est chargé. Il a accepté d'en porter la charge, inconscient des risques qu'il prenait. Et dans Sa grâce, Dieu lui a accordé l'un de Ses bienfaits : l'appareil de l'âme, le « bienfait divin », pour lui permettre d'en assumer la charge. La comparaison des charbons ardents illustre à la fois ce qu'il faut porter (la charge morale, l'*amâna*) et la façon de porter cette charge (en restant concentré, et constamment sur le qui-vive, l'âme aux aguets). L'appareil de l'âme, le « bienfait divin », et les quatre « organes » qui le composent (l'esprit *rûḥ*, le cœur *qalb*, l'intellect '*aql*, et le « soi », l'unicité de l'être, *nafs*), permettent à l'homme d'assurer le port de la charge morale de l'*amâna* comme on tient des charbons ardents. Porter en permanence des charbons ardents exige de rester éveillé et concentré dans l'effort, sans relâche, en réitérant l'attention comme au premier instant.

Si la tradition sur les charbons ardents nous intéresse tellement, c'est parce qu'elle illustre à merveille, pouvons-nous dire, le contresens sur la nature de la ferveur à laquelle enjoint la loi divine selon l'interprétation qu'en donne ce Traité : la ferveur morale de la concentration dans l'effort moral *vs* la ferveur mystique des litanies pour entrer en transes.

B) Ferveur morale *vs* ferveur mystique

Si le traducteur de *La Voie et la Loi* vient à donner à la tradition sur les charbons ardents une interprétation mystique, c'est d'abord parce qu'il s'agit d'une métaphore et que toute métaphore appelle à de multiples interprétations. C'est le propre des métaphores.

743 *Coran* (**33**, 72)

Mais ce que cette métaphore a de particulier, selon nous, est qu'elle incarne les deux voies royales qu'il est possible d'emprunter, pour celui qui souhaite parfaire sa vertu : la voie royale de **la ferveur mystique** de la levée du voile (le soufisme au sens moderne du terme) ou alors, la voie royale de **la ferveur morale** de la loi morale divine et du *Coran* selon ses deux stades, qui correspondent à deux niveaux de ferveur : les stations de la foi et de l'excellence du comportement. La voie royale de la *charia* est le combat de la piété (aussi appelé la station de la foi *imân*) ; elle incarne le devoir moral propre au commun des mortels, où le degré de ferveur morale est moindre car il se glisse parfois des pointes d'inattention, où la conscience morale (*wara*') est distraite, et qui correspondent donc à **une absence de ferveur (*ghafla*).** La voie royale du *Coran* est le combat de la droiture (aussi appelé la station de l'excellence du comportement *iḥsân*) où le degré de concentration morale est à son comble – autrement dit, où le degré de ferveur morale est à son plus haut niveau. C'est ce degré de ferveur qu'arrive à tenir en permanence celui qui tient sa religion comme on tient des charbons ardents – un degré de ferveur que nous voyons correspondre à l'expression arabe qui traduit le comportement de ceux qui en appellent à Dieu dans les situations désespérées et qui l'oublient ensuite quand la tempête est passée[744]. Un degré de ferveur, enfin, qui caractérise la ferveur morale propre à l'âme humaine en charge de l'*amâna* selon le devoir moral qui incombe à l'homme.

Celui qui tient sa religion comme on tient des charbons ardents, dans cette interprétation, n'est pas le mystique, mais l'homme moral.

LA FERVEUR MORALE COMBAT L'OUBLI DE SOI QU'IMPOSE LA FERVEUR MYSTIQUE

La différence entre les deux formes de ferveur se retrouve dans tous les éléments que nous avons discutés. Cette distinction permet de les assembler comme les pièces d'un puzzle autour de la notion de ferveur à se consacrer à Dieu.

Dans l'optique de la ferveur morale à se consacrer à Dieu, la personne qui agit, l'homme moral, agit « pour la Face de Dieu », au sens où son degré de concentration est maximal dans les efforts que fournit la conscience morale (*wara*') dans la réitération permanente de l'accord entre les intentions et les gestes, dans leur alignement sur la Vérité. L'accord parfait de cet alignement sur la Vérité peut aussi se décrire par l'application des **règles de la loi morale divine sans aucune distraction (*ghafla*).** L'optique de la ferveur

---

[744] *mukhliṣîn lahu al-dîn*, qui signifie « se rappeler à Dieu avec ferveur » *Coran* (**10**, 22) (**29**, 65) (**31**, 32)… ou « vouer à Dieu un culte exclusif et pur » Coran (**7**, 29) (**40**, 14) (**98**, 5), établissant ainsi le parallèle entre ferveur morale et unicité. Voir aussi le titre de la Sourate 112. La notion de « tempête » est au sens propre comme au figuré du calme après la tempête des soucis de la vie : « quand un vent impétueux leur vient […] ils invoquent Dieu, purifient pour Lui leur religion [*mukhliṣîn lahu al-dîn*] » *Coran* (*10*, 22) (Ham.) Nous translittérons [*mukhliṣîn lahu al-dîn*] du texte arabe de ce verset (مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ).

morale à se consacrer à Dieu combat l'oubli de Dieu, dont nous avons vu qu'il s'agit d'abord de l'oubli de soi, par la conscience morale (*wara*').

L'oubli de soi est l'oubli de sa propre personne, qui oublie de « regarder en soi-même » (*ghafla*)[745]. Il est combattu par l'introspection morale et le questionnement en soi-même et en société, de façon réitérée, sous le contrôle de la conscience morale (*wara*').

Nous insistons : **le couple oppositionnel (*wara*', *ghafla*)** que forme ce Traité est l'un des traits remarquables de la pensée d'Ibn Khaldûn, et la voie de la « guérison » qu'il indique. **Il faut abandonner le couple (*dikhr*, *ghafla*)** où le *dikhr* est entendu au sens des litanies soufies qui visent l'oubli de soi.

Précisons que ce Traité n'utilise jamais le sens moral du *dikhr* certainement pour éviter toute confusion dans l'esprit de son lecteur. Car le *dikhr* en arabe ne désigne pas que les litanies où un même mot est répété sans relâche jusqu'à entrer en transes. Le *dikhr* désigne aussi « le rappel » des paroles de Dieu, au sens de la répétition des paroles de la sagesse divine et de la loi morale divine. Cette répétition, ce « rappel » ne se fait aucunement, dans ce cas, sur le mode de la litanie. Il ne s'agit pas, non plus, d'une répétition machinale, par la langue, sans implication personnelle de la personne qui écoute ce rappel, sans une implication de la personne (*nafs*) qui mobilise aussi son cœur (*qalb*) et son intellect ('*aql*) – autrement dit un rappel qui ne mobilise pas que la langue[746], mais qui implique l'âme, le bienfait divin, l'appareil de l'âme et ses quatre « organes » qui sont, nous l'avons vu : le cœur (*qalb*), l'intellect ('*aql*), l'esprit (*rûḥ*) et le « soi », l'unicité de l'être (*nafs*). **Loin de bannir le sens moral du rappel (*dikhr*), ce Traité en exprime au contraire toute la ferveur morale, en lui donnant comme synonyme la *wara*'.**

Le sens moral du rappel (*dikhr*) se joue entre les mots que dit la langue et l'implication de l'âme qui entend vraiment ces mots au plus profond d'elle. Le rappel au sens moral représente le plus haut degré de correspondance entre les deux appareils les plus subtils du corps humain. Si l'on parle avec tout son corps, on entend avec toute son âme. C'est la langue qui bouge dans l'énoncé des mots du rappel, et avec elle tout le corps (puisque l'on parle en réalité avec tout son corps) et c'est l'âme qui entend ces mots (car on n'entend vraiment bien qu'avec l'âme, bienfait divin, l'appareil qui mobilise les quatre entités fonctionnelles de la véritable écoute qui modifie en profondeur le comportement). Nous avons vu que cette modification en profondeur ne peut se faire qu'à condition de réitération – autrement dit, dans une forme encore de « rappel ».

---

[745] Interprétation de *Coran* (**59**, 19) par Muḥâsibî dans *Ri'âya* que cite ce Traité en exemple sur la loi morale.

[746] Condamnation de la bigoterie qui sera aussi le reproche de maints penseurs envers les bigots chrétiens.

Le sens moral du « rappel » (*dikhr*) incarne donc ce qu'Ibn Khaldûn appelle *wara*‘ : un « rappel » qui, au contraire des litanies qui visent l'oubli de soi, a pour objectif d'interpeller, d'inciter la conscience morale du sujet à se rappeler à lui-même en se questionnant sur ses actes, et sur ses intentions. Il s'agit **d'un rappel à soi** – une forme de *dikhr* que désigne le terme *wara* ‘ dans le lexique de ce Traité. C'est en se posant des questions sur soi, que le « questionneur » (*sâ'il*) parvient à la « guérison » (*shifâ'*) de ce qui trouble son âme. Ce qui trouble l'âme sont les « maux » de l'âme à « guérir » ; ces « maux » peuvent se décrire comme la distraction dans le niveau de ferveur morale requis **chez l'individu qui ne porte plus sa religion en permanence comme on tient des charbons ardents –** et le remède à ces « maux » serait en quelque sorte la bonne façon d'exprimer et d'entendre les mots du rappel, pour en faire les « mots » de l'âme. Sur un jeu de mots, on pourrait dire que la guérison des maux de l'âme vient dans la façon dont celle-ci entend le rappel, et s'en approprie les mots.

Revenons maintenant à l'autre type de ferveur que la métaphore des charbons ardents illustre.

Dans l'optique de la ferveur mystique, se consacrer à Dieu devient se couper du monde pour se retirer dans des confréries soufies en récitant sans relâche des litanies (*dikhr*) pour éviter toute distraction (*ghafla*) dans la recherche de la levée du voile et de la vision de la Face de Dieu dès ce monde. Si, nous l'avons vu, René Pérez interprète « tenir sa religion comme on tient des charbons ardents » par le fait de **ne pas vouloir en perdre une seule parcelle en se livrant à des litanies qui occupent l'esprit en permanence**, c'est parce qu'il ne parvient pas à voir l'autre optique – comme ceux qui ne voient pas le « C » dans le logo[747]. Il n'est pas le seul, puisque tout le monde fait de ce Traité un « traité mystique d'un genre conventionnel ».

Sa traduction « se couper de tout pour n'être qu'à Dieu » oriente le sens du texte dans la vision de la ferveur mystique des adeptes du soufisme qui se coupent du monde pour ne se consacrer qu'à Dieu dans les monastères parfois de type « fortins » (*ribâṭ*) dont l'Andalous serait la « patrie », selon l'auteur, et l'expression qu'il utilise en introduction, traduite de façon totalement fantaisiste, nous l'avons vu, par « patrie de l'alerte aux frontières » dans *La Voie et la Loi*, que nous retraduisons par « patrie de la retraite spirituelle », ainsi que nous l'avons expliqué en début de commentaire. Peut-être se comprend mieux, enfin, la façon dont nous hérisse l'interprétation des deux termes *jihâd* et *ribâṭ* dans un sens guerrier ! Ce n'est pas leur sens, ici.

747 Cf. *infra*.

Notre traduction « placer Dieu au centre de ses préoccupations » permet de dégager la vision de la ferveur morale de celui qui agit en tout acte « pour la Face de Dieu » parce qu'il applique sincèrement et avec le plus haut degré de concentration morale, les règles de la loi morale divine. Ses intentions et ses gestes ont trouvé le bon « accord » qui correspond au bon « alignement » sur la vérité de la loi de Dieu.

Ibn Khaldûn invite à regarder mieux, à voir plus finement les choses, pour que le « C » se dégage du logo, au point qu'ensuite, on en voit plus que lui. Nous aurons gagné si nous parvenons à dégager la vraie vision de ce Traité au point que certains en viennent à se demander pourquoi on en fait toute une histoire, en la trouvant si banale, si conforme à certains discours moraux qu'elle en devient comme le nez au milieu de la figure, ou comme le « C » du logo, pour ceux qui ne voient plus que lui.

L'ABANDON DE LA FERVEUR MYSTIQUE : L'ABANDON PUR ET SIMPLE DU SOUFISME

Les deux modes de ferveur ne sont pas pareils. Ils ne font pas appel au même genre d'effort. Ils ne peuvent pas se mélanger. C'est pour cela que les Compagnons taisaient les épisodes mystiques (*karamât*) qui survenaient chez eux en plein milieu de leur effort moral ! Ces épisodes leur arrivaient certainement parce que, outre leur fort niveau de conscience morale, ils étaient aussi doués d'une sensibilité mystique (*wijdân*) exacerbée qui, en quelque sorte, leur jouait des tours malgré eux. Mais ce n'est pas elle qu'ils voulaient cultiver. Ce n'est pas à ce genre d'effort qu'appelle la loi morale divine. Ce n'est pas la bonne façon de gagner sa vie (ni en ce monde, par la paix de l'âme qu'apporte le bon comportement, ni dans l'au-delà, par le salut et la paix éternelle). Ce n'est pas la bonne façon de « porter » l'*amâna*, la « charge morale », qui ne l'oublions pas, est assimilée à l'âme. **Ce n'est donc tout bonnement pas la bonne façon d'être à soi, ni au monde**.

C'est pour cela que ce Traité est en réalité un plaidoyer sans pitié contre le soufisme de la levée du voile. Et comme sans la levée du voile, le soufisme « n'est plus rien », **ce Traité est en réalité un plaidoyer sans pitié contre le soufisme,** tout court.

L'appellation « soufisme » est désormais trop connotée mystique. Même si au début, elle était synonyme de « loi morale » (*fiqh al-bâṭin*) ou de « loi de la conscience morale » (*fiqh al-wara'*), elle ne peut plus être employée en ce sens. C'est pour cela que ce Traité met en avant l'appellation « loi morale divine » qui est désormais la seule à employer.

Le soufisme, jusque dans le mot qui le désigne, doit être abandonné.

Le soufisme n'est pas la bonne façon d'être à soi, ni au monde. Ce n'est pas la bonne « voie royale » (*jâdda*) à emprunter dans la course au bonheur (au salut). La voie

royale du salut de l'âme, et donc du bonheur à échéance de la vie future, est la voie de la loi morale divine (*fiqh al-bâṭin*). C'est par elle que le cavalier de l'âme entraine sa monture à la course au salut, selon la métaphore d'Ibn Khaldûn dans ce Traité.

Nous en arrivons à l'ultime leçon de la métaphore des charbons ardents : la métaphore n'est pas le sens ésotérique mais la façon d'utiliser le langage au plus près de ce qu'il est possible de s'exprimer sur les choses de l'indicible.

Pourquoi avoir construit ce Traité sur un chapitre de la *Muqaddima* ?

La métaphore des charbons ardents, emblématique des métaphores utilisées dans ce Traité, invite à revenir à l'une des questions majeures que pose ce Traité à un observateur actuel : **pourquoi avoir recopié un chapitre *in extenso* de la *Muqaddima* dans un autre livre – et surtout, pourquoi lui avoir donné une place de choix dans ce nouveau livre, carrément construit autour de lui ?** Pour quelle raison Ibn Khaldûn s'est-il donné la peine d'écrire un nouveau livre autour de ce chapitre apparu, nous l'avons vu, uniquement dans les versions tardives des manuscrits de la *Muqaddima* – autrement dit à la fin de sa vie ? La position où se situe ce chapitre, nous l'avons vu aussi, est centrale. Nous avons présenté dans la Partie précédente, ce que nous considérons comme le signe autographe de ce Traité[748]. Nous avons montré comment il est possible de considérer qu'à partir de ce chapitre, où il prend la peine d'ajouter l'incise qui en signe la paternité, **Ibn Khaldûn bâtit un ouvrage entier. Pourquoi ? Il est temps d'achever de répondre à cette question.**

Que ce chapitre a-t-il de si particulier ? À première vue, il n'a rien si révolutionnaire que cela. N'est-ce pas nous qui en exagérons la portée ? Et pourtant, comme à son habitude, Ibn Khaldûn nous invite à mieux voir, à observer plus finement les choses. Pour bien comprendre, il faut revenir à la comparaison du texte arabe original de ce chapitre tel qu'il figure dans les deux ouvrages et que nous donnons en annexe[749].

Dans ce qui diffère, dans le texte arabe original de ce chapitre, dans ce Traité, il n'y a pas que l'incise, signe autographe de sa paternité.

La table des quatre séries de lettres, table du « secret des lettres »

En recopiant son chapitre, Ibn Khaldûn (outre l'incise où il s'exprime en rappelant que la levée du voile est au cœur de ses propos), ajoute autre chose d'important : une table des quatre séries de lettres selon les correspondances que les soufis établissent entre ces séries de lettres et les quatre éléments (terre, air, eau, feu). Il aurait suffi du texte pour les

[748] Cf. *infra*.

[749] Cf. annexe 1.

décrire[750]. Or, dans ce livre relativement petit, où chaque mot est compté, Ibn Khaldûn prend la peine d'ajouter une table récapitulative qui ne figure pas dans la *Muqaddima*.

Son but n'est plus seulement informatif, ni à visée scientifique, comme dans la *Muqaddima*. Il veut signifier quelque chose, par cette table – qui évoque les tables des grimoires des magiciens, d'où ils tirent leurs potions et leurs formules magiques.

Ce que signifie la présence de cette table renvoie précisément à l'usage magique qu'en font les soufis qui n'ont pas réussi à atteindre l'extase. **Ils font « comme si » les mystères de l'existence leur avaient été révélés dans leurs transes, alors qu'ils ne font qu'utiliser une vulgaire table, à laquelle ils prêtent des propriétés magiques.**

Ce que condamne ce Traité est la pensée magique. Ce n'est pas la bonne façon de mener sa vie que de croire aux secrets, ou de penser s'en sortir par des pirouettes, au lieu de se retrousser les manches pour se mettre au travail dans la vie réelle. Tout cela est « signe d'impuissance et de paresse » selon la tradition que rapporte ce Traité. **La morale de ce Traité est une morale de l'effort par le travail, dans la vie active.**

Les soufis recherchent les secrets de Dieu et de l'existence cachés dans les lettres – des pratiques qui existent encore de nos jours, dans la vie réelle. Nous en avons eu la preuve dans une situation improbable, au fast-food, en discutant avec une connaissance éloignée que nous avions retrouvée à la caisse. Le caissier était en fait un soufi moderne (ou extrémiste dirait notre auteur) qui passait ses loisirs, avec un cercle d'amis, réunis à lire le *Coran* lettre par lettre pour en révéler la lumière. Nous avons été invités à l'une de ces soirées (où nous ne sommes pas allés) et il nous a donné l'adresse de son site internet. D'autres sites du même genre existent, de nos jours, sur internet.

Ce genre de loisirs est explicitement condamné par l'auteur, qui **condamne la pratique ésotérique sous toutes ses formes. Il ne faut pas confondre ce genre de pratique avec le sens figuré, même poussé à l'extrême de ce que les mots peuvent dire.**

DIFFÉRENCE ENTRE ÉSOTÉRISME ET ARCHI-DEGRÉ DU DISCOURS

Ainsi, la métaphore des charbons ardents, comme toutes les autres métaphores de ce Traité, invite à considérer la différence de toute forme de second degré du discours avec l'ésotérisme, qui a recours au genre de tables « magiques » comme celle du secret des lettres. Le second degré n'y a jamais recours, quel qu'il soit. Ce que nous appelons l'archi-

[750] Comme nous le montrons dans les documents joint en annexe, cette description diffère légèrement, dans la forme, entre ce Traité et la *Muqaddima*. Dans celle-ci, chaque série de lettres les énonce une par une. Dans ce Traité est utilisé une formule mnémotechnique (sur le principe de la phrase mais où et donc or ni car en français). N'ayant pas eu accès aux manuscrits de la *Muqaddima*, mais seulement aux éditions arabes, nous en savons pas si les éditeurs ont d'eux-mêmes rétablit les lettres en omettant de signaler la présence de ces formules, ou s'il s'agit d'une différence réelle entre les deux ouvrages.

degré du discours est l'extrême limite du langage, qui va aussi loin que possible dans ce que le langage peut dire, sans jamais, néanmoins, en sortir – **sans jamais avoir besoin de recourir au genre de correspondances ésotériques que font par exemple les soufis qui utilisent la table du secret des lettres**. **C'est là l'explication que nous trouvons à la présence du chapitre repris de la *Muqaddima*.** Que ce soit par des images, des métaphores, des comparaisons, des paraboles, des expressions symboliques, des rapprochements par proximité, ou n'importe quel nom qu'on leur donne, les mots du langage ont une signification compréhensible par tous. Même s'il existe des différences d'interprétation, ce n'est pas cela, l'important, pour Ibn Khaldûn. L'important est de ne pas confondre avec l'ésotérisme, qui se base sur des tables du genre de celle du secret des lettres, pour accéder à un sens que les mots ne parviennent même pas à rendre, d'aucune façon, même la plus approximative possible ! C'est ce qui lui fait dire que les soufis ne savent même pas de quoi ils parlent ! En gros, ils disent n'importe quoi.

L'archi-degré du discours exprime une forme de ferveur morale au plus degré de concentration de la conscience morale, que les mots arrivent à approcher au plus près, comme le « port » de « charge morale » de l'*amâna*. Il en va de la forme de ferveur purement morale, sans aucune velléité mystique, de celui qui agit en permanence pour la Face de Dieu, en tenant sa religion comme on tient des charbons ardents. La tradition sur la façon de porter les charbons ardents en rejoint une autre, dans la façon de porter l'attention à soi et au monde : « Sois en ce monde comme si était étranger ou de passage ». Ces traditions illustrent la sagesse (*ḥikma*) des règles de la loi morale et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*).

C) La preuve par la sagesse (*ḥikma*) et par le chiffre : un comme unicité

Nous venons de montrer comment honorer en permanence et sans faillir l'engagement de bonne moralité sous-entend deux choses : la loi morale qui règle la bonne moralité (autrement dit les règles de **sagesse** auxquelles l'homme moral se conforme en restant constamment sur le qui-vive de peur de les enfreindre), et la permanence qui assure sans faillir le respect de l'engagement de bonne moralité en chaque acte (autrement dit, la réitération de cet engagement) qui est avant tout réitération de **l'unicité,** étant donné la nature bien spécifique de cet engagement.

En effet, cet engagement traduit l'unicité de la charge morale, « fardeau » dont chacun est l'unique responsable, devant sa propre conscience et devant Dieu, de la façon dont il le porte – **un « fardeau » ou une charge morale dont le port caractérise le**

message du monothéisme[751]**, religion du Dieu unique**, où c'est avant tout l'unicité et non l'unité qui prédomine (contrairement par exemple au panthéisme ou à toute forme de croyance en une force unique fédératrice du tout, où unique n'est pas au sens d'unicité mais au sens de l'unité, par exemple de la Nature ou de la Lumière).

Sagesse et unicité vont de pair, dans la réflexion sur Dieu et sur l'âme, dans ce Traité. La réflexion sur les règles de sagesse qui sauvent l'homme du néant de la mort, amorcée dans la *Muqaddima*, est poursuivie dans le *Livre de la Guérison* par les règles de la loi morale de la *charia* et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*), où l'individu unique qui agit selon **les règles de sagesse *réitère*** en chaque acte sa foi **en l'unicité de Dieu**.

Nous allons voir comment le néant pas plus que le zéro n'a d'existence à l'échelle de l'unicité de Dieu. À l'échelle de l'homme, le néant comme le zéro, servent à poser les opérations de la réflexion, tenue par le faufil des mots et des chiffres qui tissent la pensée. À l'échelle de l'indicible unicité de Dieu, l'âme saisit et comprend ce que ni les mots ni les chiffres ne peuvent énoncer ni expliquer, par son versant orienté vers un autre monde que celui où les mots et les chiffres ont un sens : le monde de l'Ordre divin.

La conviction d'Ibn Khaldûn, dans la perception de l'enchainement des causes dont l'homme, selon son degré d'humanité, n'atteint au mieux que quelques niveaux, est qu'il existe une autre perception que la nôtre, à un niveau supérieur, que le langage et la faculté de compréhension humaine sont impuissants à saisir et qui relève de l'Ordre divin. Avant de présenter la preuve par la sagesse dans la *Muqaddima* où la sagesse est ce qui sauve l'homme du néant de la mort et sa poursuite par la preuve par l'unicité dans le *Livre de la Guérison*, dressons un rapide tour d'horizon de la preuve de Dieu au fil des siècles.

LA PREUVE DE DIEU AU FIL DES SIÈCLES

Dans ses *Présentations de la philosophie*[752], André Comte Sponville résume ainsi les essais des penseurs, au cours des siècles, dans leur recherche de la « preuve » de l'existence de Dieu :

> **La preuve ontologique, la preuve cosmologique, la preuve physico-théologique**… Ce sont les trois grandes « preuves » traditionnelles de l'existence de Dieu […]. Force est pourtant de constater qu'elles ne prouvent rien, comme Kant l'a suffisamment montré, et comme Pascal, avant lui, l'avait reconnu. Cela n'empêchait pas ces deux génies de croire en Dieu, ou plutôt c'est ce qui faisait de leur croyance ce qu'elle est : une foi, non un savoir ; une grâce, une espérance, non un théorème. Ceux-là croyaient d'autant plus en Dieu qu'ils avaient renoncé à en démontrer l'existence. Leur foi était

751 *Coran* (**53**, 32-42) cf. *supra*. Nous revenons sur la traduction de ce verset en toute fin de commentaire.

752 André COMTE-SPONVILLE, *Présentations de la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2011, pp. 88-92. Nous soulignons.

> d'autant plus vive, subjectivement, qu'elle se savait objectivement invérifiable. C'est aujourd'hui la règle générale. Je ne connais pas de philosophes contemporains qui s'intéressent à ces preuves pour des raisons autres qu'historiques, ni de croyants qui s'y fient. […] **Cela n'interdit pas d'y réfléchir, d'examiner ces preuves, ni d'en inventer d'autres.** On pourrait par exemple concevoir une preuve purement *panthéiste* (du grec *to pan* : le tout) de l'existence de Dieu. […] « Seul un Dieu pourrait nous sauver », reconnaissait Heidegger. **Il faut donc y croire ou renoncer au salut. C'est pourquoi Dieu fait sens**, notons-le pour finir, **et en donne** : d'abord parce que tout sens, sans lui, vient buter sur l'insensé de la mort ; ensuite **parce qu'il n'est de sens que pour un sujet** et de sens absolu, dès lors, que pour un sujet absolu. **Dieu est le sens du sens, et le contraire pour cela de l'absurde et du désespoir**.

Des trois grandes familles de preuves historiques de l'existence de Dieu qu'il évoque, André Comte-Sponville dit de ce genre de preuves « qu'il ne connait pas de philosophes contemporains qui s'intéressent à ces preuves pour des raisons autres qu'historiques**,** ni de croyants qui s'y fient ». Et pourtant, quelques lignes plus loin, il ajoute que « cela n'interdit pas d'y réfléchir, d'examiner ces preuves, **ni d'en inventer d'autres** ».

Et derechef, il y va de sa preuve à lui, qu'il baptise « la preuve purement panthéiste ». Après tout, il n'est peut-être pas si démodé que cela, de réfléchir à l'existence de Dieu…

Notre auteur a son propre point de vue sur la question – qu'il partage, en partie, avec d'autres auteurs arabo-musulmans, mais dont il se distingue ensuite de façon tout-à-fait remarquable. Chez Ghazâlî, « le meilleur et le plus noble savoir est la connaissance de Dieu ». Chez Ibn Khaldûn, dans le *Livre de la Guérison*, la perfection la plus haute que l'esprit peut atteindre est la connaissance la plus parfaite, la connaissance de ce qu'il existe au monde de plus parfait, autrement dit : Dieu[753] :

> Comme les autres, l'instinct de l'esprit est amené nécessairement à rechercher ce pour quoi il a été conçu, à savoir la connaissance et la science, et pour les atteindre, il actionne la pensée discursive. Il désire, par-dessus tout, la perfection la plus grande laquelle, pense-t-il, est la connaissance de son Créateur, **étant donné qu'il ne peut rien se figurer de plus parfait que Lui**.

Sa réflexion sur Dieu, sur la Résurrection et sur ce qu'il appelle « l'un des meilleurs arguments pour prouver celle-ci » commence dans la *Muqaddima* par la preuve par la sagesse. Il la poursuit dans le *Livre de la Guérison* par ce que nous pourrions nommer « la preuve par l'unicité ». Cette preuve prend sa source dans ce que notre auteur appelle l'ordonnancement du monde.

---

753 [2b] Nous soulignons.

L'ordonnancement du monde

Dans la *Muqaddima*, **la réflexion sur l'ordre et sur l'ordonnancement du monde** revient à plusieurs reprises, dans plusieurs parties, sous des éclairages à chaque fois un peu nouveaux, selon l'art de la réitération qui le caractérise.

L'art de la répétition dans la *Muqaddima*

Ibn Khaldûn prend ses idées et les répète à chaque fois dans un contexte un peu différent, en ajoutant quelques bribes qui permettent de les éclairer autrement. **L'ordre et l'ordonnancement du monde appartiennent aux notions répétées au fil du millier de pages que comprend la *Muqaddima***. Ceux qui pensent que le nombre impressionnant de pages de la *Muqaddima* résulte de répétitions que l'on pourrait aisément supprimer – et ainsi la réduire d'au moins de moitié, ignorent l'art de la répétition, qui reprend la façon dont fonctionne la pensée, selon ce qu'en décrit notre auteur.

L'art de la répétition et la réitération dans le *Livre de la Guérison*

C'est peut-être pour cela, estimant ces notions « bien connues » après les avoir répétées et tournées sous tous les angles dans *La Muqaddima*, qu'Ibn Khaldûn décrète dans le *Livre de la Guérison* : « Mais cela est bien connu, et nous ne nous y attarderons pas »[754]. Cela est fort dommage, une répétition de plus ne nous aurait pas gênés.

Le déroulement ordonné des actions humaines

Dans le *Livre de la Guérison*, l'ordonnancement du monde appartient aux notions supposées bien connues parce que l'auteur les a abondamment répétées dans la *Muqaddima*. Au début, l'ordre et l'ordonnancement du monde sont évoqués du point de vue **des résultats de l'observation**[755] :

> Quand nous regardons ce monde et toutes les créatures qui s'y trouvent, nous y **constatons un ordre et une organisation**, des liens entre les causes et les effets, une continuité entre les mondes crées, une transformation de certains êtres en d'autres.

Ensuite, au fur et à mesure qu'il déploie sa réflexion, Ibn Khaldûn en arrive à la notion d'ordre **au niveau de la pensée humaine**[756] :

> La pensée perçoit l'ordre qui existe entre les choses créées soit naturellement soit conventionnellement […] **C'est la découverte de cet ordre qui permet le déroulement ordonné des actions humaines.** Les actions chez les autres animaux sont dépourvues d'ordre, en raison de l'absence de la pensée, qui permet à celui qui

754 [10b]

755 *Muqaddima*, p. 333. Nous soulignons.

756 *Ibid*. p. 835.

> agit de découvrir de l'ordre dans ce qu'il fait. En effet, les autres animaux perçoivent seulement avec les sens. Leurs perceptions sont dispersées et dépourvues de liaison, car **les liaisons ne peuvent se produire que grâce à la pensée**.

Dans le monde, des choses produites de façon ordonnées dépendent celles qui ne le sont pas. Par exemple, les autres animaux sont au service de l'homme car c'est le seul à agir en ayant conscience de l'ordre de ses actes. Et de même pour le monde entier, entièrement soumis à l'homme[757] :

> Les actions de l'homme ont subjugué le monde des êtres créés et tout ce qu'il renferme. Ce monde lui est entièrement soumis et il est à sa discrétion. C'est la signification du vicariat, dont il est question dans le Coran, quand Dieu dit : « Je vais placer sur la terre un vicaire »[758]

La signification du verset « Je vais placer sur la terre un vicaire » est poursuivie dans le *Livre de la Guérison* dans la responsabilité de la charge de l'*amâna* qui entraine le monde à sa suite.

On voit ici comme l'auteur poursuit sa réflexion sur le vicariat de Dieu. L'homme a reçu don du monde pour en user de façon responsable dans le cadre de la charge de l'*amâna* qu'une certaine exégèse, dans le *Livre de la Guérison,* assimile au bienfait divin, autrement dit l'âme, et dont la signification est donnée, dans la *Muqaddima*, par l'exercice du vicariat de Dieu. L'auteur tisse entre les deux ouvrages de façon remarquable sa réflexion.

Revenons aux conséquences de l'ordonnancement du monde dans l'ordre intérieur qui structure la pensée humaine, dans la *Muqaddima*.

La mise en évidence du « degré d'humanité supérieur »

Par la prise de conscience de l'ordre qui existe aussi bien dans le monde qu'en lui-même, dans sa propre pensée, l'homme dispose du « degré d'humanité » qui le distingue des autres animaux :

> La pensée est donc la qualité particulière par laquelle l'homme se distingue des autres animaux. **Le degré d'humanité d'un être humain se mesure à sa capacité d'établir dans la pensée la chaine ordonnée des causes**. Certains sont capables de saisir la causalité sur deux ou trois niveaux. D'autres ne peuvent pas aller au-delà de la causalité simple. D'autres atteignent cinq ou six niveaux. **Ceux-là ont un degré d'humanité supérieur**.

---

757 *ibid*, p. 835

758 *Coran* (**2**, 30)

La capacité de l'homme à saisir **« la chaine ordonnée des causes » de l'ordre du monde explique l'ordre qui règne en lui, dans sa pensée, qui lui permet de le saisir.**

Dans le *Livre de la Guérison*, l'auteur développe une réflexion sur différents niveaux– niveaux dans la foi, dans le langage, dans le bonheur, dans l'âme, dans la vérité – tout cela dépend des nuances propres à chaque être humain et de ses niveaux dans l'ordre de sa pensée qui caractérisent son degré d'humanité, selon ce qu'en dit la *Muqaddima* où le degré d'humanité supérieur s'élève à la compréhension du plus haut niveau de causalité qu'il soit possible aux facultés humaines de saisir.

Dans le *Livre de la Guérison,* le degré d'humanité varie et se travaille par l'élargissement de l'intériorité du travail sur soi, selon les règles de la loi morale.

Ainsi, le *Livre de la Guérison* poursuit à travers la loi morale et le combat dans l'âme, **la réflexion sur le degré d'humanité des six premiers chapitres** de la partie VI de la *Muqaddima* dont les questions existentielles sur Dieu, l'âme et le sens de la vie, n'étaient pas le sujet de départ. Elles sont apparues en cours de route et plus spécialement à la fin, dans les manuscrits des versions tardives qui sont les seuls à comporter ces six chapitres inédits en début de Partie VI, où comme nous l'avons vu, l'auteur parle des degrés d'humanité, et revient sur des points qu'il se sent de devoir compléter, sur ce qui touche à l'âme et à Dieu.

Ce sont ces questions existentielles rejoignant les questions sur l'essence de sa religion et sur la conscience religieuse de l'islam, qui motivent sa rédaction, en dernière œuvre de sa vie, du *Livre de la Guérison*. L'aptitude **à distinguer les nuances sur le monde et en soi-même, selon les différents degrés d'humanité,** est en soi une preuve de l'existence d'un ordre intérieur, selon les chapitres remaniés de la *Muqaddima*. **Le *Livre de la Guérison* interprète cet ordre intérieur par la hiérarchie des priorités et le respect des valeurs morales, selon les limites à ne pas franchir**[759] :

> À ses débuts, le soufisme avait pour objectif **la bonne moralité, fin en soi des actes**, dans l'intériorité et dans les formes extérieures, **sans transgresser les limites**, en donnant la préférence aux mouvements de l'âme et en scrutant ses plis les plus reculés avec la conscience d'être en permanence vu et observé par Dieu, dans l'espoir du salut.

L'ordre intérieur inscrit dans un ordre supérieur, est le signe que l'existence a un ordre, donc un sens, une sagesse, un but inscrit dans une finalité supérieure, qu'Ibn Khaldûn voit nécessairement **survivre au néant de la mort, afin de garantir qu'il ne se répande pas ici-bas.**

---

759 [7b] Nous soulignons

Survivre au néant de la mort

Sans sagesse supérieure à la sienne, l'homme ne saurait échapper au néant. Sans l'étalonnage d'un ordre supérieur plus grand que lui et dont il a l'image en lui, l'homme serait incapable de donner un sens à ses actes, autrement dit : il serait incapable d'agir en être sage qui se conforme à des règles de sagesse. Il agirait comme les autres animaux, sans ordre ni règle, « n'importe comment et au hasard ». Chez Ibn Khaldûn, **si l'homme est capable de se conformer à des règles, dont les règles de sagesse, c'est qu'il est un être sage**[760] :

> Tout cela n'est **pas fait n'importe comment et au hasard** comme les animaux en liberté. Car, comme on l'a vu, Dieu a donné aux hommes **une disposition à agir d'une façon réglée et ordonnée, grâce à la pensée. Il leur a ainsi permis d'agir de façon ordonnée, et les a aidés à se conformer aux normes politiques et aux règles de la sagesse.**

Ce qui rend l'homme sage est sa capacité « d'agir de façon ordonnée », et de « se conformer aux normes politiques et **aux règles de la sagesse** ». Ainsi arrive, dans la *Muqaddima*, ce que nous voyons comme la preuve par la sagesse.

LA PREUVE PAR LA SAGESSE (*ḤIKMA*) DANS LA *MUQADDIMA*

L'homme est un être sage – ou en capacité de l'être. « **Or, il est impossible qu'un être sage agisse de façon vaine** ». Ce que nous appelons chez Ibn Khaldûn **la preuve par la sagesse** de l'existence de Dieu s'exprime en ces termes dans la *Muqaddima*[761] :

> Son existence est requise par la raison. Dieu attire notre attention là-dessus dans de nombreux versets sur la Résurrection. Un des meilleurs arguments pour prouver celle-ci est le suivant : si les hommes, en dehors de la vie présente, n'étaient pas destinés après la mort à une autre existence, où ils doivent connaître des conditions qui leur conviennent, leur création, le premier jour, eût été vaine. **Si la mort n'était que le néant, l'homme aurait pour fin le néant, sa création n'aurait aucun sens. Or, il est impossible qu'un être sage agisse de façon vaine**.

Cette preuve rejoint ce que dit A. Comte-Sponville : « Dieu est le sens du sens, et le contraire pour cela de l'absurde et du désespoir ». Ainsi, croire en Dieu « signifie voir que la vie a un sens »[762] et ce, « parce qu'il n'est de sens que pour un sujet ». Ibn Khaldûn reformule : **il n'est de sens que pour un être sage**. **La sagesse permet à l'homme de concevoir que ses actions ont un ordre, des intentions et des conséquences, et par-là,**

---

760 *Muqaddima*, p. 836. Nous soulignons.

761 *Ibid*, p. 915. Nous soulignons.

762 Citation reprise de Ludwig Wittgenstein dans *Présentations de la philosophie*, *ibid*., p. 81.

un sens. Nier les conséquences de nos actes serait accepter d'agir sans souci des conséquences, autrement dit de façon absurde, insensée. Or, un homme sensé – et donc un homme doué de sagesse – ne saurait agir ainsi. Notons qu'en français, la notion même de « sens » est inhérente au qualificatif de l'homme « sensé ». Cet homme sensé, notre auteur l'appelle l'homme sage, doué de sagesse. Lorsque notre auteur parle de sagesse (*ḥikma*) ce n'est pas pour renvoyer à la philosophie mais à l'Ordre de Dieu, incarnation suprême de la sagesse.

Ibn Khaldûn ne s'engage pas sur le terrain de la preuve de Dieu comme le font les philosophes arabo-musulmans du courant de la *falsafa*, qu'il critique dans la *Muqaddima*.

Il relie la sagesse à la capacité d'obéir à des règles ordonnées, « des règles politiques et des règles de sagesse », le tout relevant des décrets divins, ce qu'il appelle l'Ordre ou « le monde de l'Ordre » selon le *Coran* : « Il est maitre de Ses décrets »[763] traduit aussi « Souverain en Son commandement »[764] avec l'idée non seulement de toute-puissance mais aussi d'unicité : Dieu est seul à décider, Il n'a pas d'associé dans ses décisions ; l'unicité de l'Ordre de création du monde et de son fonctionnement signifie l'unicité du monde et de ce qu'il contient.

Les deux types de règles de la loi divine

« Ibn Khaldûn pense que la science propre au soufisme du *shaykh* consiste en l'esprit des textes », écrit René Pérez dans son introduction. Quelques pages plus loin, il ajoute que l'auteur « ramène dans le domaine du *fiqh* » « l'expérience soufie jusque dans ses aspects les plus étrangers à la logique juridique »[765] ! Ce Traité constate effectivement que *pour les soufis*, dont la secte de la Bâtiniyya, la science du soufisme est l'esprit des textes de l'islam. **Mais en aucun cas notre auteur ne partage cette opinion dans ce Traité ! Au contraire, il juge de tels propos « infamants » parce qu'ils « pervertissent les fondements mêmes de la *charia* »[766].**

Notre auteur distingue des nuances en l'âme, bienfait divin, qui caractérisent ce que nous appelons son esprit de finesse. Les nuances dont dépend la « guérison » de l'âme se trouvent dans la façon dont la réalité est vécue, par l'individu unique qui la vit, selon l'effet produit, sur son âme, des dispositions qui s'impriment en elle à l'occasion de ce vécu, au cours du passage à l'acte de l'intention par le geste – formant ainsi les nuances de sa

---

763 *Coran* (**12**, 21) traduction de la *Muqaddima*, p. 847

764 Traduction du même verset (note préc.) dans le *Coran* de Médine ; et par Ham. : « Dieu a le dessus, en Son commandement ».

765 p. 79

766 Cf. *infra* et *supra*.

propre vérité. Si la réalité est conforme à ce qu'elle en paraît de l'extérieur, sans différences visibles, la vérité intérieure, quant à elle, est emplie de nuances internes selon la nature des intentions et leur degré de sincérité. L'esprit de finesse khaldounien distingue des niveaux dans la foi et des degrés dans la sincérité des intentions qui président aux actes où la vérité est l'attention portée à la réalité. Les nuances de l'esprit de finesse khaldounien tiennent au « second type » de savoir c'est-à-dire au « niveau de compréhension utile dans l'au-delà » qui modifie en profondeur le comportement au point de devenir une seconde nature. Les nuances se mesurent en différences de degrés et de dimension non seulement dans le savoir et dans la foi, mais dans l'intention, dans le libre-arbitre de la volonté – et *in fine* dans le bonheur

L'approche de l'auteur s'apparente par endroits à celle des auteurs de la science du *ḥadith* qui ont recours aux informations transmises par les musulmans des trois premières générations de l'islam, ceux que notre auteur appelle en se conformant aux usages généralement par la communauté musulmane les « pieux ancêtres » (*salaf*). Ces trois générations sont évoquées dans le *Livre de la Guérison*, dans le rappel historique que fait notre auteur dans ses prémisses. Ils incarnent pour lui la voie droite, celle qu'il appelle la **« voie royale »** ***jâdda***[767] :

> Par la suite, les gens ont commencé à se diviser. Leurs rangs se sont dissociés. **Ils ont dévié de la « voie royale »** ***jâdda*****, la droiture** ***istiqâma*****, dont ils sont sortis**. Les gens ont négligé l'intériorité de leurs actes, et de ce fait, ils ont cessé de s'y intéresser. La grande masse a concentré son attention sur le respect des formes extérieures des actes et sur le bon accomplissement des cérémonies religieuses, sans considération pour l'intériorité ni pour sa bonne tenue.

Le questionnement dont traite ce Traité consiste donc à s'interroger sur quelle est la « voie royale » de la *charia*, et comment faire revenir dans cette voie ceux qui en sont sortis – ce qui constitue la « guérison ».

La guérison du *Livre de la Guérison* consiste à retourner dans la voie royale de la *charia* dont sont sortis les musulmans qui sont venus après les trois premières générations des débuts de l'islam (*salaf*) – ce qui, d'un certain côté, et sans considérer le sens radical que le mot a pris de nos jours, fait d'Ibn Khaldun un puriste de la *charia*, un admirateur des trois premières générations de l'islâm (*salaf*) et donc un salafiste en ce sens.

La guérison consiste à revenir à la pureté du dogme musulman que détenaient les trois premières générations de l'islam[768] :

---

767 [4b] Nous soulignons.

768 [4b] Nous souligons.

> Après le temps des Compagnons du Prophète, arriva l'époque suivante. **La guidée subsistait** alors sous forme d'explications et d'enseignements reçus directement de la bouche des Compagnons. Les gens de cette époque ont été appelés les « suivants ». Puis après eux, ceux de l'époque suivante ont été appelés les « suivants des suivants ».

La différence entre ces trois premières générations porte sur le lien avec le Prophète : les Compagnons ont connu le Prophète, les « suivants » ne l'ont pas connu mais ont connu les Compagnons – et les « suivants des suivants » sont encore un peu plus éloignés du Prophète dans la chaine de transmission des *ḥadiths*[769]. Ces trois premières générations, maîtrisaient « la guidée » dont les *hadiths* mais aussi les règles de la *charia aḥkâm :* les ouvrages des auteurs de cette période portent sur l'essentiel des règles religieuses de la *charia*. Le questionnement de ce Traité porte ainsi sur les règles (*'aḥkâm*) de la *charia*, mais sur une partie seulement de ces règles, comme on le lit d'emblée dans les premiers mots qui suivent l'introduction, où Ibn Khaldûn distingue deux types de règles *('aḥkâm*) dans la *charia*[770]:

> Dieu a prescrit d'accomplir Son culte par les actes, qui sont, en l'âme, les convictions de la foi sincère, et au niveau des formes extérieures, les marques de dévotion des membres du corps. Ainsi, toutes les responsabilités que l'homme a pour devoir religieux d'endosser **au regard de la loi musulmane, la *charia***, qui le concernent directement et à titre individuel, **sont de deux types**. Le premier type de responsabilités **dépend des règles religieuses (*'aḥkâm*) qui régissent les actes, au niveau des formes extérieures**, dans la pratique du culte, la coutume et de façon générale, dans tous les actes de la vie sociale. **Le second type de responsabilités dépend des règles (*'aḥkâm*) qui régissent les actes, au for intérieur**.

Cette distinction entre les deux types de règles de la *charia* (*'aḥkâm*) avait été opérée par Ghazâlî dans son introduction de *Revivification des sciences de la religion* – une distinction entre deux types de règles de la *charia* remarquée aussi par Averroès dans son *Discours décisif*[771].

Mais **aucun autre auteur avant lui, n'est allé jusqu'à établir la distinction qu'établit Ibn Khaldûn** entre les deux types de règles de la *charia*, directement liée à la distinction entre les **deux parties de la *charia*** qu'il établit également : les règles qui relèvent des points du droit musulman et de sa jurisprudence (*fiqh*) et **les règles qui relèvent de l'intériorité la *charia*, la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*)**.

C'est sur cette partie de la *charia*, et sur ce type de règles de la *charia* qui traitent de la loi morale et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) que porte le *Livre de la Guérison*. Le

---

769 Susan A. SPECTORSKY, « Tābiʿūn », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, URL complète en biblio.

770 [3b] Nous soulignons.

771 *Discours Décisif* point 50, p. 150 annoté p.208, éd. GF bilingue, 2006.

questionnement sur les problématiques (*masâ'il*) que traite en priorité ce Traité, est d'ordre moral car il est relatif à la loi morale, par la présence du terme *tahdhîb* qui renvoie non seulement à la science du *ḥadith* et aux règles religieuses de la *charia* sur le droit (*fiqh*) mais aussi, comme ici, sur la loi morale de la *charia* (*fiqh al-bâṭin*).

Pour autant, le questionnement sur les problématiques que rencontre l'aspirant soufi n'est pas à exclure – comme le montre la présence du terme *masâ'il* relevé dans l'introduction de ce Traité[772] rapporté aux questions sur le soufisme**.**

En effet, **l'aspirant soufi peut, et même doit, s'interroger**. Il est impératif pour lui, dit l'auteur, qu'il s'interroge sur les qualités à exiger de son maitre spirituel, sur les risques d'entreprendre seul l'ascèse de la levée du voile, et ce, sous peine de mettre sa vie en danger. Mais surtout, c'est **sur le bien-fondé de la quête du soufisme** que l'aspirant soufi doit s'interroger afin de se rendre compte qu'elle est vaine, et de revenir dans le giron de la *charia* qui régit les mœurs des hommes vertueux[773] :

> « De quoi donc pourrait bien manquer un disciple, qui viendrait à ne jamais rencontrer de guide spirituel lui permettant de mener l'ascèse du dévoilement ? N'oublions pas qu'une telle ascèse expose aux plus grands dangers et fait courir les plus grands risques aux ascètes, sauf ceux que Dieu fait bénéficier de Sa protection et de Son secours. **Au-delà de la droiture, qui incarne, ni plus, ni moins, le comportement par excellence des prophètes et des justes, c'est-à-dire le bon comportement prescrit par le *Coran*, qu'est-ce qu'il pourrait bien se trouver d'autre à rechercher ?** »

Ainsi, le questionnement de ce Traité se rattache au bon comportement prescrit par le *Coran*, et dont la Tradition fait état, ainsi que le manifeste le terme *tahdhîb*[774] qui renvoie aux monuments de littérature musulmane en science du *ḥadith* – un questionnement sur la *charia*, donc, que notre auteur oriente d'ordre moral, sur la partie de la *charia* qu'il qualifie de « loi morale » et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*). Et comme un grand nombre de traités moraux, le thème principal du questionnement de ce Traité est non seulement une quête de sens (le sens de l'existence et de la religion, comme nous venons de le voir) mais aussi et surtout **la quête du bonheur.**

« Il n'y a d'autre voie à suivre que la voie de la *charia* pour **gagner le bonheur** ici-bas et dans l'au-delà », affirme notre auteur. Et il explique comment la « voie royale » de

772 [2b]

773 [43b] Nous soulignons.

774 Dont *Tahdhîb al-Kamâl* d'al-Mizzî et *Tahdhîb al-Tahdhîb* d'Ibn Ḥadjar : cf. *infra*.

la *charia* est celle de son intériorité et de l'accord à trouver avec les formes extérieures. Et **le bonheur a le mot de la fin**, dans la dernière phrase du *Livre de la Guérison*[775] :

« En fin de compte, **la voie du bonheur** n'est-elle pas propre à chacun ? »

Cette interrogation finale reboucle sur la démarche globale qu'annonce le titre, où dans une interrogation, davantage que la réponse, c'est la question qui compte. La voie de la guérison est la voie du questionnement. Le titre donne la réponse : c'est en s'interrogeant que celui qui s'interroge trouve la guérison, en se mettant de lui-même dans la bonne voie qui est celle du questionnement perpétuel sur soi de la loi morale.

Le développement de la sagesse musulmane

Nous avons vu plus haut comment l'auteur ancre d'un point de vue lexical la loi morale dans le *Coran* en ayant recours aux procédés de l'intertextualité et des citations des versets et des traditions (*ḥadith*). Nous avons évoqué le travail d'exégète d'Ibn Khaldûn, digne de sa fonction de grand cadi malikite du Caire. Il met en évidence une sagesse puisée aux sources de l'islam – le *Coran* et la Tradition, ainsi que nous allons le voir à présent. Cette sagesse caractérise la langue de l'âme dans le port de la charge morale de l'*amâna* dont il livre une exégèse originale.

Voyons à présent en quoi les règles de la loi morale sont des règles de sagesse que l'auteur ancre dans le *Coran*, à commencer par le bien immense que constitue la sagesse et les paroles bienveillantes qu'elle inspire à l'âme quand celle-ci parle par sa voix.

La voix de la sagesse et de la « bonne exhortation »

On pourrait dire, sur un jeu de mots en français, où voie et voix ne se différencient que d'une lettre à l'écrit, que la voix de la sagesse est la voie de la guérison, dans ce Traité. Les invitations à la bonne parole sont légion dans le *Coran*, où la sagesse intérieure s'entend au son de la voix : « **Par la sagesse et la bonne exhortation appelle les gens** […] **Discute avec eux de la façon la meilleure** » *Coran* (**16**, 125) Celui qui hausse la voix n'est pas sur la voie de la bonne moralité conforme aux dispositions de la loi divine : « Sois modeste dans ta démarche, et **baisse ta voix**, car la plus détestée des voix, c'est bien la voix des ânes » *Coran* (**31**, 19)

La sagesse est « un bien immense »

L'Écriture-Mère est emplie de sagesse : « Ceci est une sagesse parfaite » *Coran* (**54**, 5) « Nous en avons fait un *Coran* arabe afin que vous raisonniez / Il est auprès de

775 [44b] Nous soulignons.

Nous, dans l'Écriture-Mère (l'original au ciel), sublime et rempli de sagesse » *Coran* (**43**, 3) **La sagesse est un bien immense, donnée aux plus méritants, signe de leur grande moralité** : « Il (Dieu) donne la sagesse à qui Il veut. Et celui à qui la sagesse est donnée, vraiment, c'est un bien immense qui lui est donné. Mais les doués d'intelligence seulement s'en souviennent » *Coran* (**2**, 269)

La sagesse a été donnée aux prophètes : à David, à Moïse et à Abraham[776], signe de grande moralité : « Tu es, certes, d'une moralité éminente » *Coran* (**86**, 4-3).

La sagesse[777] est dans l'absence de gaspillage, dans la bonne façon de donner sans ostentation, sans faire suivre le don d'un tort (un sourire et un pardon sont meilleurs qu'une aumône suivie d'un tort)[778] ; ne pas donner aux autres ce qu'on accepterait nous-mêmes qu'à contre-cœur ; peser équitablement entre les parties ; chercher à réconcilier les gens plutôt qu'à les diviser, ne pas couper les liens ; ne pas médire sur autrui car ce serait comme « manger la chair de son frère mort »[779] ; repousser le mal par ce qui est meilleur et voilà que celui avec lequel nous étions en inimité peut devenir « tel un ami chaleureux »[780] ; rechercher l'équité, la bienfaisance, l'assistance aux proches et repousser les turpides et les actes répréhensibles[781] ; ne pas semer la discorde, ni la corruption[782] ; pas d'avarice ni de prodigalité excessive[783] ; faire bonne mesure et bon poids, sans déprécier aux gens leur valeur[784] ; ne pas donner de sobriquets honteux ; ne pas fouler la terre avec orgueil, rester modeste dans sa démarche[785] ; s'encourager mutuellement à la patience et à la vérité, à l'endurance et à la miséricorde[786] ; rendre les dépôt confiés, honorer ses engagements[787] et respecter sa parole, dire ce que l'on fait et faire ce que l'on dit, accompagner la bonne action d'une bonne parole[788] ; se détourner des futilités et des frivolités, ne pas donner de faux témoignages[789] ni aimer les richesses « d'un amour sans

776 *Coran* (**53**, 36-46)

777 *Coran* (**70**, 19-35) (**89**, 17-20) (**2**, 151) (**17**, 41) (**17**, 39)

778 *Coran* (**48**, 29)

779 *Coran* (**49**, 12)

780 *Coran* (**41**, 34-35)

781 *Coran* (**16**, 90)

782 *Coran* (**26**, 181-183)

783 *Coran* (**25**, 67)

784 *Coran* (**17**, 35)

785 *Coran* (**31**, 19)

786 *Coran* (**90**, 4) (**103**, 3)

787 *Coran* (**4**, 58)

788 Coran (**35**, 10) (**41**, 33) (**47**, 21) (**49**, 3)

789 *Coran* (**25**, 72) (**70**, 32-33)

bornes »[790]. **La sagesse est un bien personnel intransmissible, une responsabilité individuelle :**

« Quiconque se purifie ne se purifie que pour lui-même » *Coran* (**35**, 18)

La sagesse et la droiture sont une même voie

Le Livre (le *Coran*) plein de sagesse guide sur le chemin de la droiture[791].

La sagesse est le trait de caractère des justes

« Par la sagesse et la bonne exhortation appelle (les gens) au sentier de ton Seigneur. Et discute avec eux de la meilleure façon… » *Coran* (**16**, 125)

La sagesse s'entend aux mots employés et au son de la voix : « Dis à mes serviteurs d'exprimer les meilleures paroles… » *Coran* (**17**, 53) sans lever la voix car la voix la plus détestée de Dieu est celle des ânes ; le ton humble est celui des sages qui expriment les meilleures paroles : il est signe de piété : *Coran* (**49**, 3). **Sur ces traits de sagesse et de bonne moralité s'interroge constamment le *mukallaf*, l'homme préoccupé par sa vertu, dans un examen de conscience perpétuel qui passe au crible ses intentions, en tout acte**. Et dans ses interrogations, il implique les autres hommes, comme ce Traité le montre dans la question posée entre deux Compagnons et qu'Ibn Khaldûn invite son lecteur à méditer en la prenant en exemple[792], comme nous l'avons vu dans l'élan vers soi, vers l'autre et vers le monde de l'appareil de l'âme, bienfait divin, dans sa pratique du combat dans l'âme[793]. Le *mukallaf* peut aussi se tourner vers ceux à qui il peut demander conseil : les oulémas qu'une tradition au rang faible, reprise par Ibn Khaldûn, élève au rang « d'héritiers des prophètes ». Même si cette tradition ne semble pas de nos jours être considérée comme authentique, Ibn Khaldûn n'émet aucune réserve la concernant (contrairement à une autre dont se prévalent les soufis, par exemple, et dont il remet en cause l'authenticité)[794]. **Au contraire, il s'en prévaut pour la mission** par laquelle il s'est chargé de transmettre la sagesse divine (*hikma*) en rappelant la loi morale divine et en établissant les bases de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*).

C'est l'atteinte à l'unicité (le « péché d'association ») qui rend l'acte vain :

« En effet, il t'a été révélé, ainsi qu'à ceux qui t'ont précédé : Si tu donnes des associés à Dieu, ton œuvre sera certes vaine ; et tu seras très certainement du nombre des

---

790 *Coran* (**89**, 20)

791 *Coran* (**31**, 2) (**36**, 2)

792 Question où Omar demande à Hudeyfa si le Prophète l'a cité parmi ceux dont il l'a entendu dire qu'ils étaient des hypocrites – en ce visée l'hypocrisie envers soi-même de celui qui se ment sans le savoir.

793 Voir par exemple « l'expérience optimale de la voie morale » cf. *infra*.

794 Sur le « trésor caché », et l'on sait combien Ibn Khaldûn n'apprécie guère la chasse aux trésors.

perdants » *Coran* (**39**, 65) « Mais s'ils avaient donné des associés à Dieu, alors tout ce qu'ils faisaient eût certainement été vain » *Coran* (**6**, 88). **Si l'action était une personne, les gestes en seraient le corps et les intentions, l'âme. Si l'acte pouvait se mettre en mots, les intentions en seraient l'esprit et les gestes, la lettre. Les gestes sont l'aspect littéral de l'acte, ses formes extérieures – et les intentions sont l'esprit de l'acte, son intériorité.**

La sagesse dans la Tradition (*Sunna*)

Comme le *Coran*, la Tradition (*Sunna*) reprend la moralité (*ḥikma*). **Sur la soixantaine de traditions citées dans le *Livre de la Guérison*, la grande majorité entrent dans cette catégorie** – les autres étant quelques traditions que l'auteur reprend des soufis qui s'en prévalent pour certaines de leurs pratiques. Certaines sont répétées deux fois dans le *Livre de la Guérison*[795]. **L'objet de ces traditions est d'ordre moral :**

- La moralité et la sagesse se tiennent dans **ce qui remédie aux « troubles » de l'intériorité de la personne**[796] ; sur ces traditions, certaines appartiennent aux *Quarante* de Nawâwpi, où l'on en trouve également d'autres qui font apparaître nettement les deux types de règles de la *charia*, du droit et de la loi morale et que nous avons citées ;

- Les formes extérieures ne sont pas ce qui étalonne la sagesse ni la bonne morale[797] ;

- La sagesse consiste à assumer ses responsabilités en se tenant dans le juste milieu et la voie de la droiture, sans dévier de trajectoire (respecter les limites) mais en travaillant à l'élargir : **l'homme moral est un berger** qui **respecte les limites** de l'enceinte de son roi (Dieu)[798] ; nous avons montré comment la même racine arabe donne *râ'in* berger, responsable et *ri'âya* responsabilité, attention, prise en considération, respect des engagements, terme présent le titre de l'ouvrage de Muḥâsibî cité en exemple d'ouvrage sur la loi morale par Ibn Khaldûn qui l'a repris lui-même dans ses définitions de la façon d'honorer l'engagement de bonne moralité ; **l'homme moral est l'homme-berger responsable de son « troupeau » au sens figuré moral** qui désigne ses responsabilités, ses passions, etc. qui nous évoque une autre tradition célèbre non citée dans ce Traité mais qui reprend le sens figuré de l'homme-berger en tant qu'homme moral : « chacun d'entre

[795] Nous indiquons entre crochets l'indice de référence des traditions citées dans le *Livre de la Guérison*, que nous avons numérotées de [1] à [61] dont cinq doublons : voir table en annexe.

[796] [11][38][7][17]

[797] [15][5][6]

[798] [1] [37]

vous est un berger… »[799] ; La sagesse demande une grande force morale[800] ; La sagesse est un bien propre, une disposition de l'âme[801] ; Les pieux ancêtres sont particulièrement doués de sagesse[802] ; La morale et la voie de la sagesse sont constamment mises en perspective de l'au-delà et de l'Ordre divin[803]. « Sois en ce monde comme si tu étais étranger ou de passage » [19], « Ne vous chargez que des tâches à la mesure de vos forces »[46] « Laisse ce qui te trouble pour aller vers ce qui ne te trouble pas »[11][38] « Tenez-vous-en à la droiture, même si vous avez du mal à le faire »[39] « Assurément les actes ne valent que par les intentions » [7] « Les gens seront rassemblés selon leurs intentions » [17] … Ces traditions appartiennent aux règles de sagesse de la loi morale mise en évidence dans ce Traité. Elles traduisent la volonté de l'auteur de présenter la sagesse islamique sans influence étrangère.

« Ceci est aussi vrai que le fait que vous parliez »

Le devoir moral consiste à se mettre au travail sans paresse ni procrastination, en travaillant sur soi, dans son intériorité, pour gagner le salut dans l'au-delà sans céder aux sirènes de la chasse aux trésors des prétendus secrets des soufis extatiques. La véritable nature de la levée du voile est celle qui attend l'homme moral scrupuleux dans la conduite de l'effort sur soi du combat dans l'âme[804] :

> La bonne méthode à suivre pour purifier l'âme des effets néfastes des actions basses et honteuses, tout en récoltant les effets bénéfiques du bien-agir prescrit de suivre l'exemple des prophètes dans leurs enseignements incitant à se préserver de l'ardeur excessive des désirs et des puissances humaines afin, comme eux, de couper les ponts d'avec ce pour quoi le corps éprouve un attachement excessif. De là**, et dans la mesure où, en menant la discipline intérieure de l'effort sur soi dont nous avons parlé, l'âme resplendit et se tourne vers la Vérité, il peut alors être dit que les vérités divines brillent en elle**.

Une illustration de ce travail sur soi est donnée dans l'échange entre les deux Compagnons qui s'interrogent sur l'hypocrisie (et donc l'absence de sincérité)[805] : **la vraie nature de la levée du voile au sens moral, est un élargissement de l'intériorité par une meilleure connaissance de soi et de ses intentions**. Ce retour sur soi n'est pas une

---

799 Bukhârî ref. 5200.

800 [39][40][8]

801 [14][15][16][17]

802 [31][34][35]

803 [18][19][22][32][36]

804 [22b]

805 C'est la question de Omar à Hudeyfa [2b]

introspection stérile mais il est axé sur les actes, ce qui les motive de l'intérieur, dans la sincérité des intentions et leur accord avec les formes extérieures. La mise en évidence de noyau purement moral où l'homme se doit d'être sincère avec lui-même et en accord avec lui-même sur qui il est vraiment et sur ce qui est bon pour lui, pour soigner ce qui le trouble en son for intérieur, **ne se dissocie pas de la sincérité avec Dieu, en raison des deux versants de l'âme et de l'influence qu'exerce l'un de ces versants sur l'autre.**

Dans le versant tourné vers le monde sensible, la volonté est un postulat (« discours d'âme » *ḥadith al-nafs*). C'est le « je veux » posé par le sujet qui agit (*nafs*) formulé en permanence de façon consciente et réfléchie, par la conscience morale (*wara'*), en accord (*ittifâq*) avec ce que vont faire les membres du corps.

Dans le versant tourné vers le monde de l'Ordre, la volonté n'est plus un postulat mais « l'éveil de l'âme à la Vérité, quand elle se lève à son appel et va droit vers elle ». L'influence que ce monde exerce sur l'autre appartient aux choses de l'indicible.

De son versant tourné vers le monde sensible, l'âme recherche la permanence de l'accord comme **une réitération de l'intention sans aucune forme d'habitude,** puisqu'au contraire, l'habitude conduirait à agir machinalement comme un robot. Quand l'auteur dit que l'action morale doit devenir aussi naturelle à l'homme moral que si elle était pour lui comme une seconde nature, ce n'est pas dans le but que celui-ci cesse de réfléchir ou de surveiller la sincérité de ses intentions, pour agir sans conscience de ce qu'il fait.

Même si l'acte est moral, en apparence, il n'a de valeur que s'il est accompli en pleine conscience. Surveiller en permanence la sincérité de l'intention demande une grande force morale, qui se renforce au fur et à mesure qu'elle est exercée : c'est ce qui conduit à l'élargissement de l'intériorité du sujet qui agit, par le cercle vertueux auquel il soumet son attention, qui se perfectionne en permanence. Le renforcement de la sincérité de l'intention au fur et à mesure que se perfectionne l'accord avec les gestes du fait de sa réitération, explique qu'aucune intention n'est jamais vraiment la même, mais une version à chaque fois améliorée d'elle-même. Elle n'est jamais la même, autrement dit : elle est unique. Chaque intention est unique, même si le geste, en apparence, est le même. C'est pour cela que l'intention donne sa valeur au geste, et partant, à l'acte tout entier. « Certes, les actes ne valent que par les intentions », parce que chaque intention est unique – tout comme le sujet qui agit, lui aussi, unique.

La réitération de l'unicité

Le renforcement unicité sur unicité (unicité de l'intention formulée par un sujet unique), se joue dans une troisième dimension, dans ce que l'auteur appelle le « **troisième monde au-dessus de nous** » dans la *Muqaddima*, et le « **Monde de l'Ordre** » dans le

Livre de la Guérison. Le Monde de l'Ordre exerçant son influence sur le monde sensible – une influence difficile à cerner – les deux mondes sont impossibles à dissocier. C'est pourquoi, la dissociation parfois opérée par Ibn Khaldûn (par exemple entre l'hypocrisie envers soi-même et l'hypocrisie envers Dieu) ne lui sert qu'à bien faire comprendre ce qu'il veut faire comprendre : à savoir la responsabilité de l'homme moral envers lui-même, seul responsable de ses actes, dont le devoir moral consiste avant tout à se sentir en permanence sous l'œil de sa propre conscience morale. Mais cela ne se conçoit pas sans le regard de Dieu, sans se sentir en permanence sous Son regard, même si on ne Le voit pas[806], ni sans remise en perspective, à horizon de la vie future, de « toutes les affaires de ce monde ». Et ce, en raison de la nature de l'âme et de ses deux versants.

Pour autant, la façon dont s'exerce l'influence du Monde de l'Ordre est tout aussi impossible à comprendre, et à exprimer, que ne l'est la nature de la « charge » de l'*amâna* (assimilée à l'âme, bienfait divin selon l'exégèse originale de l'auteur), ou encore la nature de la « garde » du *Coran*, ou la signification de l'Écriture Primordiale où toute chose est tracée de toute éternité, ou le pont *Sirâṭ* que traverseront les âmes à leur mort, ou la description du paradis et de l'enfer et tout ce qui relève du monde de l'Ordre, dont on entend parfois parler sans pouvoir lui prêter autre chose qu'une « signification vague ».

D'un côté l'ordre accessible au sens est l'ordre du monde sensible : il est accessible au versant de l'âme tourné vers le monde sensible. De l'autre, l'ordonnancement des actions humaines est motivé par l'essence de la volition qui relève de l'autre versant de l'âme, tourné vers le monde de l'Ordre divin, le monde des archétypes et de l'Écriture primordiale, où les choses sont tracées de toute éternité conformément à l'Ordre de Dieu. Ainsi, l'homme est en mesure de prendre conscience de l'ordre de ses actes, de leurs intentions et de leurs conséquences, par la pensée qui accède à cet ordre, et par la capacité de réflexion qui l'analyse.

« Si seulement nous avions écouté ou réfléchi »[807] dit la complainte des égarés : selon l'exégèse du grand cadi Ibn Khaldûn, réfléchir et écouter signifient tous deux « réfléchir à ce qu'on écoute ou écouter en réfléchissant à ce que cela signifie » : la façon de bien réfléchir doit peser le sens des paroles écoutées ; et la façon de bien écouter doit faire réfléchir aux actes, à leurs intentions et à leurs conséquences.

---

[806] C'est la signification que nous avons expliquée de *murâqaba* dans la définition que donne Ibn Khaldûn de la station de *l'iḥsan* et qui rejoint ainsi le *ḥadith* de *Jibril* dans la façon qu'a Ibn Khaldûn de passer de la déclaration verbale à la disposition permanente en expliquant les choses et leur fonctionnement de l'intérieur, étape par étape, selon l'ordre dont la pensée a besoin.

[807] *Coran* (**67**, 10)

L'horlogerie de la pensée d'un fin orfèvre de la pensée

Le point saillant de ce que nous appelons l'esprit de finesse khaldounien est la clé de l'unicité. **À la clé du mécanisme de l'orfèvrerie de sa pensée** se trouve la levée des incompréhensions et des confusions entre l'unicité et l'unité. L'atteinte à l'unicité du monothéisme représente en islam le plus grand péché, le seul que Dieu ne peut pardonner. L'unicité est la clé de montage de la mécanique d'ensemble qu'Ibn Khaldûn s'emploie à démonter, nettoyer, puis remonter correctement. Le fin orfèvre de la pensée qu'est Ibn Khaldûn démonte un par un les mécanismes de la réflexion, les nettoie soigneusement et les remonte pour que les choses fonctionnent de nouveau correctement (selon lui). C'est ce que nous appelons l'esprit de finesse khaldounien, qui jongle, comme personne, entre les niveaux, les degrés et les dimensions. À la clé du mécanisme de la recomposition d'ensemble des différents niveaux, degrés et dimensions, se trouve l'unicité. Le plus grand danger est l'atteinte au principe d'unicité. C'est d'unicité dont il est question, dans l'assemblage final[808] :

> Ce qui doit être considéré, dans **la reconnaissance de l'unicité divine**, ce n'est pas seulement la profession de foi, qui est un assentiment découlant d'un jugement. Ce n'est là qu'un discours de l'âme. **L'état parfait** de cette reconnaissance n'est atteint que lorsque celle-ci devient **une qualité de l'âme**[809].

Cette « qualité de l'âme » la plus « parfaite » qu'est l'unicité sont dans le *Livre de la Guérison*, des dispositions permanentes acquises par la répétition de l'intention sous l'égide de la conscience morale (*wara'*) en accord (*ittifâq*) avec le geste, ayant tous les deux trouvé le bon « alignement » (*muḥâdhât*). Ce n'est pas une répétition du geste soumis à des stimuli externes, mais de l'intention qui préside à l'acte – ces « états » de l'âme ne sont pas des états au sens mystique, comme le note Vincent Monteil qui croit que les états dont il est question sont les « états mystiques » et renvoie pour davantage d'explication à un livre de Louis Massignon, ce qui est un contresens sur la pensée d'Ibn Khaldûn.

Ce que le *Livre de la Guérison*, appelle aussi les « traces » que les acte laissent en l'âme, sont donc ses disposition permanentes, qui s'impriment en elle et la « colorent »[810] des couleurs du bien et de la félicité, quand l'intention est au rendez-vous avec le geste, quand ils trouvent entre eux le bon « accord » (*ittifâq*) sous la forme du bon « alignement » (*muḥâdhât*) sur la Vérité. Ibn Khaldûn décortique le processus de modification du comportement et isole dans toute sa pureté le moteur interne de la conscience morale

---

[808] *Ibid*., p. 897. Nous soulignons.

[809] C'est ce que ce Traité appelle une disposition permanente.

[810] Selon la métaphore du « tissu précieux » de l'âme et du travail des artisans teinturiers, sans doute inspirée à Ibn Khaldûn en souvenir de son séjour à Fès, au Maroc, ville célèbre pour cela : cf. *infra*, *supra*.

(*wara*‘), qui provoque la modification de comportement de l’intérieur, tout en trouvant le bon alignement avec les formes extérieures, pour que la mécanique comportementale se mette en branle de façon correcte – autrement dit, de façon morale. Pour illustrer la façon dont cette « mécanique » fonctionne il prend l’exemple d’une métaphore reprise sans le spécifier de Ghazâlî : la métaphore de l’orphelin, que nous avons étudiée plus haut. La démarche de purification élément par élément s’entend dans l’objectif, ensuite, de réunir ces éléments dans le mécanisme d’ensemble qui fait fonctionner la machine humaine, et qui ne se limite pas à l’homme mais entraine le monde à sa suite, mis à son service pour qu’il accomplisse le devoir qui est le sien. Cela se manifeste par la capacité qu’il détient de décoder les lois de l’univers « et de s’en servir pour le mettre à son service » dans l’optique morale de l’exercice du vicariat de Dieu, ainsi que le disent le *Livre de la Guérison*[811] et la *Muqaddima* (dans le chapitre présent commun aux deux ouvrages) :

> Par nature, l’homme peut connaître les lois de l’univers et s’en servir pour le mettre à son service.

Les éléments décortiqués strates par strates par l’auteur, se réassemblent dans un paysage dont l’horizon lui semble parfaitement clair à défaut d’être possible à formaliser avec une précision plus grande que celle dont les textes sacrés font état : l’horizon de la vie future, opposé à celui de la vie présente.

Il s’en explique dès les premières pages du *Livre de la Guérison*[812] :

> **Pour le Législateur, le type de règles qui régit les dispositions intérieures des actes bénéficie d’un statut supérieur** au type de règles qui régit les formes extérieures des actes et revêt une importance plus grande, même si les deux types de règles sont importants.

Ou encore[813] :

> **Seul le Législateur nous informe de quel sera le bonheur ou le malheur, dans l’au-delà**.

Ou encore[814] :

> Tout repose sur l’intention (*niyya*). En effet, **les intentions, principes des actes, sont, pour le Législateur, le fondement des devoirs religieux**. Les intentions sont l’esprit des actes.

811 [27b]

812 [2b] Nous soulignons.

813 [3b] Nous soulignons.

814 [4b] Nous soulignons.

Ou encore[815] :

> Le plus bas niveau de responsabilité consiste à s'acquitter parfaitement de ses obligations, **mais uniquement par les formes extérieures, en négligeant totalement l'intériorité** ; aussi, ces obligations ne peuvent pas être tenues pour réellement accomplies et ne sont d'aucune utilité pour atteindre le salut dans l'au-delà. **Cependant, le Législateur n'a pas prévu de sanction, dans ce cas** – ni blâme, ni châtiment corporel, ni peine de mort – **parce qu'il n'existe aucun moyen de juger autrui en son for intérieur. C'est pourquoi, l'homme conscient de ses responsabilités se trouve renvoyé à lui-même, en son âme et conscience.**

Supposer que les intentions profondes d'Ibn Khaldûn puissent « nous échapper à jamais », revient à ne considérer son œuvre et sa pensée qu'à un seul niveau – une seule dimension : la vie présente. Dans la vie de ce monde, notre auteur s'est confronté aux circonstances, il a « mené sa barque » contre vents et marées – en essuyant parfois de lourdes pertes, comme sa famille échouée dans un naufrage, au large d'Alexandrie[816]. Arrivé à l'âge de la maturité qui laisse espérer récolter le fruit d'une vie de labeur, il a en un jour perdu femme et enfants, et tous ses biens[817]. Mais après ce coup dur, il est revenu, il a continué son œuvre, avec ses démêlés avec le pouvoir et avec l'histoire, au plus proche de ceux qui l'écrivaient, jusqu'à la fin – comme dans ses entretiens avec Tamerlan, passés à la postérité. Ibn Khaldûn se tenait toujours aux premières loges de l'existence, avide d'en saisir la trame. Et plus que tout, il était fier d'être arrivé au plus haut qu'un savant puisse arriver en ce monde. Ibn Khaldûn était avant tout un homme de loi – fonction qu'il a exercée à la charge de grand cadi quand il était en fonction, et en tant qu'enseignant quand il en était destitué. En effet, dans les périodes d'intermittence entre ses six nominations, il s'est consacré, comme il le dit lui-même, à l'écriture et à l'enseignement – un enseignement portant sur le droit islamique de l'une des quatre écoles de l'islam sunnite : celui de l'école à laquelle il appartenait, l'école malikite du nom de l'imam Mâlik qui l'a instituée autour de son ouvrage fondateur, le *Muwatta'* [818]:

> [Le sultan me nomma] **pour l'enseignement du droit malikite** […] J'étudierai dans ce cours **le *Muwatta'* de l'imam Mâlik** […] L'ouvrage fut accueilli favorablement par

---

[815] [5b] Nous soulignons.

[816] « Mais au large d'Alexandrie, une tempête souffla sur le bateau, qui coula avec tout son contenu. J'y perdis mes biens et mes enfants ». (*Autobiographie*. *ibid*., p. 184)

[817] « Le malheur me frappa dans ma famille et mes enfants : le navire les ramenant du Maghreb fut englouti dans une tempête, et avec lui, mes biens, mon épouse et ma progéniture. Mon infortune et mon affliction furent grande. L'idée de renoncer au monde se présenta de nouveau à mon esprit […] je consacrai mon temps à enseigner, à lire, à écrire, avec l'espoir que Dieu m'accorde de vivre le restant de mes jours dans la dévotion, et de vaincre, grâce à Sa faveur et à Ses bienfaits, les obstacles sur la voie de la félicité ». (*ibid*., p. 170-171)

[818] I*bid*., p. 184, 190, 193. Nous soulignons.

> la communauté musulmane en Orient comme en Occident, depuis l'époque où il fut composé jusqu'à nos jours. Sans exception, les savants de tous les siècles le couvrirent de louanges.

Ibn Khaldûn n'a jamais été adepte du soufisme du dévoilement. Même si les circonstances dramatiques de sa vie – dont la perte de ses biens, de son épouse et de ses enfants dans leur naufrage au large d'Alexandrie – lui ont donné pendant un temps l'envie de « se retirer du monde » ce n'était pas pour rejoindre une confrérie soufie ni mener la vie contemplative qui caractérise les adeptes du soufisme du dévoilement. Il s'est consacré à la lecture, à l'écriture et à l'enseignement – en ce désigné, comme nous l'avons vu, l'enseignement de la loi musulmane selon le droit de l'une des quatre écoles juridiques du sunnisme, l'école malikite à laquelle il appartient.

Il s'agit donc d'un contresens sur sa vie et sur sa pensée d'attribuer « aux faveurs hors du commun dont se flattent les soufis »[819] l'illumination divine dont il dit avoir bénéficié à la fin de sa vie, lui apportant la réponse dont il souhaite faire profiter son lecteur par la rédaction du *Livre de la Guérison*.

Lorsqu'il s'adresse à son lecteur comme il le ferait à ses étudiants[820], ce n'est pas dans la démarche mystique du maître spirituel entre lequel le novice doit se remettre « comme le cadavre entre les mains du laveur de morts » dans l'espoir du dévoilement, mais pour lui communiquer la réponse dont Dieu l'a favorisé, par l'illumination qui lui permet d'apporter la « guérison » à ses interrogations existentielles. L'illumination de l'inspiration qu'il attribue aux faveurs divines lui vient plutôt, en paraphrasant Leibniz, comme « une merveille des songes où nous inventons sans peine, (mais aussi sans en avoir la volonté), des choses, auxquelles il faudrait penser longtemps pour les trouver, quand on veille »[821].

Les vertus de « bon rêves » font ainsi l'objet d'une étude de la part de l'auteur dans des termes similaires dans la *Muqaddima*[822] et dans le *Livre de la Guérison*[823].

Ou encore, pourrait-on dire en paraphrasant Saint-Exupéry, cette réponse survient comme une illumination car elle provient d'une idée qui était arrivée à maturation après qu'il en ait soigneusement « préparé le terrain ». Les intentions profondes d'Ibn Khaldûn en tant qu'homme se révèlent dans le *Livre de la Guérison*, où l'auteur s'exprime dans un contexte différent de ses autres livres, parce que justement, il s'exprime dans ce dernier

819 *La Voie et la Loi*, *ibid.*

820 Voir les nombreuses tournures de phrases caractéristiques de cette démarche : « Sache que… »

821 *Principes*, *ibid*., p. 57. (): cf. [9b]

822 *ibid*, p. 936 – 941

823 [9b]

ouvrage en tant qu'homme – un homme libéré de tout protocole et de toute autre contrainte. L'homme qui s'exprime dans le *Livre de la Guérison* est un homme qui interroge et qui s'interroge, un homme qui questionne et qui se questionne, un « questionneur » à propos des questions existentielles liées à la religion. « Sur quoi s'interrogent-ils ? » demande un verset du *Coran*, en donnant la réponse au verset suivant : « Sur la grande Nouvelle »[824]. L'interrogation au cœur de ce Traité porte sur cette même « grande Nouvelle », qui est le paradis promis au plus vertueux, autrement dit ceux qui, selon ce Traité, se seront comportés conformément à la loi morale divine. Notre auteur, victime des caprices de l'histoire qui lui a taillé tour-à-tour des costumes qu'il n'aurait pas souhaité, détachés de la religion, était au contraire un fervent adepte du monothéisme dans la plus pure acceptation de l'unicité divine, qui incarne à ses yeux la plus haute forme de sagesse. Il s'en explique d'ailleurs dans la *Muqaddima* : pour lui, un être sage ne saurait agir vainement[825], ainsi que nous l'avons vu. La sagesse donne la raison de l'existence du monde, elle est son intention profonde. Il serait ainsi ironique, pour ne pas dire paradoxal, de supposer que puissent « nous échapper » les « intentions profondes » d'un homme qui fait de l'intention son cheval de bataille. L'intention est au cœur de l'argumentaire de ce Traité, selon cette tradition[826] :

> **Assurément, les actes [ne valent] que par les intentions**.

L'intention renvoie à l'intériorité qui est le sens du terme *bâṭin* appliqué à la *charia*, et non le sens ésotérique. L'auteur établit la comparaison entre l'intention et le geste d'un côté, et l'esprit et la lettre des actes de l'autre, dans laquelle les intentions sont l'esprit des actes quand les gestes en sont la lettre[827] :

> **Tout repose sur l'intention (*niyya*).** En effet, **les intentions, principes des actes**, sont, pour le Législateur, le fondement des devoirs religieux. Les intentions sont l'esprit des actes, à telle enseigne que les actes dépourvus d'intentions sont considérés comme nuls et non avenus, avec pour conséquence, pour l'homme soucieux de sa vertu (*mukallaf*) qui en serait l'auteur, de ne pouvoir se prévaloir de leur accomplissement. Tel est le sens de ce *ḥadith* :
>
> [7] « Assurément, les actes [ne valent] que par les intentions, car chacun ne comptera à son actif [au Jour Dernier] que ce qu'il aura effectivement eu l'intention [de faire]. Ainsi, le pèlerinage effectué pour Dieu et pour son Prophète sera effectivement compté pour Dieu et pour son Prophète à celui qui l'aura accompli dans cette intention. En revanche, à celui qui l'aura accompli dans une autre intention, qu'elle

824 *Coran* (**78**, 1-2)

825 *Ibid*., p. 915.

826 [4b] Nous soulignons.

827 *Ibid*. Nous soulignons.

soit d'ordre matériel ou pour contracter un mariage, son pèlerinage ne lui sera compté que pour ce dont il aura réellement eu l'intention ».

Si l'intention (*niyya*) est au cœur du *Livre de la Guérison* au point que celui-ci peut apparaître comme la vaste exégèse par le grand cadi Ibn Khaldûn du *ḥadith* suscité, ce n'est pas seulement pour mettre en évidence la loi morale, comme nous l'avons vu dans les deux premières Parties, en établissant les bases de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*).

Ses intentions ne se limitent pas à la revalorisation des sciences de sa religion, et du métier des oulémas (même si rien que cela, ce n'est pas rien, étant donné la prétention immense de ce petit ouvrage sur la loi morale, qui vient défier l'immense production sur le droit *fiqh*, ainsi que nous l'avons vu). Notre discussion ne se limite pas à nous inscrire en faux envers tout ce qui a été dit sur ce livre, dont l'aberration de voir en l'expression *fiqh al-bâṭin* le fait que « l'ésotérisme traverse la notion de *fiqh* »[828] : tout cela, nous en avons abondamment parlé dans les Parties qui précèdent. Certes, il s'agit là d'une partie non négligeable du testament moral d'ibn Khaldûn dans ce Traité**.**

LES DEUX COUPS DE GÉNIE D'IBN KHALDÛN DANS CE TRAITÉ

Dans un premier temps, notre auteur place la sagesse divine dans les actes qui caractérisent l'homme, seul responsable de ses actes, ce qui en soi, n'est pas nouveau : ce sont les bonnes œuvres qui, dans le *Coran* assurent à l'homme le paradis. La foi ne suffit pas : il faut « accomplir de bonnes œuvres tout en étant croyant »[829]. Et ce sont ses bonnes œuvres, autrement dit ses actes, qui assurent à l'homme le paradis où l'enfer où « ce sont simplement ses œuvres qui lui sont rendues »[830].

Le premier trait de génie de ce Traité consiste à regarder les choses d'un peu plus près, à les décortiquer, avec la finesse de l'esprit de grand horloger de la pensée qu'est notre auteur. Ibn Khaldûn place la sagesse divine non pas dans l'ensemble de la loi divine mais dans l'une de ses deux parties plus précisément, dans l'une de ces deux parties qu'il qualifie de « moitiés ». La sagesse divine se concentre dans la moitié la plus importante de la loi divine, au point que sans elle, l'autre n'aurait pas grand intérêt – et donc, la *charia* n'aurait pas grand intérêt. En effet, si l'on ne s'en tient qu'à cette partie-là, on n'a aucune chance de gagner le paradis[831].

Le *Livre de la Guérison* divise la loi divine, et donc ses règles, en deux « moitiés » et donc en deux types de règles : les règles de la loi morale qui s'appliquent,

828 Nelly Amri

829 Expression coranique récurrente

830 Selon une tradition

831 Sauf effet de la miséricorde divine, toujours possible.

dans les actes, aux dispositions intérieures, et les règles du droit, qui s'appliquent, toujours dans les actes, aux formes extérieures.

Ce sont ces deux types de règles qu'il formalise en deux « moitiés » du *fiqh* de la *charia* : le droit, que tout le monde appelle aujourd'hui le *fiqh* mais qui à l'origine s'appelait *fiqh al-ẓâhir* autrement fit le *fiqh* qui s'applique, dans les actes, aux formes extérieures ; si l'on s'en tient qu'à cette moitié, on n'a aucune chance de gagner le salut ; et la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) qui s'applique, dans les actes, aux dispositions intérieures et qui a été perdue de vue alors que c'est par elle que l'âme peut espérer gagner le salut, puisque si elle n'existait pas, l'âme n'aurait aucune chance de l'obtenir ; **cela ne veut donc pas dire qu'elle est forcément suffisante, mais qu'elle est nécessaire**.

Par rapport à ses prédécesseurs qui avaient déjà remarqué la division des règles de la loi divine en deux types de règles (dont Ghazâlî et Averroès) sans arriver à les formaliser de la sorte, le *Livre de la Guérison* fait deux pas de géant : d'une part, il ne se contente pas de donner un nom à ces deux types de règles, mais il évalue leur importance respective et les rapports qu'ils entretiennent entre eux ; d'autre part, **il effectue le rapprochement simple mais efficace** entre dispositions intérieures des actes et intentions, et entre formes extérieures des actes et gestes **afin de former les actes en couple (intentions, gestes).** De ces deux pas de géant qui caractérisent ce que nous appelons son premier coup de génie, Ibn Khaldûn reconnaît l'importance plus grande de l'une des deux moitiés du *fiqh* de la *charia* par rapport à l'autre : la loi morale a la plus grande importance – une importance si grande que c'est pour la rappeler que les prophètes sont venus aux hommes, ainsi que notre auteur le lit dans la tradition sur laquelle il fonde le *Livre de la Guérison* comme si ce livre n'en était que le vaste commentaire : « Certes, les actes ne valent que les intentions ».

Et de la primeur de l'intention sur le geste, il déduit le caractère essentiellement moral de la loi divine, la *charia*, que le devoir moral de l'homme soumis à Dieu consiste à intérioriser afin de mener la lutte sur soi du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*).

Mais Ibn Khaldûn ne se s'arrête pas là : il poursuit son examen implacable et va encore plus loin dans la finesse de ses déductions. De ce couple qu'il vient créer en formant des actes le couple (intentions, gestes), il remarque qu'aux termes de la loi divine, les deux membres de ce couple ne s'opposent pas, bien au contraire ! **Les deux membres du couple (intentions, gestes) ne sont pas oppositionnels, autrement dit, les deux membres du couple (intériorité, formes extérieures), sont unis par un pacte, un accord (*ittifâq*)** qui les rend indispensables l'un envers l'autre.

Arrive alors le second coup de génie. L'accord (*ittifâq*) qui existe dans les actes entre les intentions et les gestes, autrement dit l'accord qui existe entre l'intériorité et les formes extérieures, prend sa source dans un accord encore plus essentiel, le pacte originel qui marque la nature humaine de son seau indélébile depuis sa conclusion dans la préétemité : le pacte originel de l'*amâna.*

Les conséquences sont essentielles de cette exégèse coranique originale, dont nous n'avons trouvé trace nulle part ailleurs et qui, même s'il ne se l'attribue pas nommément dans ce Traité, nous semble être celle du grand cadi qu'est Ibn Khaldûn, l'un des premiers savants du monde musulman de son époque. Il s'agit de la nature très particulière de la charge qu'a accepté l'homme en concluant avec Dieu dans la préétemité le pacte originel de la charge morale (*amâna*), une charge qui lui colle à la peau, qui ne peut « ni se charger ni se décharger » et qui ne se comprend au mieux qu'au « sens figuré du figuré de proximité ». La conscience religieuse de l'islam fondée sur le port de la charge morale est déclinée au quotidien dans la conscience morale (*wara*') de l'homme moral (*mukallaf*) « chargée » de veiller à la bonne tenue de l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes, autrement dit entre l'intériorité et les formes extérieures, en chaque acte.

LA DÉCOUVERTE DE SA PROPRE UNICITÉ

La plupart des traditions citées dans le *Livre de la Guérison* insistent sur le caractère propre à chacun de la sagesse (*hikma*) : c'est une disposition de l'âme, un état d'esprit, davantage qu'un savoir qui se mémorise.

L'incompatibilité entre les deux voies, l'une mystique et l'autre morale, le *Livre de la Guérison* la traduit de façon remarquable par le rôle du corps qui, dans l'une est un allié indispensable à l'âme, en lui permettant d'acquérir ses dispositions permanentes lors du passage à l'acte des intentions par les gestes, alors que dans l'autre, il devient son pire ennemi dont il lui faut s'abstraire pour espérer atteindre la vision de la Face de Dieu dès ce monde lors de la « levée du voile ».

Le lien entre l'unicité de Dieu et l'unicité de l'homme se fait dans la prise de conscience d'agir en permanence sous le regard de Dieu, dans la mise en jeu de la conscience morale chargée de veiller à l'accord entre les intentions et les gestes – afin que l'ensemble de la personne soit « alignée » sur l'enjeu du salut de l'âme dans l'au-delà.

L'ÉSOTÉRISME EN SOI-MÊME

Nous avons montré la désapprobation d'Ibn Khaldûn envers l'ésotérisme de la mystique et sa recherche de la levée du voile qu'il place « au centre de ses propos » selon le terme qu'il emploie dans l'incise du paragraphe qui signe la paternité de ce Traité. S'il

place la levée du voile au centre de ses propos, ce n'est pas pour en faire l'éloge, mais pour montrer en quoi elle se trompe et dégager la bonne voie à suivre et qui est celle de la loi morale et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*). Le divorce entre les deux voies, l'une mystique et l'autre morale, de l'effort sur soi, est consommé.

La distinction entre la pensée d'Ibn Khaldûn et la pensée de Ghazâlî porte sur l'ésotérisme : l'un le voit dans l'intériorité (*bâṭin*) du sujet qui agit, et l'autre dans un sens caché (*bâṭin*) du *Coran* – et donc, leur désaccord porte sur le sens à donner au mot arabe qui incarne les contresens en cascade commis sur le *Livre de la Guérison* à partir de ce seul mot : *bâṭin* dont sa présence dans l'expression *fiqh al-bâṭin*. Grâce à la sagesse dont l'homme est capable de faire preuve en se conformant aux règles morales, ses actes ont du sens, ils ne sont pas vains. Son existence n'est pas vaine : sa finalité a un sens qui perdure après la mort, sous une autre forme, impossible à décrire ni à exprimer par les mots.

L'indicible et le néant pris dans les mailles du filet des mots

La métaphore du « filet des mots », nous l'avons montré, n'est pas à rechercher uniquement du côté des philosophes allemands qui en auraient fait usage pour la première fois, selon B. Cassin. Nous avons donné un extrait de la *Muqaddima* dans lequel Ibn Khaldûn emploie la métaphore du filet des mots pour inviter à s'en affranchir afin de plonger plus librement dans l'espace intérieur de la pensée. Nous voyons une façon de filer cette métaphore, dans ce Traité, dans ce que perçoit la sensibilité mystique, par rapport à ce que peuvent expliquer et décrire les mots, du travail sur soi à mener. Grâce à la sagesse à laquelle il est capable de se soumettre par une disposition innée de son âme, à condition de la travailler, l'homme est capable de faire ce qu'il faut pour gagner sa vie dans l'au-delà. Son devoir consiste à se rendre compte qu'il doit travailler sur cette terre pour gagner ses moyens de subsistance non seulement ici-bas, mais aussi dans l'au-delà – par un travail sur soi en vue de purifier son âme et de la rendre réceptive à la sagesse des règles morales.

Le versant de l'âme tourné vers le monde sensible dont dépendent les facultés sensibles et la connaissance *a posteriori* par les données de l'expérience, **là où « les savants se trouvent en terrain ferme »**[832]. Ibn Khaldûn revient sur cette idée dans les six premiers chapitres de la Partie VI ajoutés dans la version tardive de la *Muqaddima* [833] :

> De ces trois mondes, **celui où notre perception est la plus ferme** est le monde humain, car nous en avons une expérience intérieure et nous pouvons l'observer à travers nos perceptions corporelles et spirituelles.

832 *Muqaddima*, p. 839 et 336

833 *Ibid*, p. 839. Nous soulignons.

Par rapport à ce qu'il en disait déjà dans les versions précédentes[834] :

> C'est là, en général, l'étendue de la perception corporelle de l'homme. C'est la limite des perceptions des savants, **là où ils se trouvent en terrain ferme**.

Dans le *Livre de la Guérison*, c'est là où s'exerce le libre-arbitre et la conscience morale, dans l'élargissement conscient de l'intériorité qui permet de comprendre et d'appliquer les règles de la loi morale, accessibles à tous de façon rationnelle.

Si le néant semble n'être « rien » depuis le versant de l'âme tourné vers le monde sensible, par l'autre versant, celui tourné vers l'Ordre, il n'est pas vraiment rien mais seulement « rien de dicible ». C'est **là où les savants quittent la terre ferme** pour s'enfoncer en terre inconnue : l'autre versant de l'âme, qui leur échappe. Par l'autre versant de l'âme, celui tourné vers l'Ordre qui donne le sens et sa force profonde à la Vérité, des incursions plus ou moins brèves sont possibles sous forme de connaissance *a priori* de ce que l'homme détient en son pouvoir sur l'ordonnancement du monde et l'imbrication des causes. La connaissance de ce qui se trouve *a priori* dans le pouvoir de l'homme ne dépend plus ni de son libre-arbitre, ni des données de l'expérience mais de ce que peut percevoir la sensibilité mystique propre à chacun et qui ne peut se prendre « au filet des mots » du langage. Ce que perçoit la sensibilité mystique échappe à l'objet du langage. Certains en sont très peu pourvus, alors que d'autres, au contraire, en sont largement dotés : les saints et les justes. D'autres enfin, encore plus rares, se trouvent plus largement dotés de cette sensibilité mystique : il s'agit des prophètes. Nul autre qu'eux ne peut disposer d'une dotation supérieure de cette forme de connaissance – surtout pas le novice qui se lance à l'aveuglette dans l'aventure mystique du soufisme où il risque de perdre la vie, ou la raison. Ou alors, il en revient bredouille et se comporte comme un mage, ou un faux prophète, en prétendant détenir une science à laquelle il n'a en réalité pas eu accès.

Ceux qui décideront de le suivre seront coupables de paresse et d'impuissance à connaitre, en préférant partir à la chasse au trésor ou en se fiant à des formes de croyance assimilables à de la magie ou à de la superstition au lieu de se retrousser les manches pour mener le seul travail qui peut sauver leur âme de la perdition : le travail sur soi du combat dans l'âme qui applique au quotidien et pour tous les actes, les règles de la loi morale divine. Il s'agit là d'une prise de conscience et d'un travail qui ne regarde que chaque individu, chacun étant l'unique responsable de lui-même en son âme et conscience, tout en étant aussi le mieux placé pour savoir qui il est et comment soigner ce qui trouble son âme.

Ainsi, Ibn Khaldûn poursuit la preuve par la sagesse par la preuve par l'unicité, qui est avant tout l'unicité de l'appareil de l'âme, bienfait divin et de ce qui germe en lui.

---

834 *Ibid*, p. 336. Nous soulignons.

La semence qui germe au sein de l'appareil de l'âme, bienfait divin

La connaissance est « comme la semence » qui germe au sein de l'appareil de l'âme, bienfait divin, et dont la récolte interviendra dans l'au-delà sous forme de béatitude, qui dans le lexique coranique qui est aussi celui qu'utilise Ibn Khaldûn s'appelle la vision de la Face de Dieu[835] :

> **Pourquoi Dieu n'aurait-il pas permis l'accès clair à la connaissance**, **non seulement par la vue de l'œil mais aussi par n'importe quel organe ou appareil de Son choix ?** […]. L'accès à la vision de Dieu s'amorce dans le savoir voué à se muer en contemplation, comme certaines graines se transforment en arbres et d'autres en céréales. Celui qui ne possède pas le brin d'un noyau de datte ne saura obtenir de palmier : de même, celui qui ne bénéficie pas d'un minimum de connaissance sur Dieu en cette vie n'en bénéficiera pas, non plus, dans l'autre monde. […] **il n'est pas impossible de concevoir** qu'une variation se manifeste dans la connaissance de l'essence même de l'être, en fonction des représentations de l'imagination et de leur libération. […] **Il a donc été clairement établi, qu'à l'horizon de la vie future, le bonheur de l'homme vertueux (*mukallaf*) est en fait un double bonheur** : le bonheur physique correspondant au plaisir des facultés et des penchants naturels ; **et le bonheur intérieur du plaisir de l'âme à la vue de la Face de Dieu et de Sa Magnificence**. Car, s'il est vrai que l'organe de la vue appartient au corps charnel, en revanche, la joie tirée de l'accès à la connaissance de Dieu s'épanouit dans l'âme.

Remarquons la formulation interro-négative de notre auteur qui est ici éloquente sur la façon dont il s'exprime sur les choses divines : **« Pourquoi Dieu n'aurait-il pas permis** l'accès clair à la connaissance, non seulement par la vue de l'œil mais aussi **par n'importe quel organe ou appareil de Son choix ?** » Ou encore : « **Il n'est pas impossible** de concevoir qu'une variation se manifeste dans la connaissance de l'essence même de l'être ». Cette façon de parler des choses divines nous fait penser à Pascal : « Pourquoi, si Dieu lui découvre quelques rayons de son essence, ne sera-t-il pas capable de le connaître et de l'aimer en la manière qui lui plaira de se communiquer à nous ? »[836] Ou encore : « Il n'est pas certain que nous voyions demain, mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas. On ne peut pas en dire autant de la religion. Il n'est pas certain qu'elle soit, mais qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas ? […] Ainsi cela ne démontre autre chose sinon qu'il n'est pas certain que tout soit incertain »[837].

Mais chez Ibn Khaldûn, contrairement à Pascal, l'ésotérisme n'est pas dans le double sens des textes sacrés.

---

835 [12b] Nous soulignons

836 *Pensées*, 182. p. 244

837 *Ibid*., 453, p. 388 et 480, p. 404.

Le chiffre n'a pas de double sens mais un sens unique

« Chiffre a double sens. Un clair et où il est dit que le sens est caché »[838] dit Pascal. Chez Ibn Khaldûn, il n'y a pas de sens caché, la vie se vit à sens unique ce qui nous inspire davantage ce rapprochement, moins académique (mais notre auteur ne se dissocie-t-il pas des « grands » penseurs pour verser dans ce qui nous paraît appartenir aujourd'hui davantage au développement personnel ?) : « Et si vous me demandez quel doit être le sens d'une vie, je vous dirais que, faute d'accepter de lui donner un sens unique (quel qu'il soit), on risque beaucoup d'en faire un sens interdit. »[839] Avec Ibn Khaldûn, nous entrons dans les terres du développement personnel et du coaching de vie avant l'heure où l'unicité de l'individu est mise en avant dans l'unique vie qui est la sienne, de façon pragmatique, en chaque acte. Dans ce qui nous apparaît comme la preuve par le chiffre (un comme unicité) que nous sommes en train de discuter, l'unicité se vit à sens unique, comme la vie unique entre les mains de l'individu sujet unique, qui n'est pas sur terre pour perdre son temps ni s'égarer dans des chimères ou des culs-de-sac, des « sens interdits » : il lui faut consacrer ses efforts à semer pour récolter ensuite ce qu'il aura semé par ses actes et les dispositions permanentes qu'ils laissent en l'âme. La vie présente n'est pas le lieu de la récompense, mais de l'action cherchant la récompense dans l'au-delà par l'exercice des responsabilités qui incombent à l'homme au titre du vicariat de Dieu : le devoir moral de se conformer aux règles de sagesse de la loi morale afin d'agir en être sage.

Ce qui rend l'homme vicaire de Dieu n'est pas un sentiment comme chez Rousseau, mais un devoir qui s'impose à l'homme avec la force et la clarté de la loi morale de la *charia* – **une loi parfaitement lisible et qui n'a pas de sens caché**. Le devoir de se mettre au travail pour purifier son âme afin de la rendre réceptive aux règles de sagesse, n'attend pas. Il faut semer sans relâche pour avoir une meilleure récolte**.** La semence *al-badhr* est une métaphore de la *Bible*, et du *Coran*. Notre auteur donne dans ce Traité sa propre lecture de ce verset qu'il cite à deux reprises : « *L'image que l'on donne [de ceux qui recherchent la grâce et l'agrément de Dieu] dans l'Évangile, est celle d'une semaille qui sort de sa pousse, puis se raffermit, s'épaissit, et ensuite se dresse sur sa tige à l'émerveillement des semeurs* »[840] En notes, Hamidullah, indique : « 'leur marque… dans la *Thora'* : plusieurs exégètes musulmans se réfèrent à *l'Apocalypse* de Jean XIV I, qui, tout en parlant, se réfère à Sion (ce qui le fait remonter à une époque pré-évangélique et au langage de la *Thora*). 'l'image… dans l'Évangile' fait naturellement penser à *Matthieu* XIII 31-32 ; *Marc* IV 26-27 ».

---

[838] *Ibid*., 296, p. 293

[839] Antoine Blondin, 1952, *Les enfants du Bon Dieu*, Éditions de la Table Ronde, p.15

[840] *Coran* (**48**, 29).

L'auteur s'approprie la métaphore de la « semence » par l'image des « traces » durables de nos actes, qui sont ses dispositions permanentes et qui s'épanouiront dans l'au-delà comme « la semaille sort de sa pousse » en disposition du bien et de la félicité éternelle, si l'accord (*ittifâq*) entre l'intention et le geste a été au rendez-vous, sous l'œil de la conscience morale (*wara'*) qui s'est assurée de sa bonne tenue et de sa réitération sincère sans relâche, même l'espace d'un clin d'œil. Et ce, avec la conscience d'être en permanence sous le regard de Dieu (*muraqâba*) ce qui signifie, dans le lexique de ce Traité : s'assurer de l'alignement (*muhâdhatu*) entre les intentions et les gestes sur par rapport au respect des limites édictées pour les actes dans les règles de sagesse de la loi morale, et selon les critères d'évaluation des actes, entre ce qui est interdit, ou obligatoire, surérogatoire, etc.. Nous avons montré comment, dans l'application de ces critères, le sens moral les considère par rapport à l'intention et sa sincérité dont l'essence est accessible au le versant de l'âme tourné vers le Monde de l'Ordre.

De celui-ci, cependant, il est impossible de parler par le langage, car il n'existe **aucune analogie possible entre les deux versants[841]. Ces deux versants d'un même appareil, l'appareil de l'âme, n'ont pourtant aucun rapport entre eux**. Cela tient à la nature particulière de ce qui entre dans l'objet du langage.

« CE QUE NUL ŒIL N'A VU… »

D'une tradition maintes fois évoquées [842] Ibn Khaldûn donne son interprétation[843] :

> Du plaisir extraordinaire de l'appréhension de la présence de Dieu, on ne peut parler qu'à la façon du Prophète, quand il dit « **J'ai préparé pour Mes serviteurs intègres ce que nul œil n'a vu, nulle oreille entendu, et qui ne s'est jamais présenté au cœur d'aucun mortel.** » Cela signifie que ce n'est qu'après la mort que sera atteint le niveau de révélation et de compréhension résultant du surcroît de dévoilement et de clarté auquel le corps charnel faisait obstacle. Survient alors l'état d'extrême clairvoyance qui en caractérise la vision.

La forme de langage dans laquelle cette tradition est exprimée[844] **tient du procédé de la litote**, dont les linguistes disent qu'elle permet de « dépasser par le langage ce que peut dire le langage de la toute simple information logique pour essayer de donner une information d'un ordre supérieur »[845]

---

841 Cf. Partie II

842 Par exemple dans le *Traité d'Ethique* de Miskawayh, p. 146

843 [11b] Nous soulignons.

844 Voir aussi *Coran* (32, 17)

845 *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, p. 72

Michel le Guern peine à voir dans l'emploi à titre religieux de la litote, la « *raison d'être* » de la métaphore[846]. Chez Ibn Khaldûn, **le procédé métaphorique en lui-même**, en ce compris la valeur d'exemple à titre édifiant des grandes figures de la religion, est la raison d'être de ce qu'il nomme « *le sens figuré du sens figuré par proximité* » dans la possibilité qu'il offre de se projeter au-delà des mots vers quelque chose de plus grand, d'inconnu, d'inconcevable autrement que par ce biais. La métaphore du « tissu de l'âme » comme celle des « traces » de nos actes qui se transformeront en vision de la Face de Dieu, semblables à de la « semence qui sort de sa pousse », ou encore la « charge morale » de l'amâna, toutes ces métaphores entrent dans ce que l'auteur appelle « le sens figuré du figuré de proximité ». L'approche du langage est l'un des traits de l'œuvre que notre retraduction souhaite mettre à jour dans l'exploration des limites extrêmes de ce que langage peut exprimer et qui permet de mettre un terme à l'ésotérisme des textes.

Chez Ibn Khaldûn, l'ésotérisme des textes n'existe pas : il n'existe que ce que le langage peut exprimer jusqu'à ses extrêmes limites, accessible au versant de l'âme tourné vers le monde sensible – et depuis l'autre versant, ce que la sensibilité mystique individuelle peut saisir du Monde de l'Ordre mais qui ne relève plus des mots du langage.

La litote, l'interro-négation, la métonymie, le sens figuré du figuré et toutes les façons d'exprimer par le langage[847] ce qui relève du monde de l'Ordre sont vouées à l'échec car ce qui relève de l'expérience intime existe au-delà des mots du langage : l'ésotérisme se trouve en chacun de nous, dans ce qu'il peut percevoir du Monde de l'Ordre, selon le degré d'humanité dont il dispose, incommunicable par le biais du langage et des mots. Cela nous évoque Abubacer à propos de celui qui entend et qui comprend la parole de Dieu « s**ans aucune langue ni pour la parler, ni pour la comprendre** »[848] ; ou par Bergson, quand il évoque celui qui affirme : « **Personnellement, je n'ai aucune expérience mystique, mais seulement assez du genre mystique, pour reconnaître d'où vient cette voix quand je l'entends** »[849].

Ibn Khaldûn le philologue avant l'heure

L'impossibilité de parler de ce qui relève de la mystique par le langage est avant tout liée à **une impossibilité congénitale à l'homme qui la rend impensable, inenvisageable** ; cette réflexion sur le langage n'a pas été relevée jusqu'à présent, c'est

846 *Ibid*., p. 73

847 Voir aussi ce que nous avons dit à ce sujet selon sur la métaphore des ardents cf. *infra*.

848 *Secrets de la sagesse orientale* (*Hay ben Yakzân*) cf. *supra*. « Ibn Khaldûn et Abubacer »

849 Bergson, *ibid*., p. 475

bien dommage ! En effet, René Pérez ne voit porter cette interdiction que d'un point de vue « juridique » lié à la « doctrine mâlikite » comme il l'affirme dans *La Voie et la Loi*[850]. Or, cette impossibilité n'est pas d'ordre juridique, mais congénitale : seuls les prophètes ont la pureté extrême de l'absence de toute noirceur en eux, qui s'appelle l'impeccabilité, et qui leur permet d'accéder à un niveau d'initiation sur le Monde de l'Ordre que les autres êtres humains ne peuvent pas obtenir qui sont condamnés à en rester au stade de l'approximation, selon certains oulémas[851] :

> **Selon l'avis de certains oulémas**, tout cela n'est qu'affaire d'approximations ! Que dire, alors, de ceux qui ne sont pas prophètes ?
>
> Ceux qui ne peuvent pas percevoir comme perçoivent les prophètes, ni s'abreuver aux sources du savoir dans le bassin qui les abreuve, ne peuvent pas prétendre **se charger de diffuser ce savoir jusqu'à parvenir à l'exprimer par les mots du langage mieux que les prophètes eux-mêmes n'en ont été capables !**

En tant que grand cadi, notre auteur connaît bien **les divergences qui existent sur certains sujets entre les oulémas**, dont ce qui porte sur ce genre de notions dont certaines paraboles sur la terre qui meurt l'hiver et renaît au printemps : « et ainsi se fera la résurrection »[852] ou autres « exemples frappants » qui abondent dans le *Coran* selon la similitude entrer la langue française et la langue arabe ou l'expression est littéralement « frapper l'exemple ».

Nous avons vu comment, en citant Platon (ou Plotin), Ibn Khaldûn rapproche ce que ces philosophes appellent « l'opinion » à ce qui dans le *Coran* est appelé « la conjecture » (*ẓanna*), opposée à la Vérité. Il utilise à propos des effets de langage le terme *mutashabih* lui aussi coranique[853] qui, à propos des fruits du paradis, désigne une approximation, une ressemblance dans la forme, mais qui est quelque chose d'approchant par recoupements sans être équivalent[854]. **Il est impossible de désigner autrement ce qui n'a pas d'équivalent sur terre, par les mots du langage[855] :**

> Les mots du langage, dans toutes les langues du monde, n'ont été institués que pour exprimer les notions courantes et qui concernent les choses sensibles, ou l'imaginaire, ou le conceptuel, et que tout le monde connaît. Les langues présentent comme caractéristique d'être **d'un usage accessible à tous, en respectant des conventions communes**.

---

850 *ibid*., note 120, p.278

851 [23b] Nous soulignons

852 *Coran* (**10**, 31) (**41**, 39) (**65**, 11) (**30**, 50)…

853 *Coran* (**2**, 25)

854 L'équivalence est rendu par ailleurs en d'autres cas par *mithla* dont par exemple *Coran* (**2**, 106)

855 [23b] Nous soulignons.

La réflexion d'ordre général sur l'objet du langage dans toutes les langues, se retrouve dans *La Muqaddima*. Cette réflexion est digne d'un précurseur dans des sciences qui n'existent pas encore (sciences humaines, linguistique) ; elle ne choque pas nos esprits du 21ème siècle et pourtant, elle devait résonner de façon moderne au 15ème siècle ! Fait remarquable qui étaye une fois encore la paternité des deux ouvrages de l'auteur : sa réflexion à l'échelle des générations[856] se retrouve dans la *Muqaddima*, où l'auteur étudie la durée des civilisations et le nombre de générations. Dans le *Livre de la Guérison*, **la succession des générations est un critère de l'objet du langage qui sert à exprimer des notions pérennes à l'échelle de plusieurs générations et non des ressentis isolés.**

Le monde de l'ordre et le monde sensible

Le Monde de l'Ordre, nous l'avons vu, renvoie au commandement divin qui a créé le monde avec ordre et mesure, selon une intention prédéterminée, signe de sa grande sagesse – puisque la caractéristique ultime de la sagesse consiste à ne pas agir vainement, mais dans un but et avec une intention unique qui relèvent de la Parole divine « Notre Ordre est une seule parole »[857]. Cette parole est inscrite dans le Livre dont Dieu est « gardien »[858], la parole de l'Écriture-Mère, aussi appelée la Planche, ou la Table Préservée (*al-Lawḥ al-Maḥfûẓ*)[859]. La Planche est le fondement absolu, l'archétype de toutes choses sous la « garde » de Dieu, langage de sagesse parfaite[860] du monde de l'Ordre[861] inaccessible à l'entendement et aux facultés du monde sensible, gouvernés par lui[862] :

> **Le versant de l'âme orienté vers la Planche gouverne l'archétype de l'image des choses sensibles**.

Le monde de l'Ordre n'est pas compréhensible par le versant de l'âme tourné vers le monde sensible, qui relève des données de l'expérience[863] :

> **La science acquise ressort forcément des données de l'expérience**

Pour accéder au monde de l'Ordre, d'où elle est originaire, l'âme doit donc forcément quitter le monde sensible – ou, tout au moins, s'en abstraire, autant que faire se

---

856 *al-'ajîâl* (الأجيال)

857 *Coran* (**54**, 50)

858 *Coran* (**56**, 78)

859 *Coran* (**85**, 22)

860 *Coran* (**43**, 4) (**54**, 5)

861 *Coran* (**42**, 52)

862 [10b] Nous soulignons

863 [9b] Nous soulignons

peut, puisque rien de ce qui se trouve dans le monde sensible ne peut lui donner une quelque voie d'entrée au monde de l'Ordre[864] :

> **Il serait inexact** d'espérer élargir l'emploi des mots jusqu'à leur donner un sens dont on pourrait ensuite s'accorder à dire qu'il pourrait refléter parfaitement par la voie métaphorique **les notions d'émergence des lumières des vérités du monde de l'invisible. Car ce type d'élargissement ne se pratique qu'après avoir pris en compte une signification perceptible par tous, ou bien une certaine forme de rapport direct. Or, il n'existe absolument aucune proportion, ni aucune règle analogique possible entre le paradis et la vie sur terre, entre l'inconnu de l'au-delà et ce qui est connu ici-bas.** C'est pourquoi, les mots adéquats pour exprimer les différents aspects du paradis sont **malaisés à trouver, voire hors de notre portée. Comment donc les adeptes du soufisme pourraient-ils arriver à parler de ce qu'ils ne parviennent même pas à comprendre ?** Et, à plus forte raison, comment pourraient-ils écrire des livres qui en parlent ? En conséquence, si, pour eux, la seule alternative consiste à s'exprimer par des paraboles, des exemples frappants ou à se contenter de généralités, il s'agit de l'expédient d'une voie [bien discutable] !

À partir de ce constat, l'auteur identifie trois moyens d'accès à la connaissance dont deux sont clairement définis : d'un côté, les données de l'expérience donnent accès aux choses sensibles et relèvent du monde sensible ; de l'autre, la Révélation transmet aux prophètes ce que Dieu révèle aux hommes dans les textes sacrés sur les vérités de l'au-delà, qui relèvent du monde invisible, du monde de l'Ordre.

Ces deux moyens d'accès à la connaissance sont clairs. Entre les deux, se trouve un accès beaucoup moins clair et même sujet à caution de la part de notre auteur, même s'il ne va jamais jusqu'à en nier l'existence. En effet, il affirme qu'entre les deux moyens d'accès à la connaissance que sont les données de l'expérience sur les choses du monde sensible d'une part, et la Révélation sur les vérités de l'au-delà d'autre part, « il n'existe absolument aucune proportion, ni aucune règle analogique possible ». En conséquence, « les différents aspects du paradis » se trouvent « hors de notre portée ». Il dresse une liste de tous les termes dont **« le musulman entend parler sans arriver à leur prêter autre chose qu'un sens approximatif et relativement imprécis »**[865] :

> l'essence de Dieu, Ses attributs, Ses actes, Ses prescriptions, Sa prédestination et Son destin, le Trône, le siège, la planche, le calame, **la sagesse de la création du monde d'ici-bas et de l'au-delà, et comment ils se correspondent** ; la connaissance du sens de la prophétie, de la Révélation, de la nuit du destin, du voyage nocturne du Prophète ; la connaissance des anges, des démons et de leur hostilité envers la nature humaine, des relations des anges avec les prophètes et de la façon dont ils leur

---

864 [23b] Nous soulignons

865 [22b] Nous soulignons.

> apparaissent, la venue de la Révélation au Prophète, le prodige de sainteté, l'ascèse spirituelle de l'assainissement et la purification de l'âme ; la signification du cœur et de l'esprit ; **la connaissance de la vie de l'au-delà et des circonstances de la résurrection finale** dont : la traversée *post mortem* du *Ṣirâṭ*, la balance, la reddition des comptes, le bassin, l'intercession [du Prophète], le supplice du tombeau, le paradis, l'enfer, le châtiment et la béatitude ; **la compréhension de ce que signifie la rencontre avec Dieu, la vision qu'en aura Son serviteur**, sa proximité avec Dieu, et celle de Dieu avec lui, qu'Il soit glorifié ; **et tous les termes dont le musulman entend parler sans arriver à leur prêter autre chose qu'un sens approximatif et relativement imprécis**

L'accès au Monde de l'Ordre est fermé à qui entend parler de choses auxquelles il ne peut pas donner de sens précis et qu'il ne peut pas vraiment comprendre car il n'a accès, en ce monde, qu'aux choses sensibles, par les données de l'expérience. Et **le devoir moral n'est pas d'essayer de forcer cet accès comme le font les mystiques soufis de façon artificielle** en s'efforçant de « mourir avant de mourir », autrement dit en essayant d'atteindre une mort artificielle comparable à la mort naturelle[866] :

> Cela consiste en l'extinction de toutes les puissances humaines, afin que l'ascète arrive à se sentir mort dans son être et vivant dans l'Esprit, **comme s'il s'efforçait d'atteindre une sorte de mort artificielle semblable en tous points à la mort naturelle**. Il aspire ainsi à la gratification de la vision surnaturelle qui survient après la mort naturelle, ou tout au moins, **son ardent désir est d'arriver à obtenir ce qui s'en approche le plus, ce qui lui ressemble le plus, et ce, dès avant la mort physique**.

Ce serait se comporter comme un fou, comme celui qui se jetterait au feu sous prétexte que Dieu l'a rendu pour Abraham comme « une fraîcheur salutaire », ou qui boirait volontairement un poison mortel en pensant que Dieu le sauvera. Ce serait concurrencer les prophètes sur le terrain de la Révélation. La **faculté de parler des prophètes se situe au plus proche de ce qu'il est possible d'exprimer et de faire comprendre de ce qui appartient au Monde de l'ordre et des archétypes de toutes choses[867]** :

> Ce qui appartient en propre à la constitution naturelle des prophètes, tout autre qu'eux ne peut en obtenir qu'un bref aperçu, que ce soit les saints ou bien **les plus vertueux des « véridiques » par voie d'acquisition ou de bonne moralité**. L'initiation des prophètes aux états du Monde de l'Ordre est la plus parfaite, par rapport aux saints et **aux gnostiques, dont l'initiation reste sans commune mesure avec la leur.**

866 [31b] Nous soulignons

867 [23b] Nous soulignons.

Ce passage semble laisser entendre que **les plus vertueux** (appelées les « véridiques ») pourraient accéder même furtivement au Monde de l'Ordre par voie d'acquisition qui est la voie de l'autre versant de l'âme tourné vers le monde sensible : il faut comprendre que cela peut y conduire selon l'exemple des *karamat* des Compagnons vertueux dont Abu Baker dit « Le véridique ». Si cela se produit, c'est de façon inopinée, brève, sans l'avoir recherché : les *karamat* sont des trésors de l'âme, dont il ne faut pas faire une recherche systématique. Ce serait perdre son temps et signe de paresse et d'impuissance à connaître, comme nous l'avons vu. Et **les adeptes du soufisme du dévoilement** sont visés ici, pour montrer que personne ne peut concurrencer les prophètes.

Cela nous inspire une comparaison avec l'œuvre de celui qui fut le maître d'Averroès, andalous comme lui : le philosophe Abubacer (Ibn Tufayl)[868].

Ibn Khaldûn et Abubacer

Abubacer est beaucoup moins connu que son élève Averroès. L'œuvre restée de lui est assez pauvre : il nous est parvenu un roman philosophique, *Hay ben Yaqzan*, dont on ignore également la date de rédaction. Ce Traité nous fournit une grille de lecture originale de ce roman, par ailleurs sujet à de multiples lectures et interprétations, comme le sont toutes les fables et allégories. Il est d'ailleurs étonnant de remarquer le sort similaire de ces deux œuvres, qui ont traversé les siècles dans un anonymat renforcé en Occident par l'infidélité de leurs traductions, au moins pour le titre.

Le philosophe autodidacte se montre infidèle au roman *Hay ben yaqzan* et à son sous-titre arabe qui signifie, en français : *Les secrets de la sagesse orientale*. Remarquons sa beauté que nous aurions volontiers vu en titre français au lieu du *Philosophe autodidacte* ! D'autant que ce n'est pas tant de philosophie que de sagesse dont parle Abubacer dans son roman. Il dit ceci de son message[869] :

> Ce qui m'a décidé à le divulguer et à déchirer le voile, ce sont **certaines opinions malsaines apparues de notre temps, mises au gout du jour par des philosophes** de ce siècle et ouvertement exposées par eux […] C'est pourquoi j'ai craint que **les hommes faibles, qui ont rejeté l'autorité des prophètes pour suivre l'autorité des fous**, ne s'imaginent que ces opinions sont les secrets que l'on doit cacher à ceux qui n'en sont pas dignes.

C'est de la sagesse des prophètes dont parle le roman *Les secrets de la sagesse orientale* et non pas de la philosophie de certains philosophes qu'Abubacer traite carrément de « fous » aux « opinions malsaines » ! On ne peut pas être plus clair sur les intentions

868 Né vers 1105 à Guadix vers Séville, m. 1186 à Marrakech, treize ans avant Averroès.

869 *Les Secrets de la sagesse orientale* (*Le Philosophe autodidacte)*, p. 140. Nous soulignons.

d'Abubacer dans son roman – de même qu'on ne peut pas être plus clair, non plus, sur les intentions d'Ibn Khaldûn dans ce Traité. Et pourtant, l'une et l'autre de leurs œuvres ont été mal comprises et affublées d'un titre français forgé infidèle, ridicule et médiocre face à la beauté intrinsèque des *Secrets de la sagesse orientale* et du *Livre de la Guérison* !

Nous arrêterons là notre comparaison avec les *Secrets de la sagesse orientale*, que notre travail n'est pas de retraduire même si ce n'est pas l'envie qui nous manque. Remarquons simplement, à ce stade de nos propos, une différence d'opinion entre les deux auteurs, par rapport à l'impeccabilité des prophètes.

Ibn Khaldûn fait de l'impeccabilité le signe de la supériorité incontestée et inégalable des prophètes dans leur connaissance des états du Monde de l'Ordre autrement dit ce à quoi peut accéder l'âme humaine par son versant tourné vers l'Ordre de Dieu. Tout autre qu'eux ne peut en avoir qu'un bref aperçu qui restera quoi qu'il en soit « sans commune mesure » avec l'initiation des prophètes au monde de Dieu. En revanche, le philosophe andalous à tendance soufie Abubacer hisse au rang de « saint » l'un des héros de son roman, Açal, en le rendant capable d'accéder à une illumination « presque » au niveau de celle d'*Hay ben Yaqẓan* le grand héros du roman, qui incarne la forme d'impeccabilité des prophètes. Selon lui, certains hommes peuvent « presque » atteindre le niveau d'initiation des prophètes aux secrets de Dieu.

Au contraire, dans le *Livre de la Guérison*, l'écart entre ce que les prophètes détiennent et ce que peuvent atteindre tout autre homme qu'eux, qu'il s'agisse des plus vertueux, des saints ou des gnostiques soufis, **est un écart infranchissable, « sans commune mesure » avec ce qu'il est possible d'atteindre et non pas « presque » atteignable.**

L'ESPRIT (*RÛḤ*), L'ORGANE LE PLUS MYSTÉRIEUX DE L'APPAREIL DE L'ÂME

L'occasion s'est souvent présentée, dans notre discussion, d'évoquer trois des quatre « organes » de l'appareil de l'âme : le cœur (*qalb*), l'intellect (*'aql*) et l'unicité de la personne morale, le « soi » (*nafs*). Nous avons beaucoup moins parlé du quatrième, *rûḥ*, le plus souvent traduit par « esprit ». Mais il arrive également qu'il soit traduit par « âme » comme dans la tradition citée dans le *Livre de la Guérison* qui reprend un verset coranique et qui dit : « De l'âme, vous n'aurez jamais que peu de science »[870]. Ibn Khaldûn évoque au sujet de ce verset et de cette tradition, un récit passé lui aussi dans la tradition musulmane, où l'aveu d'ignorance du Prophète sur ce sujet est reconnu comme l'un des signes de la Prophétie. La traduction de *ruḥ* par « âme » peut s'admettre, dans ce cas

870 *Coran* (**17**, 85)

d'espèce, à condition de bien relever la différence avec les autres acceptations du terme *rûḥ*. L'une des autres acceptations du terme *rûḥ* est « souffle de vie », dans un autre verset où figure le mot parfois improprement traduit, pensons-nous, par « âme » : « Mais pourquoi ne pas, quand l'âme vous remonte à la gorge, […] ne pas la ramener, elle, si vous êtes véridiques ? »[871]. En notes, Hamidullah indique : « **En d'autres termes, si vous êtes si malins, pourquoi donc ne retenez-vous pas votre vie, quand, à l'agonie, vous la sentez s'échapper ?** » La note de traduction nous semble plus juste que la traduction elle-même : **c'est *la vie* que l'on sent s'échapper**. D'ailleurs, l'une des autres traductions dont nous disposons indique : « Lorsque le souffle de vie remonte à la gorge (d'un moribond) » (Méd.). Il ne faudrait pas confondre avec la conception animiste de l'âme. Ce qui s'exhale du corps à la mort, c'est le *rûḥ*, l'esprit, la force vitale, ce qui « anime » le corps et qui n'est que l'un des quatre « organes » de l'appareil de l'âme – sûrement le plus mystérieux de tous. C'est du *rûḥ* dont le *Coran* dit que « les hommes n'auront jamais que peu de science », et c'est du *rûḥ* dont fait état la tradition citée dans ce Traité dans le récit qui fait de l'ignorance à son sujet le signe de la Prophétie. Le *rûḥ* est la vie qui s'en va à la mort.

Ainsi, Ibn Khaldûn n'est pas si impertinent que cela, quand il se permet l'exégèse de l'*amâna*, où il tente d'expliquer le fonctionnement du bienfait divin, l'appareil de l'âme. C'est sur trois de ses quatre organes sur lesquels il s'exprime, orientés vers le monde sensible. Il laisse dans l'ombre le plus mystérieux d'entre eux : *rûḥ*. On peut considérer que l'organe de l'appareil de l'âme orienté vers le monde de l'Ordre divin, impossible à décrire par les mots du langage, et qui fonctionne sur le canal de communication de la sensibilité mystique (*wijdân*), est le *rûḥ*, l'esprit, le souffle de vie, le mystérieux élément qui fait s'exclamer à Kant qu'il est plus énigmatique que toutes les lois de l'univers[872].

LA RÉITÉRATION DE L'UN – UN COMME UNICITÉ

Nous l'avons vu, l'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et les formes extérieures, en mettant en œuvre le port de la charge morale dont chaque sujet qui agit est **l'unique** responsable, fait également de chaque acte, un acte d'adoration de Dieu, **l'unique** Dieu du monothéisme. Or, la caractéristique majeure de cet accord est sa permanence, qui, nous l'avons également, signifie la **réitération** en permanence de l'engagement de bonne moralité conforme aux règles de sagesse de la loi morale divine *fiqh al-bâṭin*. Donc, la caractéristique la plus essentielle de cet accord chez le sujet qui agit, est **la réitération de l'unicité**, d'abord l'unicité de sa propre personne et l'unicité de la charge morale dont il a la responsabilité morale, et *in fine* l'unicité de Dieu.

---

871 *Coran* (**56**, 84-87)

872 Cf. *infra*, *Théorie du ciel*.

Ibn Khaldûn en arrive à la belle idée que chaque acte accompli selon la loi morale divine exprime l'adoration de Dieu par la réitération de l'unicité.

Ce que l'homme moral réitère, quand il réitère l'accord en chaque acte entre les intentions et les gestes, est la réitération de sa propre unicité et l'unicité de Dieu qui jugera la charge morale qui lui a été confiée au titre de son vicariat. L'homme moral réitère en chaque acte l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures afin d'agir en tout acte de justice, de courage ou de compassion, comme un juste, un courageux ou un compatissant selon les règles de la loi morale divine. Et *in fine*, parce qu'en agissant ainsi, il se conforme à la loi divine, et traduit en actes son adoration de Dieu – c'est l'unicité de Dieu qu'il réitère.

Ce que vient louer l'acte, quand il devient acte d'adoration de Dieu par la réitération de l'accord entre les formes extérieures et l'intériorité selon les règles de sagesse de la loi morale divine, est la réitération de l'unicité divine, en chaque acte. Nous l'avons vu, la bonne tenue de cet accord exige une permanence qui est la réitération en chaque acte de l'engagement de bonne moralité pris devant Dieu lors du pacte de l'*amâna*, dans une forme de répétition qui reproduit cet accord comme si c'était à chaque fois le premier, sans que ce soit tout à fait le même, une unique première fois à chaque fois, jamais pareille, plus forte, plus perfectionnée.

Le processus est celui d'un renforcement et d'un perfectionnement incessant, où *ce qui est martelé, répété, perfectionné, est l'indicible unicité de l'homme, et de Dieu.*

En chacun de ses actes accomplis selon la loi morale, l'homme vicaire de Dieu **réitère l'unicité de Dieu** – et c'est ainsi qu'il se montre digne de son vicariat dans le respect de l'engagement de bonne moralité qui résulte du pacte initial de l'*amâna*.

Ainsi pouvons-nous répondre à ceux qui s'interrogent sur l'analyse que fait de la répétition Emmanuelle Prak-Derrington dans son ouvrage *Magies de la répétition*, qui jugent son ambition « immense » et se demandent si elle n'en fait pas « trop »[873] :

> Chaque lecteur jugera si c'est trop. La répétition ne serait pas seulement un phénomène linguistico-discursif mais **une sorte d'ADN universel, structurant tout le vivant et le cosmique.** Les deux épigraphes initiales montrent bien l'ampleur de cet empan : « Le soleil est nouveau chaque jour » d'Héraclite et : « Si Dieu n'avait pas souhaité la répétition, le monde n'aurait jamais été créé » de S. Kierkegaard.
>
> Rien moins que la création du monde et le soleil, avec Dieu en surplomb possible.

[873] Michel Favriaud, « Emmanuelle Prak-Derrington, Magies de la répétition », Pratiques. Linguistique, littérature, didactique, 15 décembre 2021, no 191-192. Nous soulignons.

Non, ce n'est pas « trop » de mettre « Dieu en surplomb » de la répétition et de voir en elle « une sorte d'ADN universel, structurant tout le vivant et le cosmique ». Chez Ibn Khaldûn, la répétition – ou plus exactement la réitération – n'est rien de moins que **le signe de l'unicité de Dieu** et renvoie à la preuve de Son existence, **la preuve par le chiffre : un comme unicité.** ***L'ensemble du vivant et l'univers tout entier loue Dieu à travers la répétition – qui est répétition de Son unicité, à chaque instant*.**

La façon proprement humaine d'adorer Dieu est la façon propre à la nature humaine de réitérer l'unicité, marquée au sceau de l'engagement originel de bonne moralité du pacte de l'*amâna* la charge morale dont l'homme a accepté le port.

La réitération de cet engagement en chaque acte nécessite que se noue à chaque fois l'accord (*ittifâq*) entre l'intériorité et les formes extérieures, autrement dit entre les intentions et les gestes, où **l'acte n'a pas simplement l'air moral, mais où celui qui agit *est* sincèrement moral** – par exemple l'acte de justice, de courage ou de compassion, où celui qui agit comme un juste, un courageux ou un compatissant est sincèrement juste, courageux, ou compatissant. Alors la justice, le courage ou la compassion, **sous l'effet de la *réitération* de la sincérité de l'accord entre l'intériorité et les formes extérieures**, devient une qualité de l'âme fermement ancrée en elle, qui se renforce et se perfectionne au fur et à mesure de la répétition.

L'acte sincère est à chaque fois un acte *unique*, jamais le même, parce que la sincérité ne peut se standardiser et parce qu'elle se renforce et se perfectionne en chaque acte, ce qui fait qu'elle est à chaque fois différente, à l'image de l'amour qui se renforce et se perfectionne « aujourd'hui plus qu'hier et bien moins que demain ». Les qualités de l'âme issues de l'effet de réitération de l'acte sincère, sont appelées dispositions permanentes, vouées à perdurer au-delà de la mort pour se révéler en dispositions du bien et de la félicité (si la sincérité l'a emporté) ou du mal et des tourments éternels (dans le cas contraire). La façon proprement humaine d'adorer Dieu est de réaffirmer la foi sincère en Son unicité en chaque acte, par la réitération de l'engagement de bonne moralité du pacte originel de l'*amâna*. C'est ainsi que chaque acte accompli selon les règles de bonne moralité, les règles de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) devient un acte d'adoration de Dieu. Adorer Dieu ce n'est pas simplement « Le connaître » comme l'a dit Ibn 'Abbâs dans un commentaire qui figure dans les autres lignées de copie du *Livre de la Guérison* et supprimé dans le manuscrit de Princeton. Adorer Dieu, c'est agir selon la loi morale de la *charia* ce qui suppose effectivement Le connaître à travers Sa loi et Ses règles de sagesse, mais aussi passer à l'acte ces règles de sagesse, pour Sa Face, sincèrement soumis aux limites qu'Il a édictées. C'est rester dans le juste milieu, sans enfreindre les limites ni s'en

approcher trop près, comme un berger qui laisserait paître ses bêtes trop près d'une clôture, s'expose au risque de les voir brouter ce qui en dépasse, ou de la franchir.

L'homme moral est l'homme-berger responsable de son troupeau, ses passions et son égo, qu'il doit canaliser pour rester dans le droit chemin de la bonne moralité.

L'homme moral est l'homme sincère dans ses intentions et dans ses actes, qui pour cela, reste constamment sur le qui-vive, à l'affût du moindre manquement, de la moindre défaillance, du moindre « trouble » risquant de venir perturber sa sincérité (sa non-hypocrisie), à l'image de la question de 'Umar à Hudeyfa. L'homme moral est un questionneur (*sâ'il*) qui s'interroge en permanence (de façon *réitérée*) sur ses actes et sur sa sincérité afin de traquer tout risque d'hypocrisie – envers lui-même et envers Dieu. Il fait le guet, sans repos, sans prendre ses aises, sans s'établir sur ses positions, en restant comme s'il était « étranger ou de passage » dans sa propre intériorité afin de mieux en discerner les failles, et déjouer les mauvaises habitudes.

C'est ainsi qu'il acquiert un double bonheur par la guérison des troubles de son âme : la paix ici-bas et la paix dans l'au-delà. Chaque acte accompli selon la loi morale est un acte d'adoration de Dieu qui est également un acte de ferveur envers Son unicité. Chaque acte accompli selon la loi morale loue l'unicité de Dieu. Or, dans la définition de l'*iḥsân*, l'excellence du comportement, ce qui compte est la permanence de l'accord en chaque acte entre l'intériorité et les formes extérieures. La permanence de l'accord est la réitération permanente de l'accord en chaque acte, qui réitère ainsi sa raison d'être : louer Dieu autrement dit louer Son unicité.

Ainsi, c'est de la réitération de l'unicité dont il est question – unicité de Dieu et unicité de chaque âme qui L'adore en chaque acte. Chaque acte selon la loi morale est un acte d'adoration de Dieu qui réitère la ferveur en l'unicité. *Par la loi morale, Ibn Khaldûn reprend la preuve par la sagesse dont il fait la preuve par le chiffre : un comme unicité*, où l'homme moral *réitère l'unicité* en chaque acte.

LE TISSU DE L'ÂME ET LE SENS DE LA VIE

La loi morale renvoie l'homme moral à lui-même car ce ne sont pas les « consultations juridiques successives » que pourront lui donner les spécialistes du *fiqh*, le droit musulman, qui pourront l'aider à soigner ce qui « trouble » son intériorité. Celui qui s'interroge sur la bonne pratique de la vertu est l'homme moral selon notre retraduction du terme *mukallaf*. Le trouble au cœur qui relève de sa conscience est donc pour notre auteur le trouble de l'âme qu'il souhaite contribuer à guérir en réhabilitant la seule médication susceptible de le soigner : la loi morale divine. Ce trouble est trouble de l'âme, au sens du « bienfait divin ». **C'est ce trouble que vient « guérir » le *Livre de la Guérison*.**

Le questionnement moral actionnant la foi en soi et en sa propre unicité trouve un écho moderne dans ce que disent de nous les sciences humaines et certains courants relevant de ce qui porte aujourd'hui le nom de « développement personnel ». L'unicité de chaque être humain relève aujourd'hui du « Parce que vous êtes uniques » que l'on entend un peu partout et qui témoigne sans nul doute d'un avancement des mentalités où les clivages ont tendance à disparaître. Les temps n'ont jamais été aussi propices qu'aujourd'hui pour mettre en avant l'unicité comme trait propre à la nature humaine, ne serait-ce que, par exemple, dans le « supplément d'âme » du « fait main » où par le geste de la main, c'est en réalité l'âme qui s'exprime, en son unicité.

Le côté unique de tout ce que l'homme fait de sa main, s'oppose aux produits manufacturés qui sortent tous identiques de l'usine, à l'unité. Dans le décompte de ses stocks, le gestionnaire de l'usine peut les soustraire et les annuler : le zéro existe, comme dans les opérations mathématiques, les codes d'ordinateur et les algorithmes entièrement faits à partir de « zéro » et de « un ». Un « unique » exemplaire de l'un des produits manufacturés sortis de l'usine en série ou à « l'unité », peut aisément remplacer l'autre, parce qu'ils ne sont pas uniques au sens de l'unicité, mais de l'unité : ils sont juste identiques par la forme extérieure. Les produits « fait main » au contraire, sont tous différents par la forme extérieure, mais uniques à l'intérieur parce qu'à travers ce que fait la main, c'est l'âme qui s'exprime, en son unicité.

Comme tout ce que la main de l'homme accomplit, et qui signe son ouvrage, l'unicité s'exprime dans le coup de main unique de l'artisan, par exemple, aujourd'hui, dans le fait main et le fait maison que les restaurateurs affichent fièrement à l'entrée de leur établissement pour se démarquer de la cuisine industrielle. Le supplément d'âme de l'unicité de l'homme présent dans tout ce qu'il fait à la main, distingue son travail des produits manufacturés, qui sortent de l'usine tous identiques, où l'un peut annuler l'autre ou facilement le remplacer. Une vie n'annule pas une autre vie, mais l'humanité toute entière. L'âme est unique et ne s'annule pas avec une autre. Chaque vie est unique dans les textes du monothéisme, où Dieu a rendu la vie sacrée : qui sauve une vie sauve l'humanité et qui tue une vie tue l'humanité[874]. Le zéro n'existe pas, en matière de vie humaine, pas plus que le néant. **Dans les opérations de sa réflexion, l'homme pose parfois le néant comme il pose le zéro, pour qu'elles tombent juste.** Pourtant, la justesse en matière de vie humaine se situe à un niveau supérieur par rapport au degré d'humanité dont est capable l'homme, dont la raison peut parfois tomber juste, mais « à la manière d'une balance à peser l'or, pas les montagnes ».

[874] Principe qui se retrouve dans tous les textes du monothéisme.

La vie humaine ne peut pas se poser sur la balance de la raison, car elle est la montagne que la raison ne peut pas peser : elle incarne l'unicité, qui ne se soupèse pas, qui ne s'annule pas à l'échelle de l'homme – contrairement à l'unité qu'il peut évaluer et annuler. La vie humaine ne connait pas le néant de la mort, selon ce que la raison humaine peut en évaluer, parce qu'elle est vouée à être soupesée par la balance de la justice divine, selon les dispositions permanentes que l'âme aura acquises en son unicité, au cours des actes accomplis tout au long de la vie terrestre en se conformant, ou non, aux règles de sagesse de la loi morale. L'homme évite le néant de la mort, non seulement par la sagesse, parce qu'il est capable d'agir selon des règles de sagesse et qu'un être sage ne saurait agir en vain, mais aussi par l'unicité, parce qu'il est un être unique, et que l'unicité ne peut ni s'annuler ni se réduire à néant : la preuve par le chiffre – un comme unicité, vient poursuivre dans le *Livre de la Guérison* la preuve par la sagesse dans la *Muqaddima*.

Le sens de la vie et le but de l'existence humaine se trouve dépeint dans les textes de l'islam en termes d'adoration : « Je n'ai créé les hommes que pour qu'ils M'adorent »[875]. Dans ce Traité, le sens de la vie est dépeint en dispositions permanentes – les dispositions de l'âme, qui s'impriment en elle à l'occasion de chaque passage à l'acte, selon la nature de l'intention qui y a présidé. Une métaphore est donnée dans les efforts des teinturiers – notre auteur ayant séjourné dans la ville de Fès, au Maroc, célèbre pour ses teinturiers, déjà à son époque et encore à la nôtre. Si les teinturiers se donnent tant de mal pour accorder les couleurs, pour ne pas gâcher les tissus les plus précieux, que dire alors des efforts à accomplir pour ne pas gâcher le tissu de l'âme, précieux entre tous ? L'âme, dans le *Livre de la Guérison*, est venue sur terre recevoir ses couleurs, imprimées en elle à chaque passage à l'acte par la nature de l'intention qui a présidé au geste, selon la tenue de l'accord parfait qui leur permet de s'aligner sur ce qui plait à Dieu, autrement dit en appliquant les prescriptions de Sa loi, la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*). L'intensité des couleurs de l'âme traduit l'intensité du bonheur, ici-bas et dans l'au-delà, dont les degrés dépendent de l'étape atteinte au terme de l'effort sur soi, selon où l'on se trouve dans le « combat dans l'âme » (*jihâd al-nafs*), entre les « stations » de la soumission (*islâm*), de la foi (*imân*) ou de l'excellence du comportement (*iḥsân*). Le supplément d'âme de la vie humaine la rend unique, autrement dit : seule en son genre, étant donné que l'unicité et la solitude sont les deux faces d'une même pièce. Si nous ne sommes pas seuls à nous sentir seuls en ce monde, c'est parce que chacun d'entre nous est unique.

Mais, nous dit ce Traité, le supplément d'âme ne suffit pas à produire les traces utiles pour l'au-delà, si l'intention n'y est pas – si la bonne intention n'y est pas, autrement dit, si l'intention ne s'inscrit pas sincèrement dans la volonté d'agir selon les règles de la

875 D'après *Coran* (**51**, 56)

loi morale divine et ce, deuxième condition : en permanence, autrement dit de façon réitérée. Cela a fait l'objet d'une analyse de notre part. Notre travail de chercheur consiste à relever de la façon la plus fidèle la pensée de l'auteur – afin de la faire connaître et de lever les contresens commis jusqu'ici. Les intentions profondes d'Ibn Khaldûn, dans ce Traité, ne consistent pas seulement en la guérison de son lecteur, dont il espère faire l'homme moral (*mukallaf*) qui se conforme aux règles de sagesse de la loi morale et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) et non l'adepte du soufisme (*mutaṣawwif*) qui recherche la levée du voile**.** Les intentions profondes d'Ibn Khaldûn dans ce Traité visent la guérison de sa profession d'imam et de grand cadi et plus généralement, de tous les savants et officiers du culte (oulémas), qu'il veut guérir, par la loi morale, de l'excès de droit dont il les voit souffrir. Il veut qu'ils redeviennent à la hauteur de leur mission, eux qu'il voit comme les « héritiers des prophètes » du monothéisme, chargés à ce titre d'en transmettre le message.

Le message du monothéisme, l'exégèse de la charge morale de l'*amâna* en donne un éclairage original – éclairage sur lequel nous revenons en conclusion, parce que *personne avant nous ne l'a encore relevé*. Il en va de **l'interprétation du sens de la vie humaine dans le port de la charge morale de l'*amâna*.** Autrement dit, l'âme ne vient pas sur terre pour plier sous le poids d'un *péché* – d'autant que l'islam ne reconnait pas le péché originel d'Adam, ou du moins, une certaine interprétation explique comment Adam et Eve ont péché en goûtant au fruité défendu, et comment Dieu leur a pardonné après avoir donné à Adam des paroles (les mots du langage) pour exprimer sa demande de pardon[876]. Ce n'est pas un *péché* originel qui explique le sens de la vie humaine, mais bien un *pacte* originel, le pacte de l'*amâna*, la charge morale dont l'homme a accepté le port – un « port » dont Ibn Khaldûn fait l'essence du monothéisme, tout en précisant que la façon

[876] *Coran* (**2**, 37). Verset lui aussi diversement traduit. « Puis Adam reçut de son Seigneur des paroles » (Ham. & Méd.) « Adam reçu des propos » (Méd. Revue) « Adam accueillit les paroles de son Seigneur » (Masson) Cette dernière traduction n'est pas exacte sur l'article qui n'est pas défini mais indéfini : en arabe *kalimât* signifie des paroles ou des mots et non « les » paroles, ce qui laisserait penser que seraient visées ici les paroles du Seigneur (les textes sacrés) reçues passivement par Adam ; alors que le sens peut être inverse, comme la suite peut le laisser penser : Adam a reçu des paroles (les mots du langage) par lesquelles il a exprimé sa demande de repentir à Dieu, qui l'a agréée : « Puis Adam reçut de son Seigneur des paroles. Puis Dieu accueillit son repentir » (Ham.) Même si certains réfutent toute idée de chronologie dans le *Coran*, une interprétation de « puis… puis… » et de la place de ce verset après celui « Et Il apprit à Adam les noms, tous » Coran (**2**, 31) (trad. Ham.) pourrait laisser entendre que la façon dont ont été « appris » « les » noms (*al-'asmâ'* défini) diffère de la façon dont « des » paroles, propos, mots (*kalimât*, indéfini) ont été « reçus ». L'indéfini des propos, des mots, pourrait renvoyer à « la variété des idiomes » l'un des « signes » de Dieu selon *Coran* (**30**, 22). « Les » noms de toutes choses auraient été « appris » par Dieu à Adam dans la forme d'universalité de la voix de l'âme du versant tourné vers les archétypes, sans l'entremise « des » mots du langage qui « varient » selon les idiomes et les langues. D'où l'une des réponses à la question de B. Cassin : « En quelle langue Dieu parle-t-il ? » (La recherche) serait : en aucune langue, en aucun mot d'aucun langage. Les essais de « langue universelle » humaine seraient ainsi voués à l'échec ; la variété des idiomes, signe de Dieu, serait à conserver. La seule véritable universalité de la langue serait la langue de l'âme qui parle directement à l'âme « sans aucun mot ni pour la comprendre ni pour la parler » (Abubacer).

de qualifier ce « port » et cette « charge » échappe aux facultés de compréhension humaine et ne peut être approchée, au mieux, qu'au « sens figuré de proximité ». C'est pourquoi, il est nous semble intéressant de comparer les traductions des versets du *Coran* qui parlent de ce « port », et de ce « fardeau »[877]. La traduction française de Médine, rappelons-le, est largement diffusée en France : c'est sur elle que tombe en général une personne qui consulte le *Coran* par voie électronique (sur les sites sur Internet, ou sur les téléphones portables via les applications spécialisées). C'est pourquoi nous l'indiquons. Elle a été revue, mais sa révision n'est pas très répandue. Nous l'indiquons cependant, pour montrer les écarts. Quant à notre traduction de référence (Hamidullah), de bonne qualité, nous avons dit qu'elle « date un peu ». Les notes de traduction sont néanmoins très instructives. Il nous reste une quatrième traduction, de Denise Masson.

Le *Coran* dit reprendre **le message du monothéisme** des précédents textes sacrés, dans ce qui est appelé les « feuilles »[878], ou encore les « feuillets » (Med. Revue) ou « les pages » (Masson) de Moïse et d'Abraham. Concernant Moïse, ces pages, ces feuilles ou feuillets sont ceux de la *Thora*. Quant à Abraham, même si rien ne nous est parvenu, cela laisse entendre qu'un texte lui aurait été révélé. **Le message du monothéisme, dans cet extrait, est le suivant**[879] : « Que **nul porteur, en vérité, ne porte le port d'autrui /** et qu'en vérité l'homme n'a rien que ce à quoi il s'efforce/ et que son effort, en vérité, on va le lui faire voir bientôt / – ensuite on lui paiera pleine paye » (Ham.) En dépit de leurs différences, les traductions de ces versets[880] rendent deux idées majeures : la notion de « port » d'une « charge » ou d'un « fardeau » ; et la notion de « travail » ou « d'effort » à fournir, propre à « l'âme » ou au « porteur » qui a fourni ce travail, cet effort.

La différence majeure entre toutes ces traductions porte sur l'interprétation que donne la traduction française la plus répandue sur les réseaux, et qui voit dans ce « fardeau », ou cette « charge », la notion de « péché ».

---

877 *Coran* (**53**, 36-41).

878 « Ce qu'il y avait dans les feuilles de Moïse et d'Abraham » *Coran* (**53**, 36-37) trad. Ham. & Méd.

879 *Coran* (**53**, 38-41). Nous soulignons.

880 En notes de traduction de ces versets, Hamidullah indique : « Affirmation catégorique de la nécessité de l'effort humain. L'homme est déterminé par Dieu mais il reçoit de Dieu toute la puissance nécessaire pour être pleinement responsable. En outre, l'homme ne sait pas d'avance ce que Dieu lui a prédestiné : il se peut que Dieu ait déterminé que tel objet se réalise après plusieurs tentatives et une lutte acharnée. L'effort renouvelé n'est donc jamais contre la volonté divine. » Autres traductions : « Qu'aucune âme ne porte le fardeau d'un autre, / que l'homme ne mérite que le fruit de son labeur ; / que son travail sera bien jugé, / qu'il en sera amplement rétribué » (Méd. Revue) « Qu'aucune [âme] ne portera le fardeau (le péché) d'autrui / et qu'en vérité l'homme n'obtient que [le fruit] de ses efforts/ et que son effort en vérité, lui sera présenté (le jour du Jugement). / Ensuite il en sera récompensé pleinement » (Méd.) « Nul ne sera chargé du fardeau d'un autre / L'homme ne possèdera que ce qu'il aura acquis par ses efforts / Son effort sera reconnu / et il en sera, ensuite, pleinement récompensé » (Masson)

Induire dans la traduction française la notion de « ***péché*** » qui n'est pas dans le texte original arabe, marque celui-ci d'une interprétation qui ferme la porte à d'autres, dont celle d'Ibn Khaldûn dans le *Livre de la Guérison*. Car, selon son interprétation, ce n'est pas d'un péché originel dont l'homme est « chargé », mais d'une ***charge morale*** qui lui est propre et dont sa mission sur terre consiste à être le « porteur », autrement dit à en assurer « le port ».

Le « port » de la charge morale déclaré impossible à cerner dans son intégralité par les moyens du langage, Ibn Khaldûn a tenté, malgré tout, dans le *Livre de la Guérison*, de l'approcher au plus près. Il a montré qu'il s'agit d'un travail – un travail sur soi, le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) qui incombe à toute personne saine d'esprit, autrement dit à toute personne douée de raison (ce qui exclut les idiots et les fous). Ce travail n'est pas un pur travail de l'esprit, mais un effort à mener en permanence (autrement dit de façon réitérée) pour modifier en profondeur et durablement le comportement, et donc les actes, en se soumettant à des règles de sagesse, où le corps est associé à l'âme dans la réitération de l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes, dans l'alignement sur la Vérité.

Les règles à suivre pour mener ce travail sur soi ne sont pas cachées dans un sens ésotérique des textes, mais clairement définies par la loi divine, dans les règles de l'intériorité morale et leur jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) que le *Livre de la Guérison* établit. La « guérison » consiste à mettre son lecteur sur la voie du bonheur par étapes, les trois « stations » dites de la soumission (*islâm*), de la foi (*imân*) et de l'excellence du comportement (*iḥsân*).

Conclusion : Le bonheur le plus durable chez Ibn Khaldûn

Ibn Khaldûn, dans *Le Livre de la Guérison*, mène à terme sa réflexion sur le bonheur – dans une acceptation en avance sur son temps, non élitiste. La plus belle part du bonheur n'est pas réservée à un groupe d'élus de Dieu, réunis en confréries soufies, retirés du monde, et qui se livrent à des exercices mystiques (danses, litanies, transes, etc.). La plus belle part du bonheur n'est pas réservée, non plus, à une élite, intellectuelle ou autre.

La plus belle part du bonheur est à la portée du commun des mortels, pleinement engagé dans la vie active, à la condition qu'en chacun de ses gestes, le sujet qui agit garde sa conscience morale en éveil sur la nature des intentions qui président à ses actes, pour s'assurer qu'ils forment l'accord parfait qui les fait s'aligner sur la Vérité.

Chez Ibn Khaldûn, l'homme se définit par ses actes, qui eux-mêmes n'ont de valeur que par les intentions. Ce sont ses actes qui disent de l'homme qui il est – et c'est dans l'action qu'il se révèle à lui-même, selon si ses gestes sont, ou non, en harmonie avec ses intentions, dans l'accord à trouver en lui-même avec sa vérité intérieure.

La morale chez Ibn Khaldûn est une morale active du bon comportement, dans laquelle la foi ne vaut rien sans les bonnes œuvres qui la passent à l'acte.

Nous avons montré que cette morale se caractérise par un mot, qui en arabe se dit '*âda* et qui a été confondu avec un autre par les précédents traducteurs français – parce que ce mot s'écrit presque pareil, en arabe, à une lettre près, la lettre *b* dont la graphie dans l'alphabet arabe se manifeste par un point.

Ce point, que les précédents traducteurs français ont cru lire dans les manuscrits arabes alors que, selon toute vraisemblance, il n'y figure pas[881], ajoute une lettre au mot, transformant '*âda* en '*ibâda* – faisant ainsi reposer la source de la morale non pas sur la « réitération » '*âda* mais sur « l'adoration de Dieu » '*ibâda*. Or, c'est bien la *réitération* qui est la source de la morale active du bon comportement d'Ibn Khaldûn – une réitération qui est celle d'un engagement moral pris de toute éternité par un pacte entre Adam et Dieu, le pacte de l'*amâna*, le port de la charge morale. C'est en reprenant à son compte le port de

[881] Nous avons montré les signes concordants en faveur du terme '*âda* : 1 – dans l'extrait concerné dont il est l'idée directrice ; 2 – dans la métaphore reprise de Ghazâlî ; 3 – dans le choix des éditeurs arabes.

la charge morale, en tout acte, par la réitération de l'engagement d'agir en son nom, que l'homme manifeste son adoration de Dieu. On en revient donc quelque part au même : qu'il s'agisse du mot '*âda* réitération (de l'engagement du pacte originel du port de la charge morale par lequel l'homme transforme chaque acte en acte d'adoration de Dieu) ou '*ibâda* adoration de Dieu, c'est bien de l'adoration de Dieu dont il s'agit, *in fine*.

Et pourtant, il convient d'être précis dans les termes, car il existe une différence fondamentale entre les deux approches, et qui tient à la notion d'actes.

On peut adorer Dieu avec ou sans actes – selon si la morale est active par le bon comportement parmi les autres hommes ou purement contemplative dans les monastères retirés du monde, comme le font les mystiques soufis retirés du monde dans leurs confréries, qui se consacrent aux exercices spirituels (litanies, transes…) par lesquels ils espèrent entrer dès ce monde en communication avec Dieu, selon leur interprétation de l'expression arabe « Face de Dieu ». C'est pour contempler, en ce monde, la Face de Dieu, à l'issue des litanies qui les font entrer en transes, que les mystiques soufis, adeptes du soufisme, la mystique musulmane, pratiquent ce qu'ils appellent le « combat dans l'âme ».

Les rares personnes à connaître ce Traité, avant ce jour, ont cru qu'il s'agissait d'un « traité mystique d'un genre conventionnel » dans lequel Ibn Khaldûn parlerait de la recherche de la Face de Dieu par le combat dans l'âme comme les soufis l'entendent.

Or, il n'en est rien. Au contraire, Ibn Khaldûn critique l'approche contemplative de la « levée du voile » des mystiques soufis qui ajoutent une fin élitiste, réservée à quelques élus sous la conduite de leur maître spirituel, une fin contradictoire avec le début d'ordre moral, d'un effort sur soi de purification de l'âme qui s'adresse à tout homme désireux de parfaire sa vertu, dans la voie universelle morale de « la forme d'universalité propre au *Coran* et à la Tradition », comme la définit Ibn Khaldûn.

Le Livre de la Guérison **est un traité moral sur cette forme d'universalité ; il est porteur d'un message qui se veut universel et non-élitiste.** Il ne préconise pas, au plus grand nombre, les services du maitre soufi, qui, selon lui, sont réservés à la conduite de l'ascèse de la levée du voile, autrement dit à un public restreint, composé des novices désireux de se lancer à leurs risques et périls dans ce genre d'aventure. En revanche, pour le commun des mortels, autrement dit pour tout homme doué de raison susceptible de devenir l'homme moral, le recours au maitre soufi n'est pas nécessaire. **La conduite de l'effort sur soi du combat dans l'âme comme le pratiquaient les pieux ancêtres, au sens moral, est une responsabilité que l'homme désireux de parfaire sa vertu peut assumer du début à la fin, seul, s'il le souhaite,** en s'appuyant sur les textes : le *Coran*, la

Tradition et une partie de la littérature soufie qu'Ibn Khaldûn rapatrie dans le giron de la loi morale divine, ainsi que nous l'avons vu.

S'il le souhaite et sans que cela soit une obligation pour lui, mais simplement un facteur de perfectionnement, il peut demander également l'avis consultatif des oulémas – sauf si ces derniers « et c'est là une autre affaire », dit Ibn Khaldûn, ne maîtrisent de la loi divine que le droit. Dans ce cas, ils ne sont effectivement que des juristes ayant perdu de vue l'essentiel de leur mission qui porte sur la loi morale divine, et qui fait d'eux « les héritiers des prophètes ». C'est donc, nous l'avons vu, en partie pour régler « cette autre affaire » qu'Ibn Khaldûn entreprend le *Shifâ' al-sâ'il*, en incluant dans le questionneur du titre (*sâ'il*) les oulémas eux-mêmes qui doivent s'interroger sur ce qu'ils maitrisent vraiment de la loi divine, la *charia*. **La « guérison » *shifa'* n'est pas uniquement celle de son lecteur auquel il s'adresse comme à l'un de ses étudiants, mais elle est aussi celle de la profession qu'il exerce en tant que grand cadi malikite du Caire – et donc *in fine* également la sienne**. Il avoue en conclusion confier aux pages de son ouvrage la réponse à la « grande question » qui l'a « hanté sa vie durant », confirmant ainsi que c'est avant tout de sa guérison à lui, dont il est question. Le *Livre de la Guérison*, est en quelque sorte le testament moral d'un grand sage qui sur le tard, se retourne sur sa vie, et vient régler ses comptes avec une question dont Dieu « sous Son inspiration » lui insuffle enfin la réponse.

Cette question est la grande question du *Livre de la Guérison* – et non pas la polémique andalouse qui sert de prétexte introductif et de trame aux débats en fin d'ouvrage, contrairement à ce que prétend le traducteur de *La Voie et la Loi* dont on se demande s'il a vraiment bien lu le texte qu'il s'est pourtant proposé de traduire. La grande question du *Livre de la Guérison* porte sur la levée du voile et sur celui qui arrive de façon tout-à-fait exceptionnelle à l'atteindre. Celui-là est alors nommé « l'extatique » ou encore « l'ami de Dieu ». Quelle importance donner au cas particulier de l'extatique, faut-il le prendre en exemple, et mérite-t-il vraiment l'honneur qui lui est fait de se voir qualifié d'ami de Dieu ? **Telle est la question du livre, dont la réponse « ni saint ni bête », est une sorte de variante avant l'heure de « ni ange ni bête »**[882], mettant en avant la place de l'homme moral, entre les deux extrémités de la condition humaine. L'extatique se situe tout en haut, à l'extrémité supérieure, sinon à l'égal des anges, du moins en tant qu'« ami » à l'égal des saints : « il a atteint un niveau de sainteté », nous dit Ibn Khaldûn, qui fait que les règles de la loi morale divine ne le concernent plus, ayant dépassé et de loin, le degré de foi que peut espérer atteindre le commun des mortels. À l'autre extrémité, tout en bas de la

[882] Cf. Pascal : « L'homme n'est ni ange ni bête » « Il n'est ni ange, ni bête, mais homme » (*Pensées*, 388 p. 389 et 557 p. 434) et Montaigne : « ô la vile chose, dit-il, et abjecte que l'homme, s'il ne s'élève au-dessus de l'humanité » ; « au lieu de se transformer en anges il se transforment en bêtes : au lieu de se hausser, ils s'abattent » (*Essais*, II, 12 et III, 13)

condition humaine se trouvent les idiots et les fous. Ibn Khaldûn ne distingue plus entre eux, ce qui représente une évolution de sa pensée par rapport à la *Muqaddima*, ainsi que nous l'avons vu[883]. Ils sont « à l'égal des bêtes et pire encore ». **Et entre les deux, ni saint ni bête, se trouve le commun des mortels auquel s'adresse la loi morale divine**, afin de faire de lui l'homme moral. C'est à lui que le *Livre de la Guérison* est dédié, afin que « celui qui s'interroge » sur la voie à suivre ne se trompe pas de chemin et ne suive pas la voie de l'extatique[884], mais de la loi morale divine car « il n'existe pas d'autre Voie que la Loi divine »[885] pour atteindre le bonheur en cette vie et *a fortiori* dans l'au-delà.

Ce qui, chez Pascal, est un pari, devient une stratégie gagnant-gagnant dans la morale du bonheur du *Livre de la Guérison*. Chez Pascal, se « serrer la ceinture » en adoptant une vie austère ici-bas, conforme à sa vision de la morale chrétienne, correspondait aussi à serrer littéralement contre son corps les picots de la ceinture de silice qu'il portait sous ses habits, pour se morfondre à chaque mauvaise pensée. Se serrer la ceinture est un pari à adopter par les libertins qui n'ont pas grand-chose à perdre ici-bas, hormis un petit bonheur éphémère qui n'est rien face à l'immensité du bonheur éternel au paradis.

Chez Ibn Khaldûn, celui qui se conforme à la loi morale divine n'a rien à perdre, mais tout à gagner : il s'agit de suivre la voie des prophètes venus « tirer par la ceinture les hommes hors du feu de l'enfer »[886] en leur indiquant les règles morales de la sagesse divine. La discipline intérieure des règles de la loi morale divine (*fiqh al-bâṭin*)[887] correspond à une exigence de l'âme humaine qui élève ainsi son degré d'humanité, et lui apporte la paix intérieure en soignant les troubles qui l'agitent – le bonheur ici-bas. Mais, le respect de cette discipline intérieure a un autre avantage, et non des moindres, puisqu'elle apporte également le bonheur dans l'au-delà par la paix éternelle, le bonheur le plus durable, quand Dieu accueillera au paradis l'âme apaisée, purifiée par le travail sur soi selon la loi morale divine. Et ce, à condition que la discipline intérieure de se conformer à l'ordre moral divin soit suivie scrupuleusement et sans faillir, ne serait-ce l'espace d'un

---

883 Dans la *Muqaddima*, les idiots et les fous sont distingués selon si cette déficience leur vient de façon congénitale ou par accident (*Pléiade*. p. 335-336) ; ce n'est plus le cas dans ce Traité cf. [44b].

884 La guérison vise donc aussi « celui qui s'interroge » sur la pertinence de « se convertir » au soufisme.

885 « Et il n'y a pas d'autre moyen […] que la Loi révélée » (*La Voie et la Loi* p. 108) ; nous avons montré comment R. Pérez occulte le jeu de mot de l'auteur ici dans cette phrase entre Voie (*ṭarîq*) et Loi, pour pouvoir faire le sien dans son titre forgé infidèle ; il traduit ici improprement *ṭarîq* par « moyen ».

886 Tradition citée à deux reprises, non relevée par les éditeurs arabes ni les traducteurs à ce jour ; au contraire, R. Pérez la méconnait et affirme qu'il s'agit d'une « expression imagée chère à Ibn Khaldûn ».

887 (فقه الباطن)

clin d'œil, par l'action **réitérée** de la conscience morale (*wara*'), en chaque acte, chargée de veiller à la tenue de l'accord parfait (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes, dans leur alignement sur la Vérité.

C'est ainsi que chaque acte humain accompli selon la loi morale divine, devient un acte humain sous prescription divine, autrement dit un acte d'adoration de Dieu. La « guérison » du *Livre de la Guérison* réside dans la prise de conscience par l'homme en tant que sujet (*nafs*) qu'il est le dépositaire de la charge morale qui lui permet d'agir de façon morale. La charge morale (*amâna*) porte différents noms, dans le *Livre de la Guérison* : « bienfait divin » (*laṭîfa rabbâniyya*) ou encore « appareil de l'âme », en ce désigné l'âme humaine. La charge morale (*amâna*), autrement dit l'âme, dont le corps est le dépositaire (*mustawada*')[888] rend l'homme capable d'agir de façon morale selon des critères qui structurent son intériorité.

Non seulement l'homme est capable d'agir de façon morale, mais il *doit* le faire, en reconnaissant le bien-fondé de son devoir moral, dans une forme de reconnaissance très particulière – qui est **la reconnaissance de l'unicité**. La reconnaissance du devoir moral consiste à le prendre d'abord pour soi, comme un devoir envers soi-même, car il apporte la paix intérieure (autrement dit la « belle part » de bonheur ici-bas) en se reconnaissant comme l'unique acteur capable de soigner les troubles qui agitent son intériorité – il s'agit de **la reconnaissance de sa propre unicité**, qui rend chacun l'unique responsable de son propre « fardeau » autrement dit la charge morale qui lui incombe de « porter » en menant le travail sur soi, le combat dans l'âme selon la loi morale, dans une lutte sous l'égide de la conscience morale.

Ensuite, la reconnaissance du devoir moral se fait pour l'amour de Dieu, par adoration pour Lui, ou, selon la formule consacrée, « pour la Face de Dieu »[889], reconnu comme l'Unique d'où tout provient et auprès de qui tout retourne, dont la charge morale qui incarne la façon proprement humaine de L'adorer, en chacun de ses actes. Le manquement au devoir du port de la charge morale sera jugé. C'est la charge morale (autrement dit l'âme) qui sera jugée selon si elle est digne, ou non, du bonheur éternel (la « belle part » de bonheur dans l'au-delà). Il s'agit de **la reconnaissance de l'unicité divine** dont le degré de ferveur est comparé dans ce Traité à la façon de tenir des charbons ardents. La comparaison des charbons ardents à laquelle nous accordons une grande place en dernière partie de notre commentaire, illustre non seulement la ferveur de la

[888] (مُسْتَوْدَعٌ) cf. *Coran* (**6**, 98), (**11**, 6). Nous avons montré les différences de la leçon du manuscrit que nous traduisons, où ce terme figure alors qu'il est absent de toutes les autres sources. Cela appartient aux signes qui manifestent la lignée de copie différente du manuscrit de Princeton, et la qualité de sa leçon.

[889] Les mystiques soufis font une autre interprétation de cette expression, comme nous l'avons vu.

reconnaissance de l'unicité divine de ceux qui sont sincères dans la foi, mais aussi la forme bien particulière de **l'ardeur mise dans la réitération** de la sincérité – autrement dit dans **sa permanence**. Se montrer sincère en permanence dans la façon de suivre les règles de la loi divine est comme tenir des charbons ardents – illustrant **une ferveur morale** qui est tout, sauf une « habitude » ! Tenir des charbons ardents ne peut se faire « par habitude »[890].

La difficulté du port de la charge morale, comparé au port des charbons ardents, provient de la difficulté à tenir le pacte originel moral de l'*amâna*, dont l'homme « ce malheureux » a accepté la charge[891].

Dans la ferveur à suivre, en permanence, les règles de la loi divine, se trouve peut-être le lien que nous supposions, en introduction, entre ses deux types de règles, les règles politiques et les règles morales, qui se retrouvent dans les deux acceptations du terme *amâna*, au sens politique et moral – terme qui, rappelons-le, désigne l'âme, dans ce Traité. Si l'homme est un animal politique, attaché aux formes extérieures, il est aussi un animal doué de sagesse intérieure, responsable de son intériorité morale.

Extériorité et intériorité vont de pair dans l'âme humaine, dans la ferveur à suivre en toute sincérité les règles de la loi divine, et à s'y ternir en permanence comme l'on tient des charbons ardents. Si les actes définissent l'homme, c'est dans la façon dont il se trouve en harmonie avec lui-même en se reconnaissant comme l'unique acteur de sa propre vie, en acceptant de se fixer des règles – politique et morales – et de les suivre. Dans ce Traité, les règles de la loi morale divine sont déclarées « les plus importantes » pour gagner le salut, autrement dit le bonheur le plus durable. Le bonheur se gagne dans l'action, dans le travail : le travail sur soi. Le bonheur se travaille en permanence – **c'est lui, en définitive, le bonheur, qui se tient comme l'on tient des charbons ardents.** Tenir le bonheur en ce monde est comme tenir des charbons ardents – et de même, pour le bonheur dans l'au-delà, dans la façon dont l'accord au sein des actes résonne dans une harmonie plus grande, dans la reconnaissance d'une unicité plus grande, l'unicité divine d'où émanent les règles morales, reconnues en tant que règles de la loi morale divine. L'intériorité morale, aux effets démultipliés par l'extériorité qui la passe à l'acte et la réitération de l'accord qui existe au sein de ce passage à l'acte entre les intentions et les gestes, dans leur alignement sur la vérité intérieure du sujet qui agit, permet à ce dernier d'accéder à une dimension de l'unicité qui dépasse sa seule personne : l'unicité divine.

---

[890] D'où la difficulté de *habitus* (*Muqaddima*, Pléiade) ou de l'expression avec '*âda* « par habitude »

[891] Voir l'exégèse originale d'Ibn Khaldûn dans ce Traité de *Coran* (**33**, 72) ainsi que les nombreuses métaphores issues de traditions authentiques (dont certaines que nous relevons pour la première fois, en intertextualité) qui illustrent la difficulté du port de la charge morale : outre la comparaison des charbons ardents, les expressions « tirer par la ceinture hors du feu de l'enfer » ou « se faire des cheveux blancs ».

La perte de vue de la loi morale à l'époque des Conquêtes, avant d'être récupérée par ce qui s'est appelé soufisme environ deux siècles après la naissance de l'islam selon l'auteur, est une sorte de dommage collatéral moral des Conquêtes – un dommage considérable, puisque des deux parts de la loi divine, celle qui règle l'intériorité, désignée par l'expression *fiqh al-bâtin* que nous traduisons par la loi morale et sa jurisprudence, est aussi celle qui a la plus haute valeur. C'est elle qui dans les actes, régit les intentions. Or, les actes ne valent que par les intentions, selon la tradition qui sert de ligne directrice au *Livre de la Guérison*. **Et de la valeur des intentions, Ibn Khaldûn déduit le caractère essentiellement moral de la loi divine, la *charia***.

Avec la philosophie et la théologie, c'est donc l'histoire que vient enrichir ce texte, ouvrant une voie que certains ont cherchée sans la trouver, faute de le connaître. Cette voie existe depuis l'origine de l'islam, c'est la voie morale, l'intériorité *bâtin* de la loi divine. Phagocytée par un excès de droit dès l'époque des Conquêtes, elle a été récupérée de justesse par ce qui a pris le nom de soufisme, au début seulement voie morale, et qui à son tour a été phagocytée cette fois par un excès de mystique par l'ajout de la levée du voile.

Le retour aux textes que prône l'auteur fait de lui aussi bien un salafiste qu'un soufi au sens moral qui désigne le combat dans l'âme des trois premières générations de l'islam – un sens perdu par un littéralisme et un ésotérisme destructeurs des fondements mêmes de la loi divine. Il ne faut pas se laisser prendre au filet des mots ni enfermer dans des terminologies avertit l'auteur de la *Muqaddima* qui en donne ici une belle démonstration, dans le *Livre de la Guérison*. Les préjugés ont la vie dure, cependant : parmi ceux qui ont lu et traduit ce livre, certains parlent encore au singulier de la voie du soufisme désignée au duel (cas de la grammaire arabe qui s'applique à « deux ») ici « deux voies », les « deux voies du soufisme ». Le singulier du titre forgé *La Voie et la Loi* est infidèle.

Des conseils rendus par les oulémas selon la loi morale et sa jurisprudence (*fiqh al-bâtin*), l'homme moral peut faire ce qu'il veut. Il est renvoyé à lui-même et à sa conscience, car c'est lui qui se connait le mieux, il est le mieux placé pour savoir ce qui le trouble et comment le soigner selon la tradition répétée dans le *Livre de la Guérison* : « Laisse ce qui te trouble pour aller vers ce qui ne te trouble pas » Et ce, dit une autre, « en dépit de toutes les consultations que l'on pourra te donner sur la base du droit » **La loi morale est la partie de la loi divine qui guérit les troubles de l'âme, la paix étant l'absence de trouble intérieur, la paix de l'âme**, dans une morale non élitiste, qu'illustre l'histoire de homme qui s'endort chaque soir le cœur en paix et qui à ce titre mérite sa place au paradis.

Ainsi, nos travaux portent un autre regard sur l'homme et son œuvre par rapport (entre autres) à l'article paru dans *l'Encyclopédie de l'islam* dont nous ne partageons qu'un point : ce Traité a bien été composé à la fin de la vie de l'auteur.

Pour le reste, nos travaux s'inscrivent en faux contre les allégations sur la paternité, mise en doute, et sur son importance, jugée mineure, en montrant au contraire son ambition immense de bâtir un corpus de jurisprudence sur la loi morale face à l'imposante littérature sur le droit, une ambition digne (à sa façon) du projet d'al-Ghazâlî de revalorisation des sciences de la religion.

Nous avons présenté les multiples strates de signification de ce Traité en histoire, en théologie, religion, mystique, philosophie morale et philologie, ainsi que ce qu'il nous a le plus apporté, à titre personnel, et qui tient à l'âme selon la conception originale du bienfait divin.

Ibn Khaldûn parle de l'âme comme d'un subtil appareil que nous rapprochons de la façon dont nos linguistes voient aujourd'hui fonctionner l'appareil vocal. D'autres lectures de ce Traité sont possibles, nous venons de les évoquer, selon ses strates de signification, dont la figure d'Ibn Khaldûn philosophe de la religion et de la morale, qui appartient en propre à la réhabilitation de son message pouvant donner lieu à des publications ultérieures. Mais c'est le côté précurseur en sciences humaines que nous avons choisi de développer dans ces pages.

Si l'appareil vocal est subtil, selon nos linguistes, c'est parce qu'en réalité, il n'existe pas vraiment. C'est une entité fonctionnelle qui utilise des structures qui en soi, dans leur fonction première, ne sont pas particulièrement orientées vers la mission supérieure qu'elles assurent quand elles s'associent pour la mener à bien – cette mission supérieure est la parole, pour l'appareil vocal. Et pour l'appareil de l'âme, il s'agit de l'acte moral.

Dans l'acte de parole, la cavité buccale participe à une mission supérieure à celle qu'elle assure dans l'appareil digestif ; de même pour les poumons dans l'appareil respiratoire. À la façon de l'acte de parole pour l'appareil vocal, il en va de même de l'acte moral pour l'appareil de l'âme, le bienfait divin. Le cœur, au sein de l'appareil circulatoire assure la propulsion du sang et participe à sa purification. Au sein de l'appareil de l'âme le cœur participe aussi à sa purification selon la tradition qui ouvre le *Livre de la Guérison*. Quant à l'intellect, logé dans le cerveau, qui appartient au système nerveux, il appartient aussi à l'appareil de l'âme selon cette tradition : « Il ne restera à l'homme de sa prière que ce qu'il en aura saisi par l'intellect ».

Avec le bienfait divin *laṭîfa rabbaniyya*, notre auteur descend de l'attelage ailé de Phèdre dans sa conception de l'âme, contrairement à certain *Traité d'Éthique* de la *falsafa* où *laṭîfa* est traduite par ailée. Dans le *Livre de la Guérison*, le bienfait accordé par Dieu à l'homme lui sert à **assurer le port de la charge morale par un appareil de quatre « organes » : le cœur, qui incarne l'être sensible, l'intellect, l'être pensant, le soi, l'unicité de l'être, *nafs*, et l'esprit, le principe de vie, *rûh***.

Le bienfait divin répond à la double erreur de ceux qui dissèquent les corps à la recherche du siège de l'âme. Première erreur, l'âme a une existence fonctionnelle comme l'appareil vocal, elle n'est donc pas plus dissécable que lui ! Deuxième erreur, l'âme correspond non pas à un seul organe, mais à plusieurs. Certains confondent l'âme avec le principe de vie, d'autres la voient dans le sang qui lave l'honneur, signe les pactes, ou encore dans le cœur, ou dans la tête, Descartes la voyait dans la glande pinéale. Dans le *Livre de la Guérison*, quatre organes sont chacun appelé « âme »: le cœur, être sensible, *qalb*, l'intellect, être pensant, '*aql*, le soi, unicité de l'être, *nafs*, l'esprit, le principe de vie *ruh*. **Mais c'est tous ensembles qu'ils assurent sa mission supérieure, l'acte moral, par le port de la charge morale (*amâna*) et c'est cela que désigne le bienfait divin.**

Ibn Khaldûn ne considère que la morale : la charge morale *est* l'âme. Il critique les systèmes des philosophes de la *falsafa* et les théories des soufis de la voie mystique.

Chez lui le corps n'est pas un obstacle, mais un partenaire. Le geste passe l'intention à l'acte et l'âme acquiert ses dispositions permanentes grâce au corps, en s'en servant, ainsi que l'illustre l'exemple du geste de la main passée sur la tête de l'orphelin en signe de compassion. S'il n'est pas sincère, il n'aura pas plus d'effet en l'âme que de « palper une étoffe » ; en revanche, **si l'intention est sincère, la répétition de l'acte aura pour effet d'ancrer en l'âme le trait compatissant comme l'une de ses dispositions permanentes qui se révèleront dans l'au-delà en « dispositions du bien et du bonheur éternel ».** Une seule fois ne suffit pas, ***c'est dans la répétition de l'acte moral sincère que l'âme se purifie***, une forme de réitération bien particulière qui ne devient jamais une habitude ni un *habitus* serait-il « psychique »[892] mais la réaffirmation de l'accord entre les intentions et les gestes, **venant réitérer un pacte originel, la réitération du pacte moral de l'*amâna***.

C'est ainsi qu'Ibn Khaldûn interprète le vicariat de Dieu par l'homme, où tout acte accompli en réitération du pacte moral originel de l'*amâna* se voit transformé en acte humain sous prescription divine – ladite prescription ressortant de la loi morale divine et sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*) dont ce Traité instaure les bases.

[892]Nous n'aurons de cesse de répéter que la ferveur de la réitération, source de la morale active d'Ibn Khaldûn désignée en arabe par le terme '*âda* ne peut se traduire « par habitude », ni par *habitus* !

La réitération trouve sa forme ultime dans la belle idée de la réitération de l'unicité. Si l'acte moral sincère purifie l'âme, c'est à la condition qu'il soit sincère non seulement une fois, mais plusieurs et même « en permanence » autrement dit, de façon réitérée. En chacun de ses actes, c'est l'unicité de son âme que le sujet qui agit réitère : l'unicité de sa propre personne, *nafs*, unicité de l'être, de son intellect, être pensant, de son cœur, être sensible, de son esprit, le principe de vie. Et *in fine*, la réitération de l'unicité de Dieu.

Certains philosophes et soufis appuient dans l'Un (Dieu) son Unité. Dans les algorithmes et le langage mathématique, l'unité, le 1, va avec le 0 et s'annule. Il en va autrement de l'unicité qui ne s'annule pas : par exemple, chaque vie est unique.

Nous avons interprété cela par le langage de l'âme, une sorte d'algorithme du bonheur et du fonctionnement de l'être, dans une dynamique qui prend sa source dans la répétition, l'effet d'entrainement de l'intériorité vers l'extériorité. Nous avons analysé les leviers principaux de cet élan de l'intériorité vers l'extériorité, élan vers soi, vers l'autre et vers le monde, qui par effet de réitération, fait fonctionner le moteur interne de l'homme qu'est l'appareil de l'âme, le bienfait divin, selon l'analyse originale d'Ibn Khaldûn. Cette belle idée, Ibn Khaldûn l'illustre comme à son habitude par une métaphore, la sphère, qui détourne le symbole de l'ésotérisme et de la voie mystique du soufisme, le cercle.

La sphère illustre la sagesse des actes accomplis selon la loi morale depuis le centre interne de l'homme qui déploie son unique rayon d'action afin d'arriver à la vision exacte de la vérité, sans déformation, comme dans le parallèle que nous faisons avec l'œil sphérique parfaitement rond, sans défaut visuel, doté d'un unique point de focalisation, par rapport à l'œil astigmate déformé En tant que précurseur en sciences humaines, nous pensons qu'Ibn Khaldûn s'inspire des travaux de l'âge d'or arabe, dont il fait état dans la *Muqadddima*, dont Alhazen père de l'optique moderne et le savant perse qui a donné son nom à algorithme. **Dans le *Livre de la Guérison*, l'algorithme du bonheur énonce que la droiture est à l'âme ce que la surface courbe est au miroir sphérique Si l'âme est régie par la droiture la perception est exacte**. L'homme en son âme, son centre unique purifié par la droiture, arrive à la connaissance parfaite de soi et du monde conforme à sa vérité pure ! Par sa capacité à se conformer à des règles morales, l'homme devient un être sage et un être sage, dit la *Muqaddima* ne saurait agir en vain : d'où le sens de la vie explicité dans le *Livre de la Guérison* par la loi morale dont Ibn Khaldûn fait le message du monothéisme. L'homme est chargé du poids non du péché originel, dont la notion n'existe pas en islam, mais de la charge morale.

La morale est un travail sur soi, le combat dans l'âme *jihâd al-nafs* qui applique la loi morale rationnelle et sa jurisprudence *fiqh al-bâṭin*.

Sans écho étranger, notre traduction se veut fidèle à la *Muqaddima* par le sens moral du mot *bâṭin*. Quant au *fiqh*, il est indissociable de la notion de jurisprudence, selon l'ambition sous-estimée de ce Traité de bâtir un corpus de jurisprudence morale (*fiqh al-bâṭin*). L'enjeu du travail sur soi est l'élargissement de l'intériorité dans le versant de l'âme tourné vers le monde sensible, sous l'égide de la conscience morale, pour lutter contre l'hypocrisie. Mais l'âme a un autre versant, tourné vers l'Ordre, que peut percevoir la sensibilité mystique (*wijdân*) propre à chacun, dans une expérience personnelle intransmissible, qui n'entre pas dans l'objet du langage : ce qui n'est pas rien mais juste rien de mentionnable.

La réitération, qui est la permanence de l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes en réitération du pacte moral originel de l'*amâna*, **est l'apanage des plus grandes âmes, à la station de l'excellence du comportement (*iḥsân*).**

L'homme moral (*mukallaf*) quant à lui, connaît des défaillances et des négligences (*ghafla*) du fait qu'il se tient à la station inférieure, **la station de la foi (*imân*)**. L'homme par nature pécheur, doit constamment se rappeler à l'ordre intérieur qui l'habite, afin de redresser son comportement : l'important étant d'en être conscient, et d'agir en conséquence, autrement dit d'activer sa conscience morale pour mener le combat – le combat dans l'âme *jihâd al-nafs* –, car c'est ainsi que l'homme a des chances de gagner le double bonheur qui l'attend ici-bas et dans l'au-delà.

Ce n'est pas le cas de l'homme simplement soumis aux règles au niveau des formes extérieures et qui se tient à l'étape zéro du combat dans l'âme, quand celui-ci n'a pas encore démarré, à **la station de la soumission (*islâm*)**. À cette étape, nous dit Ibn Khaldûn, l'homme n'a aucune chance d'atteindre le salut[893].

Ainsi, le *Livre de la Guérison* vient indiquer la voie du bonheur qui consiste à mener le combat dans l'âme selon les trois étapes de la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*).

Le *Livre de la Guérison* centre l'effort sur soi du combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) selon la loi morale divine (*fiqh al-bâṭin*) sur le passage de la soumission (*islâm*) à la foi (*imân*). Fait remarquable, Ibn Khaldûn brave la tradition des oulémas de son époque en osant parler de la trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) comme personne ne l'a fait avant lui, ni après lui, à notre connaissance : sans citer une seule fois la parole célèbre que quasiment tous utilisent à ce propos, le *ḥadith* dit de *Jibril* (Ange Gabriel). Celui-ci ne figure pas dans ce Traité qui en compte, pourtant, plus d'une cinquantaine, dont certains largement aussi connus ! Ibn Khaldûn réussit ce tour de force sans s'écarter des textes fondateurs de l'islam, bien au contraire, puisqu'il se base sur une autre tradition, au moins

[893] Sauf effet de la miséricorde divine, toujours possible.

aussi connue, sur la primeur des intentions[894]. Et il établit le lien implicite avec la tradition du *ḥadith* de *Jibril* par la perspective finale dans laquelle doit s'inscrire la conscience humaine à savoir « la conscience que l'homme a d'être en permanence vu et observé par Dieu (*murâqaba*)[895] ».

C'est en menant ce travail sur soi que l'homme moral travaille à l'élargissement de son intériorité en étant celui qui s'interroge (*sâ'il*) sur la façon de se parfaire. C'est ainsi que se gagne la guérison (*shifâ'*) que propose le *Livre de la Guérison* (*Shifâ' al-Sâ'il*), dont le titre orignal complet arabe est ***La guérison du questionneur pour l'affinement de l'esprit et des mœurs* (*Shifâ' al-Sâ'il li-tahdhîb al-maSâ'il*),** traité de sagesse morale sur la loi divine, le bonheur et le sens la vie – et non pas traité mystique sur le soufisme (*taṣawwuf*) comme l'ont cru à tort les quelques personnes à connaître cet ouvrage rare.

Dans le chapitre qu'il reprend de la *Muqaddima*, l'auteur insère une incise propre au *Livre de la Guérison*, signe autographe dont nous révélons l'existence, portant le « nous » du locuteur par lequel il s'attribue clairement la paternité de ces propos : la levée du voile que « nous » mettons en avant dans nos propos. La raison principale de la composition de ce Traité autour de ce chapitre repris de la *Muqaddima*, nous l'avons vu, consiste à bien montrer en quoi l'homme vertueux n'a pas besoin du genre de tables du « secret des lettres » grâce auxquelles les soufis prétendent accéder à « autre chose » par rapport à ce qui serait attendu de la loi divine – autrement dit, un prétendu sens ésotérique. **L'ésotérisme des textes que prétend décoder le soufisme par le genre de table du secret des lettres est inutile au but qu'il se propose, qui peut s'atteindre par l'ésotérisme en soi-même, et ressort de la sensibilité mystique individuelle (*wijdân*).**

Le *Livre de la Guérison* a traversé les siècles à l'abri des collections privées, échangé sous le manteau entre collectionneurs cultivés, uniquement auprès d'un public averti. Les deux derniers manuscrits publics connus, sont insérés tous les deux dans des ouvrages regroupant plusieurs autres textes, recopiés entre la fin du dix-huitième et le début du dix-neuvième siècle, sur la base de manuscrits datés de plusieurs années après la mort de l'auteur[896]. Nous pensons qu'il s'agit de commandes de collectionneurs fortunés, désireux d'enrichir leurs bibliothèques. Nous pensons également que d'autres manuscrits de ce genre « dorment » encore dans les bibliothèques des grandes collections privées :

[894] Ces deux traditions portent les numéros 1 et 2 dans les *Quarante* de Nawâwî.

[895] Sens du mot chez Kazimisrki, au plus proche de la langue arabe de cette époque (cf. notre méthodologie)

[896] Le manuscrit R2 (Bibliothèque Royale de Rabat, numéro 5522) est la recopie en 1143/1730 de manuscrits plus anciens. De même, pour le manuscrit de Princeton que nous traduisons.

augmenter la notoriété de ce Traité les fera, espérons-le, sortir de l'ombre.Nous avons montré que le nouveau manuscrit conservé à Princeton que nous avons eu la chance de découvrir au cours de nos travaux de recherche, est d'une filiation différente, qui fait de lui la source a plus fiable et la meilleure à ce jour. Malheureusement inconnu à la date de toutes les publications qui ont eu lieu sur ce Traité, il motive non seulement notre traduction française amis aussi, pensons-nous, une réédition arabe et une retraduction anglaise.

C'est à une véritable renaissance de l'œuvre que nous appelons, à la mesure de son aura. Sa réflexion sur l'âme et sur Dieu, ainsi que sur l'objet et sur l'origine du langage, apporte un éclairage indispensable à la connaissance humaine.

L'importance capitale de ce traité moral sur le bonheur provient du génie précurseur d'un grand savant rationnel qui, dès la fin du 14ème siècle, interpelle l'homme vertueux sur le rôle de son libre-arbitre et sur la façon d'assumer la responsabilité morale qui lui incombe envers Dieu, et d'abord envers lui-même – et ce, dans l'art consommé de la mesure et de la nuance, selon les trois niveaux de responsabilité de l'âme, bienfait divin, qui caractérisent ce que nous nommons l'esprit de finesse khaldounien. Tout en mettant en avant des idées en avance par rapport à son époque, Ibn Khaldûn le fait avec un tel arsenal d'exégète, digne du plus érudit, que beaucoup n'y ont vu que du feu.

Même si certains semblent encore en douter, Ibn Khaldûn n'est pas un esprit « d'un genre conventionnel ». Il ne saurait donc être l'auteur d'un traité de ce genre – contrairement à ce qui a été écrit sur ce livre qualifié de « traité mystique d'un genre conventionnel », expression qui n'a de cesse de nous hérisser, tant elle ne peut s'appliquer au *Livre de la Guérison* ! Cela nous a toujours semblé une évidence, dès notre premier contact avec cette œuvre magistrale, l'un des chefs-d'œuvre de l'histoire des idées, représentative du génie de son auteur – encore nous fallait-il le démontrer : tel est le travail qui nous a occupé, tout au long de nos recherches.

ANNEXE 1 – Paternité de ce Traité : le signe autographe découvert par nos travaux

Dans les pages qui suivent, nous fournissons les éléments qui illustrent l'analyse que nous donnons dans notre commentaire de ce qui est pour nous l'élément le plus probant de la paternité du *Livre de la Guérison*, à savoir la présence d'un chapitre entier de la *Muqaddima*, quasiment à l'identique, hormis une petite phrase où le « nous » du locuteur renvoie explicitement à l'auteur, qui n'est autre qu'Ibn Khaldûn : c'est **le signe autographe de sa paternité**. Une autre différence majeure est la présence de la table du secret des lettres qui ne figure pas dans le texte de la *Muqaddima*.

La comparaison que nous avons effectuée porte sur le texte arabe de la *Muqaddima* et le texte arabe de ce Traité (**chapitre sur le secret des lettres et la pensée magique**).

Il s'agit du support illustrant les développements que nous avons réalisés tout au long de notre commentaire, et auxquels ils renvoient. Nous n'ajoutons donc pas de légende ni d'explications, qui ne seraient que des redites. Nous renvoyons, en particulier, à :

- la Partie II du commentaire pour la présentation des éléments qui nous permettent d'établir non seulement la paternité et la datation, mais aussi la composition d'ensemble de ce Traité, construit autour de ce chapitre qui occupe une position centrale dans le livre[897] ;

- la Partie III pour l'analyse des raisons de la présence de ce chapitre et de la composition d'ensemble de ce Traité autour de lui, où nous montrons les différences les plus significatives d'avec la *Muqaddima* que ce chapitre comporte dans ce Traité, et en quoi il en illustre l'argument majeur[898]. Notamment, nous montrons que ferveur mystique et ferveur morale ne font pas appel aux mêmes leviers, en l'âme, ni aux mêmes outils. La table du secret des lettres est emblématique d'une forme de ferveur mystique qui prête un sens ésotérique aux textes, ce que condamne notre auteur. Elle incarne en quelque sorte la prévarication de l'homme infidèle au port de la charge morale. C'est le recours à ce genre de table que veut « guérir » ce Traité par l'application de la loi morale divine et de sa jurisprudence (*fiqh al-bâṭin*).

897 p. 411 et suivantes.

898 p. 671 et suivantes.

مقدمة ابن خلدون

PROLÉGOMÈNES
D'EBN-KHALDOUN

TEXTE ARABE

PUBLIÉ, D'APRÈS LES MANUSCRITS DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE,

PAR M. QUATREMÈRE.

TOME PREMIER. — TROISIÈME PARTIE.

PARIS.
BENJAMIN DUPRAT,
LIBRAIRE DE L'INSTITUT IMPÉRIAL DE FRANCE,
RUE DU CLOÎTRE SAINT-BENOÎT, 7.
M DCCC LVIII.

(1) début du chapitre présent dans les deux *Livres*
(2) début du texte quasi identique dans les deux *Livres* (sauf différences indiquées en notes)

كشف حجاب الحسّ وظهور النخوارق على ايديهم والتصرّفات
فى عالم العناصر(1) وتدوين الكتب والاصطلاحات ومزاعمهم
فى تنزّل الوجود عن الواحد وترتيبه وزعموا ان الكمال
الاسمائى مظاهرة ارواح الافلاك والكواكب وان طبائع
الحروف واسرارها سارية فى الاسماء فهى سارية فى
الاكوان على هذا النظام(2) والاكوان من لدن الابداع
الاول تنتقل فى اطواره وتعرب عن اسراره فحدث لذلك
علم اسرار الحروف وهو من تفاريع(3) علوم السيمياء(4) لا يوقف
على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله تعدّدت فيه تؤاليف
البونىّ وابن العربىّ وغيرهما ممّن اتبع آثارهما وحاصله
عندهم وثمرته تصرّف النفوس الربّانيّة فى علم الطبيعة
بالاسماء الحسنى والكلمات الالهيّة الناشئة عن الحروف
المحيطة بالاسرار السارية فى الاكوان (ثم) اختلفوا فى سرّ
التصرّف الذى فى الحروف بما هو فمنهم من جعله للمزاج
الذى فيه وقسم الحروف بقسمة الطبائع الى اربعة اصناف
كما فى العناصر واختصّت كل طبيعة بصنف من الحروف
يقع التصرّف فى طبيعتها فعلا وانفعالا بذلك الصنف
فتنوّعت الحروف بقانون صناعىّ يسمّونه التكسير الى ناريّة
وهوائيّة ومائيّة وترابيّة على حسب تنوّع العناصر(5) فالألف
للنار والباء للهواء والجيم للماء والدال للتراب ثم ترجع(6)

(5) **Présence ici d'une table des lettres dans *Le Livre de la Guérison***

(6) (4) (3) les mots soulignés sont absents du *Livre de la Guérison*

كذلك على التوالى من الحروف والعناصر الى ان تنفذ
فتعيّن لعنصر النار حروف سبعة الالف والهاء والطاء والميم
والفاء والشين والذال(1) وتعيّن لعنصر الهواء سبعة ايضا الباء
والواو والياء والنون والتاء والصاد(2) وتعيّن لعنصر الماء سبعة ايضا
الجيم والزاى والكاف والسين والقاف والثاء والظاء(3) وتعيّن
لعنصر التراب سبعة ايضا الدال والحاء واللام والعين والراء
والخاء والغين(4) فالحروف الناريّة لدفع الامراض الباردة(5)
ولمضاعفة قوة الحرارة حيث تطلب مضاعفتها اما حسّا
او حكما كما فى تضعيف قوى المريخ فى الحروب والقتل
والفتك والمائيّة ايضا لدفع الامراض الحارّة من حميّات
وغيرها ولتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسّا
او حكما كتضعيف قوة القمر وامثال ذلك ومنهم من
جعل سرّ التصرّف الذى فى الحروف للنسبة العدديّة فان
حروف ابجد دالّة على اعدادها المتعارفة وضعا وطبعا فبينهما
من اجل تناسب الاعداد تناسب فى نفسها ايضا كما بين
الباء والكاف والراء لدلالتها كلّها على الاثنين كلّ فى مرتبته
فالباء على اثنين فى مرتبة الآحاد والكاف على اثنين فى
مرتبة العشرات والراء على اثنين فى مرتبة المئين وكالذى
بينها وبين الدال والميم والثاء لدلالتها على الاربعة وبين
الاربعة والاثنين نسبة الضعف وخرج للاسماء اوفاق كما

(5) Ici figure dans le *Livre de la Guérison* la phrase suivante (qui n'apparaît pas dans les manuscrits du *Livre des Exemples*) : وهذه صفة وضعها على حروف أبجد

للاعداد يختصّ كلّ صنف من الحروف بصنف من الاوفاق الذى تناسبه(1) من حيث عدد الشكل او عدد الحروف وامتزج التصرّف فى السرّ الحرفىّ والسرّ العددىّ لاجل التناسب الذى بينهما فامّا سرّ هذا التناسب الذى بين الحروف وامزجة الطبائع او بين الحروف والاعداد فامر عسير على الفهم اذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وانّما مستنده عندهم الذوق والكشف(2) قال البونّى ولا تظنن ان سرّ الحروف ممّا يتوصّل اليه بالقياس العقلىّ انّما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الالهىّ وامّا التصرّف فى عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء المركّبة فيها وتأثير الاكوان عن ذلك فامر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم تواترا وقد يظنّ ان تصرّف هولاء وتصرّف اصحاب الطلسمات واحد وليس كذلك فان حقيقة الطلسم وتأثيره على ما حقّقه اهله انه قوى روحانية من جوهر القهر تفعل فيما له ركب فعل غلبة وقهر باسرار فلكيّة ونسب عدديّة وبخورات جالبة لروحانيّة ذلك الطلسم مشدودة فيه بالهمّة فائدتها ربط الطبائع العلويّة بالطبائع السفليّة وهو عندهم كالخميرة المركّبة من ارضيّة وهوائيّة ومائيّة ونارىّة حاصلة فى جملتها تحيل وتصرف ما حصلت فيه الى ذاتها وتقلبه الى

(1) dans le *Livre de la Guérison* : يناسبه
(2) dans le *Livre de la Guérison* : مستندهم

صورتها وكذلك الاكسير للاجساد المعدنيّة خميرة تقلب المعدن الذى تسرى فيه الى نفسها بالاحالة ولذلك يقولون موضوع الكيميا جسد فى جسد لان الاكسير اجزاؤه كلّها جسدانيّة (1) ويقولون موضوع الطلسم روح فى جسد لانه ربط الطبائع العلويّة بالطبائع السفليّة والطبائع السفليّة جسد (2) والطبائع العلويّة روحانيّة وتحقيق الفرق بين تصرّف اهل الطلسمات واهل الاسماء بعد ان تعلم ان التصرّف فى عالم الطبيعة كلّه انّما هو للنفس الانسانيّة والهمم البشريّة لان النفس الانسانيّة محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات الّا ان تصرّف اهل الطلسمات انّما هو فى استنزال روحانيّة الافلاك وربطها بالصوَر او بالنِسَب العدديّة حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الاحالة والقلب بطبيعته فعل الخميرة فيما حصلت فيه وتصرّف اهل (3) الاسماء انّما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الالهىّ والمدد الرّبانىّ فيسخّر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية ولا يحتاج الى مدد من القوى الفلكيّة ولا غيرها لان مدده اعلى منها ويحتاج اهل الطلسمات الى قليل من الرياضة يفيد النفس قوة على استنزال روحانيّة الافلاك واهون بها وجهة ورياضة

(1) les mots soulignés sont remplacés dans le *Livre de la Guérison* par: جسداني والمعدن الذي يسري فيه كذالك

(2) dans le *Livre de la Guérison* : جسدانية

(3) dans le *Livre de la Guérison* :أصحاب

Comparatif *Livre des Exemples*

(1) dans le *Livre de la Guérison* : بقصد
(2) mot au pluriel dans le *Livre de la Guérison*
(3) dans le *Livre de la Guérison* : إذا
(4) mot au singulier dans le *Livre de la Guérison*

بخلاف اهل الاسماء فان رياضتهم هى الرياضة الكبرى وليست لقصد(1) التصرّف فى الاكوان اذ هو حجاب وانّما التصرّف حاصل لهم بالعرض كرامة من كرامات الله بهم فان خلا صاحب الاسماء عن معرفة اسرار الله وحقائق الملكوت الذى هو نتيجة المشاهدة والكشف واقتصر على مناسبة(2) الاسماء وطبائع الحروف والكلمات وتصرّف بها من هذه الحيثيّة(3) وهولاء هم اهل السيمياء فى المشهور كان اذن لا فرق بينه وبين اصحاب(4) الطلسمات بل صاحب الطلسمات اوثق منه لانه يرجع الى اصول طبيعيّة علميّة وقوانين مترتبة(5) واما صاحب اسرار الاسماء اذا فاته الكشف الذى يطّلع به على حقائق الكلمات وآثار المناسبات بقوات الخلوص فى الوجهة(6) وليس له فى العلوم الاصطلاحيّة قانون برهانىّ يعوّل عليه فيكون حاله اضعف رتبة وقد يمزج صاحب الاسماء قوى الكلمات والاسماء بقوى الكواكب فتعين لذكر الاسماء الحسنى او(7) ما يرسم من اوفاقها بل ولسائر الاسماء اوقاتا تكون من حظوظ الكوكب الذى يناسب ذلك الاسم كما فعله البونىّ فى كتابه الذى(8) سمّاه الانهاط وهذه المناسبة عندهم(9) هى من لدن الحضرة العمائيّة وهى برزخيّة الكمال الاسماءىّ وانّها تنزل تفصيلها

(5) dans le *Livre de la Guérison* : مرتبة

(6) (8) les mots soulignés sont absents du *Livre de la Guérison*
(7) dans le *Livre de la Guérison* : و
(9) début de la phrase "sautée" par le copiste du manuscrit de Princeton dans le *Livre de la Guérison* (fin page suivante)

(1) fin de la phrase "sautée" par le copiste (cf. page préc.)
(9) dans le *Livre de la Guérison* : المناسبة

فى الحقائق على ما هى عليه من المناسبة واثبات هذه (1)
الكلمات (9) عندهم انّها هى (2) بحكم المشاهدة (3) فاذا خلا صاحب
الاسماء عن تلك المشاهدة وتلقى تلك المناسبة تقليدا
كان عمله بمثابة عمل (4) صاحب الطلسم بل هو اوثق منه كما
قلناه وكذلك قد يمزج ايضا (5) صاحب الطلسمات عمله وقوى
كواكبه بقوى الدعوات المؤلفة من الكلمات المخصوصة
لمناسبة بين الكلمات والكواكب الّا ان مناسبة الكلمات
عندهم ليس كما هى عند اصحاب الاسماء من الاطّلاع فى
حال (6) المشاهدة وانّما يرجع الى ما اقتضته اصول طريقتهم
السحريّة من اقسام الكواكب لجميع ما فى عوالم المكوّنات
من جواهر واعراض وذوات ومعان والحروف والاسماء من
جملة ما فيه فلكلّ واحد من الكواكب قسم منها يخصّه
ويبنون على ذلك مبانى غريبة منكرة من تقسيم سور
القران وآيه على هذا النحو كما فعله مسلمة المجريطىّ فى كتاب (7)
الغاية والظاهر من حال البونىّ فى انماطه انه اعتبر طريقتهم
فان تلك الانماط اذا تصفّحتها وتصفّحت الدعوات التى
تضمّنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة ثم وقفت
على الغاية وتصفّحت قيامات الكواكب التى فيها (8) وهى
الدعوات التى تختصّ بكل كوكب يسمّونها قيامات الكواكب

(3) Ici est absente des manuscrits du *Livre des Exemples l*a phrase qui a été ajoutée par le locuteur, auteur du *Livre de la Guérison,* et qui en signe selon nous la paternité : [la levée du voile] "que nous mettons en avant dans nos propos" (*allatî nuqaddimu al-kalâm fîha*)التي نقدّم الكلام فيها

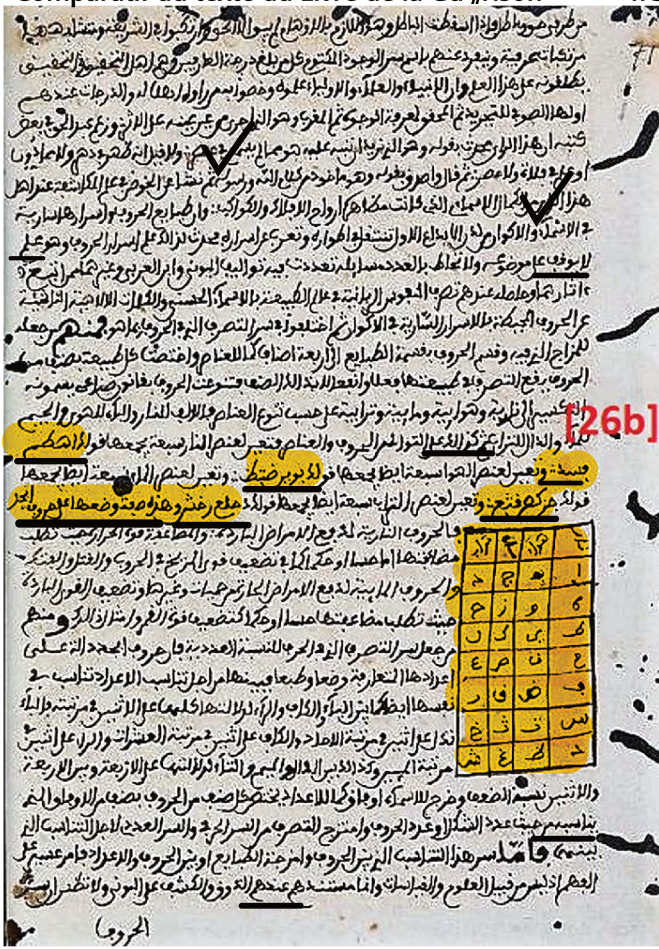
(4) (2) (7) les mots soulignés sont absents du *Livre de la Guérison*
(5) ce mot est répété en début de phrase dans le *Livre de la Guérison*
(6) les mots soulignés sont remplacés dans le *Livre de la Guérison* par : أهل

(8) début de la phrase absente du *Livre de la Guérison* (cf. page suiv.)

(6) FIN du chapitre présent dans les deux *Livres*

اى الدعوة التى يقام له بها (1) شهد لك ذلك امّا بانّه مادّتها
او بان التناسب الذى كان فى اصل الابداع وبرزخ العلم
قضى بذلك كلّه (2) وليس كلّها حرّمه (3) الشرع من العلوم بمنكر
الثبوت فقد ثبت ان السحر حقّ مع حظره لكن حسبنا من
العلم ما علّمنا الله (4) وما اوتيتم (5) من العلم الا قليلا (6) (تحقيق
ونكتة) هذه السيمياء كما تحقّق لك انّها ضرب من السحر
يحصل برياضات شرعيّة وذلك انّا قدّمنا ان التصرّف
فى عالم الاكوان لصنفين من البشر هما الانبياء بالقوة
الالهيّة التى فطرهم الله عليها والسحرة بالقوة النفسانيّة
التى جبلوا عليها وقد يحصل للاولياء تصرّف يكتسبونه بالكليّة
الايمانيّة وهو من نتائج التجريد ولا يقصدون الى تحصيله
وانّما يأتيهم عفوا والمتمكّنون منهم اذا عرض لهم اعرضوا
عنه واستعاذوا بالله منه وعدّوه محنة كما يحكى عن ابى
يزيد البسطامىّ انه وافى شاطى دجلة عشاء متحقّرا فالتقى
له طرفا الوادى فاستعاذ بالله وقال لا ابيع حظّى من الله
بدانق وركب السفينة عابرا مع الملّاحين واما السحر فلا بدّ
فى الجبلىّ منه من الرياضة ليخرج من القوة الى الفعل
وقد يحصل غير الجبلىّ منه بالاكتساب وهو دون الجبلىّ
فتعانا فيه الرياضة كما تعانا فى الاول وهذه الرياضة السحريّة

(1) fin de la phrase absente du *Livre de la Guérison* (cf. page préc.)
(2) emplacement du verset dans le *Livre de la Guérison* (cf. note 5)
(3) dans le *Livre de la Guérison* : حرّمه
(4) les mots soulignés sont remplacés dans le *Livre de la Guérison* par : ما علمناه
(5) verset placé différemment dans le texte du *Livre de la Guérison* (cf. note 2)

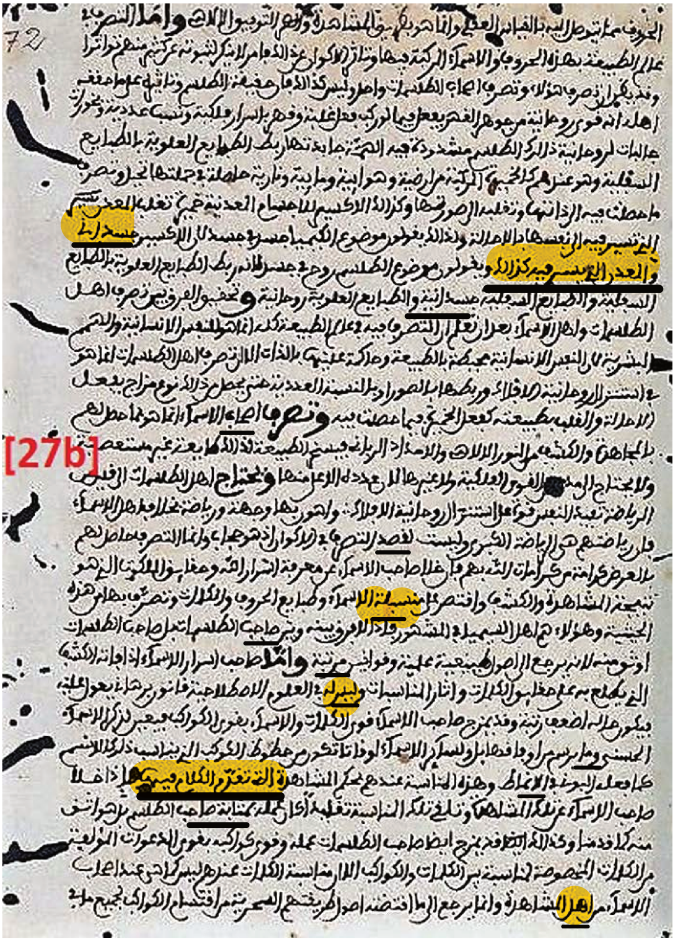


(1)

(2)

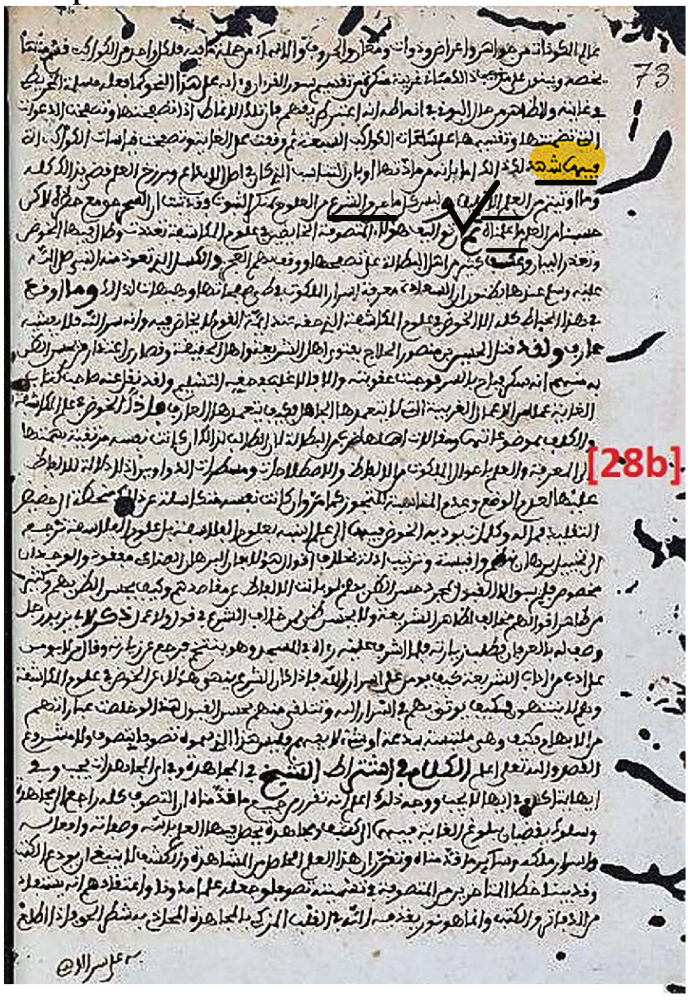
[26b]

(1) début du chapitre présent dans les deux *Livres*
(2) début du texte quasi identique avec ue ue différence de rédaction minime / significative entre *Le Livre de la Guérison* et *Le Livre des Exemples*



[27b]

✓ التي نقدّم الكلام فيها: le "nous" du locuteur de cette phrase signe la paternité du *Livre de la Guérison* par le même auteur que le *Livre des Exemples*



(3)

[28b]

(3) Fin du chapitre présent dans les manuscrits tardifs du *Livre des Exemples* et dans le *Livre de la Guérison*

Comparatif *Livre des Exemples*

1 / 7

(1) début du chapitre présent dans les deux *Livres*
(2) début du texte quasi identique dans les deux *Livres* (sauf différences indiquées en notes)

كشف حجاب الحسّ وظهور الخوارق على ايديهم والتصرّفات
فى عالم العناصر(1) وتدوين الكتب والاصطلاحات ومزاعمهم
فى تنزّل الوجود عن الواحد وترتيبه وزعموا ان الكمال
الاسمائى مظاهره ارواح الافلاك والكواكب وان طبائع
الحروف واسرارها سارية فى الاسماء فهى سارية فى
الاكوان على هذا النظام(2) والاكوان من لدن الابداع
الاول تنتقل فى اطواره وتعرب عن اسراره فحدث لذلك
علم اسرار الحروف وهو من تفاريع(3) علوم السيمياء(4) لا يوقف
على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله تعدّدت فيه تواليف
البونىّ وابن العربىّ وغيرهما ممّن اتبع آثارهما وحاصله
عندهم وثمرته تصرّف النفوس الربّانيّة فى علم الطبيعة
بالاسماء الحسنى والكلمات الالهيّة الناشئة من الحروف
المحيطة بالاسرار السارية فى الاكوان (ثم) اختلفوا فى سرّ
التصرّف الذى فى الحروف بما هو فمنهم من جعله للمزاج
الذى فيه وقسم الحروف بقسمة الطبائع الى اربعة اصناف
كما فى العناصر واختصّت كل طبيعة بصنف من الحروف
يقع التصرّف فى طبيعتها فعلا وانفعالا بذلك الصنف
فتنوّعت الحروف بقانون صناعىّ يسمّونه التكسير الى ناريّة
وهوائيّة ومائيّة وترابيّة على حسب تنوّع العناصر فالألف(5)
للنار والباء للهواء والجيم للماء والدال للتراب ثم ترجع(6)

(5) Présence ici d'une table des lettres dans *Le Livre de la Guérison*

(6) (4) (3) les mots soulignés sont absents du *Livre de la Guérison*

Comparatif *Livre des Exemples*

(1) (2) (3) (4) l'énumération des lettres est remplacée par une formulation de style mnémotechnique dans le *Livre de la Guérison*

2 / 7

كذلك على التوالى من الحروف والعناصر الى ان تنفذ
فتعيّن لعنصر النار حروف سبعة الالف والهاء والطاء والميم
والفاء والشين والذال(1) وتعيّن لعنصر الهواء سبعة ايضا الباء
والواو والياء والنون والثاء والضاد(2) وتعيّن لعنصر الماء سبعة ايضا
الجيم والزاى والكاف والسين والقاف والتاء والظاء(3) وتعيّن
لعنصر التراب سبعة ايضا الدال والحاء واللام والعين والراء
والخاء والغين(4) فالحروف النارية لدفع الامراض الباردة(5)
ولمضاعفة قوة الحرارة حيث تطلب مضاعفتها اما حسّا
او حكما كما فى تضعيف قوى المزيج فى الحروب والقتل
والفتك والمائيّة ايضا لدفع الامراض الحارّة من حميّات
وغيرها ولتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسّا
او حكما كتضعيف قوة القمر وامثال ذلك ومنهم من
جعل سرّ التصرّف الذى فى الحروف للنسبة العدديّة فان
حروف ابجد دالّة على اعدادها المتعارفة وضعا وطبعا فبينهما
من اجل تناسب الاعداد تناسب فى نفسها ايضا كما بين
الباء والكاف والراء لدلالتها كلّها على الاثنين كلّ فى مرتبته
فالباء على اثنين فى مرتبة الآحاد والكاف على اثنين فى
مرتبة العشرات والراء على اثنين فى مرتبة المئين وكالذى
بينها وبين الدال والميم والثاء لدلالتها على الاربعة وبين
الاربعة والاثنين نسبة الضعف وخرج للاسماء اوفاق كما

(5) Ici figure dans le *Livre de la Guérison* la phrase suivante (qui n'apparaît pas dans les manuscrits du *Livre des Exemples*) : وهذه صفة وضعها على حروف أبجد

Comparatif *Livre des Exemples*

3 / 7

للاعداد يختصّ كلّ صنف من الحروف بصنف من الاوفاق
الذى تناسبه(1) من حيث عدد الشكل او عدد الحروف
وامتزج التصرّف فى السرّ الحرفىّ والسرّ العددىّ لاجل
التناسب الذى بينهما فامّا سرّ هذا التناسب الذى بين
الحروف وامزجة الطبائع او بين الحروف والاعداد فامر
عسير على الفهم اذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وانّما
مستنده عندهم(2) الذوق والكشف قال البونىّ ولا تظنّن ان
سرّ الحروف ممّا يتوصّل اليه بالقياس العقلىّ انّما هو بطريق
المشاهدة والتوفيق الالهىّ وامّا التصرّف فى عالم الطبيعة
بهذه الحروف والاسماء المركّبة فيها وتأثير الاكوان عن
ذلك فامر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم تواترا وقد
يظنّ ان تصرّف هؤلاء وتصرّف اصحاب الطلسمات واحد
وليس كذلك فان حقيقة الطلسم وتأثيره على ما حقّقه
اهله انه قوى روحانية من جوهر القهر تفعل فيما له ركب
فعل غلبة وقهر باسرار فلكيّة ونسب عدديّة وبخورات
جالبة لروحانيّة ذلك الطلسم مشدودة فيه بالهمّة فائدتها
ربط الطبائع العلويّة بالطبائع السفليّة وهو عندهم كالخميرة
المركّبة من ارضيّة وهوائيّة ومائيّة ناريّة حاصلة فى
جملتها تحيل وتصرف ما حصلت فيه الى ذاتها وتقلبه الى

(1) dans le *Livre de la Guérison* : يناسبه
(2) dans le *Livre de la Guérison* : مستندهم

Comparatif *Livre des Exemples*

4 / 7

صورتها وكذلك الاكسير للاجساد المعدنيّة خميرة تقلب
المعدن الذى تسرى فيه الى نفسها بالاحالة ولذلك
يقولون موضوع الكيميا جسد فى جسد لان الاكسير اجزاؤه
كلّها جسدانيّة(1) ويقولون موضوع الطلسم روح فى جسد لانه
ربط الطبائع العلويّة بالطبائع السفليّة والطبائع السفليّة جسد(2)
والطبائع العلويّة روحانيّة وتحقيق الفرق بين تصرّف اهل
الطلسمات واهل الاسماء بعد ان تعلم ان التصرّف فى عالم
الطبيعة كلّه انّما هو للنفس الانسانيّة والهمم البشريّة لان
النفس الانسانيّة محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات
الّا ان تصرّف اهل الطلسمات انّما هو فى استنزال روحانيّة
الافلاك وربطها بالصوَر او بالنِسَب العدديّة حتى يحصل
من ذلك نوع مزاج يفعل الاحالة والقلب بطبيعته فعل
الخميرة فيما حصلت فيه وتصرّف اهل(3) الاسماء انّما هو بما حصل
لهم بالمجاهدة والكشف من النور الالهىّ والمدد الربّانىّ
فيسخّر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية ولا يحتاج الى
مدد من القوى الفلكيّة ولا غيرها لان مدده اعلى منها ويحتاج
اهل الطلسمات الى قليل من الرياضة يفيد النفس قوة على
استنزال روحانيّة الافلاك واهون بها وجهة ورياضة

(1) les mots soulignés sont remplacés dans le *Livre de la Guérison* par : جسداني والمعدن الذي يسري فيه كذلك
(2) dans le *Livre de la Guérison* : جسدانية
(3) dans le *Livre de la Guérison* : أصحاب

(1) dans le *Livre de la Guérison* : بقصد
(2) mot au pluriel dans le *Livre de la Guérison*
(3) dans le *Livre de la Guérison* : إنما
(4) mot au singulier dans le *Livre de la Guérison*

بخلاف اهل الاسماء فان رياضتهم هي الرياضة الكبرى وليست لقصد(1) التصرّف في الاكوان اذ هو حجاب وانّما التصرّف حاصل لهم بالعرض كرامة من كرامات الله بهم فان خلا صاحب الاسماء عن معرفة اسرار الله وحقائق الملكوت الذي هو نتيجة المشاهدة والكشف واقتصر على مناسبة(2) الاسماء وطبائع الحروف والكلمات وتصرّف بها من هذه الحيثيّة وهؤلاء هم اهل السيمياء في المشهور كان الأمر لا فرق بينه وبين اصحاب(3) الطلسمات بل صاحب الطلسمات اوثق منه لانه يرجع الى اصول طبيعيّة علميّة وقوانين مترتبة(4) واما صاحب اسرار الاسماء اذا فاته الكشف الذي يطّلع به على حقائق الكلمات وآثار المناسبات بقوات الخلوص في الوجهة(5) وليس له في العلوم الاصطلاحيّة قانون برهانيّ يعوّل عليه فيكون حاله اضعف رتبة وقد يبرز صاحب الاسماء قوى الكلمات والاسماء بقوى الكواكب فتعين لذكر الاسماء الحسنى او(6) ما يرسم من اوفاقها بل ولسائر الاسماء اوقاتا تكون من حظوظ الكوكب الذي يناسب ذلك الاسم كما فعله البونيّ في كتابه الذي(7) سمّاه الانباط وهذه المناسبة عندهم(8) هي من لدن الحضرة العبائيّة وهي برزخيّة الكمال الاسمائيّ وانّما تنزل تفصيلها

(5) dans le *Livre de la Guérison* : مرتبة

(6) (8) les mots soulignés sont absents du *Livre de la Guérison*
(7) dans le *Livre de la Guérison* : و
(9) début de la phrase "sautée" par le copiste du manuscrit de Princeton dans le *Livre de la Guérison* (fin page suivante)

(1) fin de la phrase "sautée" par le copiste (cf. page préc.)
(9) dans le *Livre de la Guérison* : المناسبة

في الحقائق على ما هي عليه من المناسبة واتّصالات هذه(1) الكليات(9) عندهم انّما هو بحكم المشاهدة(2) فاذا خلا صاحب(3) الاسماء عن تلك المشاهدة وبقي تلك المناسبة تقليدا كان عمله بمثابة عمل(4) صاحب الطلسم بل هو اوثق منه كما قلناه وكذلك قد يبرز ايضا(5) صاحب الطلسمات عمله وقوى كواكبه بقوى الدعوات المؤلفة من الكلمات المخصوصة لمناسبة بين الكلمات والكواكب الآن مناسبة الكلمات عندهم ليس كما هي عند اصحاب الاسماء من الاطّلاع في حال(6) المشاهدة وانّما يرجع الى ما اقتضته اصول طريقتهم السحريّة من اقسام الكواكب لجميع ما في عوالم المكوّنات من جواهر واعراض وذوات ومعان والحروف والاسماء من جملة ما فيه فلكلّ واحد من الكواكب قسم منها يختصّه ويبنون على ذلك مباني غريبة منكرة من تقسيم سور القرآن وآيه على هذا النحو كما فعله مسلمة المجريطيّ في كتاب(7) الغاية والظاهر من حال البونيّ في انماطه انه اعتبر طريقتهم فان تلك الانماط اذا تصفّحتها وتصفّحت الدعوات التي تضمّنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة ثم وقفت على الغاية وتصفّحت قيامات الكواكب التي فيها وفي(8) الدعوات التي تختصّ بكل كوكب يسيّرونها قيامات الكواكب

(3) Ici est absente des manuscrits du *Livre des Exemples* la phrase qui a été ajoutée par le locuteur, auteur du *Livre de la Guérison*, et qui en signe selon nous la paternité : [la vision mystique] "que nous mettons en avant dans nos propos" (*allati nuqaddimu al-kalâm fîha*) التي يقدّم الكلام فيها

(4) (2) (7) les mots soulignés sont absents du *Livre de la Guérison*
(5) ce mot est répété en début de phrase dans le *Livre de la Guérison*
(6) les mots soulignés sont remplacés dans le *Livre de la Guérison* par : أهل

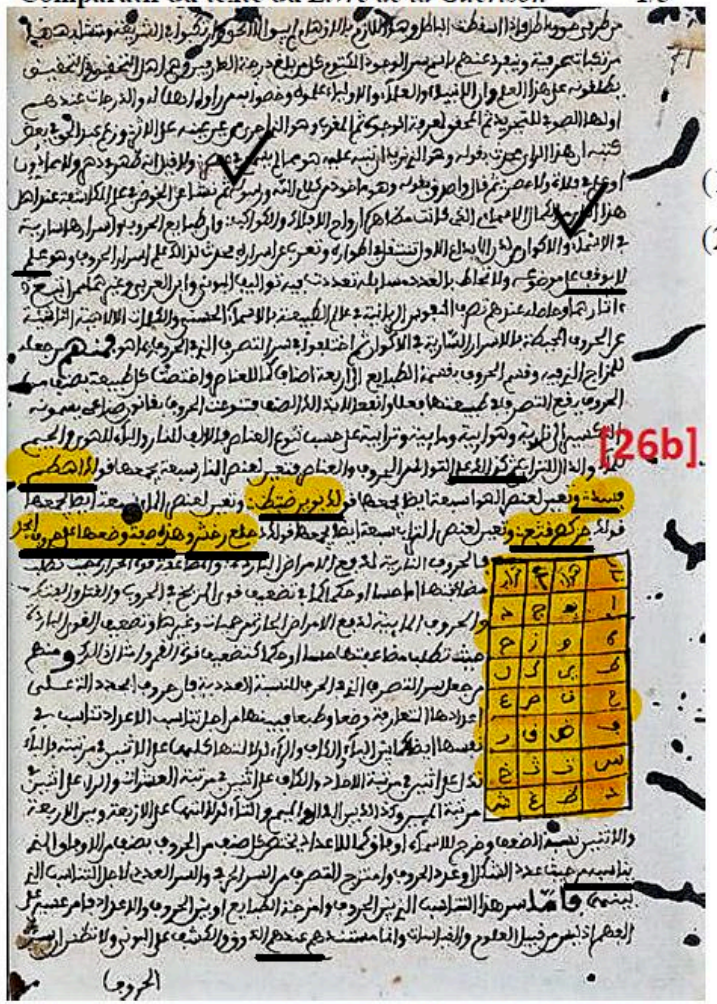
(8) début de la phrase absente du *Livre de la Guérison* (cf. page suiv.)

(6) FIN du chapitre présent dans les deux *Livres*

اي الدعوة التي يقام له بها(1) شهد لك ذلك انّا بانّه ماذنها او بان التناسب الذي كان في اصل الابداع وبرزخ العلم قضى بذلك كلّه(2) وليس كلّها حرّمه(3) الشرع من العلوم بمنكر الثبوت فقد ثبت ان السحر حقّ مع حظره لكن حسبنا من العلم ما علّمنا الله وما(4)(5) اوتيتم من العلم الا قليلا(6) (تحقيق ونكتة) هذه السيمياء كما تحقق لك انّها ضرب من السحر يحصل برياضات شرعيّة وذلك انّا قدّمنا ان التصرّف في عالم الاكوان لصنفين من البشر هما الانبياء بالقوة الالهيّة التي فطرهم الله عليها والسحرة بالقوة النفسانيّة التي جبلوا عليها وقد يحصل للاولياء تصرّف يكتسبونه بالكليّة الايمانيّة وهو من نتائج التجريد ولا يقصدون الى تحصيله وانّما يأتيهم عفوا والمتمكنون منهم اذا عرض لهم اعرضوا عنه واستعاذوا بالله منه وعدّوه محنة كما يحكى عن ابي يزيد البسطاميّ انه وافى شاطئ دجلة عشاء متحقّرا فالتقى له طرفا الوادي فاستعاذ بالله وقال لا ابيع حظّي من الله بدانق وركب السفينة عابرا مع الملّاحين واما السحر فلا بدّ في الجبليّ منه من الرياضة ليخرج من القوة الى الفعل وقد يحصل غير الجبليّ منه بالاكتساب وهو دون الجبليّ فتعانا فيه الرياضة كما تعانا في الاول وهذه الرياضة السحريّة

(1) fin de la phrase absente du *Livre de la Guérison* (cf. page préc.)
(2) emplacement du verset dans le *Livre de la Guérison* (cf. note 5)
(3) dans le *Livre de la Guérison* : حرّمه
(4) les mots soulignés sont remplacés dans le *Livre de la Guérison* par : ما علمناه
(5) verset placé différemment dans le texte du *Livre de la Guérison* (cf. note 2)

Comparatif du texte du *Livre de la Guérison* 1/3

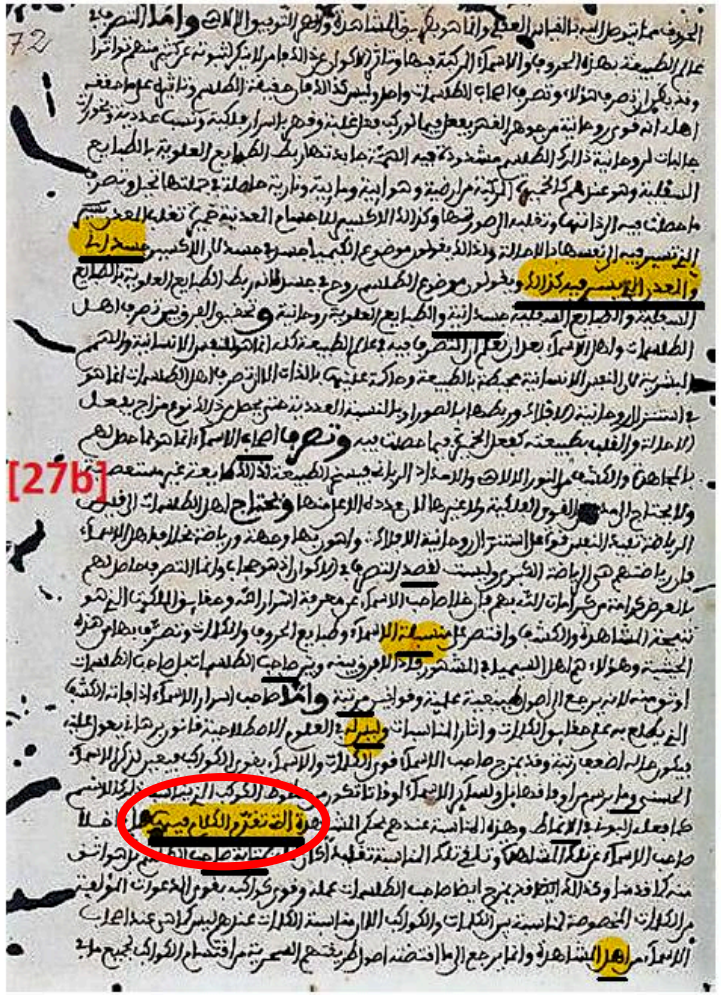


(1)

(2)

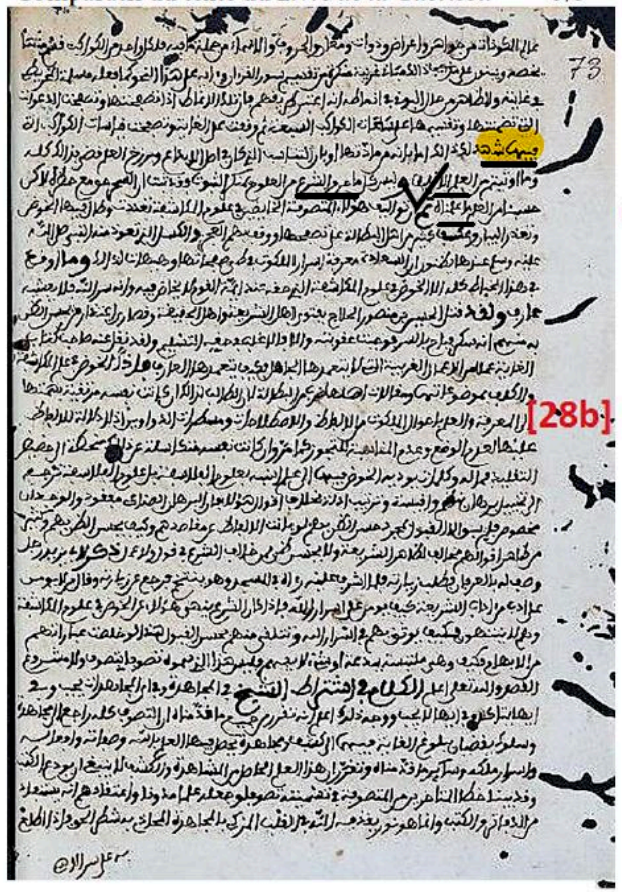
(1) début du chapitre présent dans les deux *Livres*
(2) début du texte quasi identique avec quelques différences de rédaction minimes / significatives entre *Le Livre de la Guérison* et *Le Livre des Exemples*

Comparatif du texte du *Livre de la Guérison* 2/3



✓ التي نقدّم الكلام فيها: le "nous" du locuteur de cette phrase signe la paternité du *Livre de la Guérison* par le même auteur que le *Livre des Exemples*

Comparatif du texte du *Livre de la Guérison* 3/3



(3)

(3) Fin du chapitre présent dans les manuscrits tardifs du *Livre des Exemples* et dans le *Livre de la Guérison*

ANNEXE 2 - Table des traditions

[2b]

[1] « En vérité, le corps a un noyau interne [*litt*. « une bouchée de chair mâchée »] qui, s'il est sain, fait que tout le corps l'est et s'il est corrompu, fait que le corps l'est aussi, et ce n'est autre que le cœur. »
[2] « Ô Toi qui retournes les cœurs ! »
[3] « Non ! Par Celui qui retourne les cœurs ! »
[4] « Le cœur du croyant est entre deux doigts de la main du Miséricordieux ! »

[3b]

[5] « Dieu ne regarde pas l'aspect extérieur de vos personnes, ni de vos œuvres, mais il regarde vos cœurs ».
[6] « La fausse dévotion est le petit associationnisme ».

[4b]

[7] « Assurément, les actes ne [valent que] par les intentions, car chacun ne comptera à son actif [au Jour Dernier] que ce dont il aura effectivement eu l'intention [de faire]. Ainsi, le pèlerinage effectué pour Dieu et pour son Prophète sera effectivement compté pour Dieu et pour son Prophète à celui qui l'aura accompli dans cette intention. En revanche, à celui qui l'aura accompli dans une autre intention, qu'elle soit d'ordre matériel ou pour contracter un mariage, son pèlerinage ne lui sera compté que pour ce dont il aura réellement eu l'intention ».
Ils tenaient leur religion [8] « comme on tient des charbons ardents »

[5b]

[9] 'Il ne reviendra à l'homme, de sa prière, que le mérite de la partie où il était conscient (*mâ 'aqala minha*)' ;
[10] 'L'homme peut bien célébrer sa prière sans que pour autant ne lui en revienne ni la moitié, ni le tiers, ni le quart, ni même le dixième [mais simplement la partie où il aura été conscient (*mâ 'aqala minha*)]'

[Début de la partie tronquée de R1]

[11] 'Laisse ce qui te trouble pour aller vers ce qui ne te trouble pas' ;
[12] 'Un homme ne compte pas parmi ceux qui craignent Dieu tant qu'il ne délaisse pas ce qui est dénué de mal par peur de ce qui en comporte' ».
ils tirent [13] « les hommes par la ceinture hors du feu de l'enfer, [où ils ont tendance à vouloir se précipiter, attirés par les flammes, comme les insectes la nuit sont attirés par la lumière]. »
[14] « Aurais-tu fait une fente dans son cœur [pour lire en lui] ? »
[15] « Vous m'avez demandé d'arbitrer vos différents. Mais en plaidant leur cause, certains d'entre vous ont pu se montrer plus éloquents que d'autres dans l'exposé de leurs arguments. De ce fait, celui à qui j'ai adjugé une chose au détriment du droit de son frère, en vérité, je lui ai adjugé une place en enfer. »

[6b]
[Fin de la partie tronquée de R1]

[16] « Je suis selon l'opinion que Mon serviteur se fait de Moi. Qu'il ait donc de Moi l'opinion qu'il voudra ! »
[17] « [Au Jour Dernier] les gens seront rassemblés selon leurs intentions »

[7b]

[18] « Ne privilégiez pas la vie présente de peur qu'elle ne vous égare comme elle a conduit à la perdition ceux qui vous ont précédés ».
[19] « Sois en ce monde comme si tu étais étranger ou de passage. »
[20] « Les gens du banc sont les hôtes de l'islam. Ils n'ont pas de famille pour les accueillir, pas d'argent ni personne pour les soutenir. S'il venait [au Prophète] quelque aumône, il la leur donnait, sans rien en garder ; et si on lui offrait un cadeau, il les envoyait chercher pour leur en donner une part. »

[8b]

[21] Tout nouveau-né naît dans l'état de nature originelle (*'alâ l-fiṭra*) et ce sont ses parents qui font de lui un juif, un mage ou un chrétien.
[22] Ce sont là simplement vos œuvres qui vous sont rendues.

[9b]

[23] Le bon rêve est l'une des quarante-six parties de la prophétie.
[24] La vision onirique fait partie des signes annonciateurs [de la Révélation].
[25] La première chose qui marqua, pour le Prophète, le début de la Révélation, fut la vision onirique, et il n'eut pas de vision qui ne lui vînt qu'avec tout l'éclat de l'aurore.

[10b]

[26] « Ô mon Dieu, augmente ma lumière, et mets dans mon cœur de la lumière, dans mon ouïe de la lumière, dans mon regard de la lumière, dans mes cheveux, dans ma peau, dans ma chair, dans mon sang !... »
[27] « Il s'agit de l'élargissement (*tawsi'a*) ».
[28] « Celui qui agit selon ce qu'il sait, Dieu lui donne en héritage la science de ce qu'il ne savait pas. »
[29] « Celui qui aura consacré au culte pur de Dieu quarante matins, les sources de la sagesse, émanant de son cœur, se répandront par sa langue. »
[30] « Craignez la sagacité du croyant car il regarde par la lumière de Dieu. »
[31] « Il y a dans ma Communauté des hommes recevant des paroles [d'en haut], et 'UMAR est l'un d'eux. »

[11b]

[32] « J'ai préparé pour Mes serviteurs intègres ce que nul œil n'a vu, nulle oreille entendu, et qui ne s'est jamais présenté au cœur d'aucun mortel. »

[12b]

[33] « L'homme meurt en l'état où il est de son vivant, et il sera ressuscité en l'état où il était à sa mort. »
[34] « Dieu se manifestera par illumination à tous les hommes en général, mais à Abû Bakr en particulier ».
[35] « Abû Bakr vous a surpassés, non pas parce qu'il a multiplié les prières et les jeûnes, mais par un secret enfoui au fond de son cœur. »

[13b]

[36] « Dieu a soixante-dix voiles de lumière, et s'Il découvrait Sa Face, la gloire de Sa Face brûlerait sur-le champ tout ce qui serait à portée de Son Regard. »

[14b]

[37] « Le licite est clair, l'illicite est clair, et entre les deux se trouvent des choses équivoques (que beaucoup de gens ignorent). Celui donc qui prend garde aux choses équivoques, s'en abstient pour le bien de la pratique de sa religion et pour sa bonne réputation. Celui qui se laisse aller à l'équivoque (risque à tout moment de tomber dans l'interdit, car) il ressemble (à un berger qui laisserait) ses animaux paître autour des limites d'un terrain privé qu'il risquerait à tout moment de transgresser [par le broutement de ses bêtes, qu'il aurait menées trop près]. Et, comme tout roi possède un domaine réservé, de même, assurément, [Dieu en possède un :] le domaine réservé de Dieu, ce sont Ses interdictions. [En vérité, il y a dans le corps humain un noyau interne [*litt.* « *une bouchée de chair mâchée* »] qui, s'il est sain, fait que tout le corps l'est et s'il est corrompu, fait que le corps l'est également, et ce n'est autre que le cœur. ».]
[38] « Laisse ce qui te trouble pour aller vers ce qui ne te trouble pas. »

[39] « Tenez-vous-en à la droiture même si vous avez du mal à le faire »
[40] « [La sourate] *Hûd* et ses analogues m'ont fait des cheveux blancs »

[15b]

[41] « N'as-tu pas lu le *Coran* ? Ses mœurs étaient le *Coran* »

[42] « J'ai été envoyé pour mener à leur perfection les hautes valeurs morales. »

[16b]

[43] « … Mais quant à moi, je jeûne et je romps le jeûne, je me lève et je dors, et je prends femme. Celui donc qui ne veut pas de ma manière de faire n'est pas des miens. »

[44] « pareil à celui qui, se coupant de la caravane, n'achève pas sa route ni ne garde sa monture. »

[45] « L'œuvre que Dieu aime le plus est celle qui dure le plus. »

[46] « Ne vous chargez que de ce que vous pouvez porter. »

[17b]

[47] « Mourez avant de mourir ! »

[19b]

[48] « Ô hommes, repentez-vous, car moi-même je me repens [et reviens] à Dieu cent fois par jour ».

[21b]

[49] « […] Quant à moi je jeûne et je romps le jeûne, je dors. Je prie et je prends femme. Celui donc qui ne veut pas de ma manière de faire n'est pas des miens. »

[50] « Jeûne chaque mois trois jours. »

[51] « Observe le jeûne de David. C'est le meilleur des jeûnes : il jeûnait un jour et mangeait un autre jour ; il se levait pour prier la moitié de la nuit, puis en dormait un tiers, puis se relevait pour le sixième. »

[52] « Prenez la bonne route, puis rapprochez-vous du but [par étapes] : marchez le matin, puis le soir, puis aussi un peu à la fin de la nuit. »

[53] « Je ne suis pas, moi, comme vous tous. Car toute la nuit mon Seigneur me donne à manger et à boire. »

[23b]

[54] « Dis : l'âme procède de l'ordre exclusif de mon Seigneur et il ne vous en a été donné que peu de science. »

[début de la partie tronquée de R2]

[55] « Parmi les belles pratiques de l'islam, il y a, pour la personne, le fait de laisser de côté ce qui ne la concerne pas. »

[24b]
[fin de la partie tronquée de R2]

[56] « J'étais comme un trésor dissimulé dans une cache secrète dont J'ai souhaité qu'elle soit découverte. C'est pourquoi, J'ai créé tous les êtres de la Création afin qu'ils puissent Me connaître. »

[27b]

[57] « l'impuissance et la paresse » contre lesquelles le Prophète a cherché refuge auprès de Dieu.

[29b]

[58] « Gabriel descendit et pria, et l'Envoyé de Dieu pria ; puis il pria encore, et l'Envoyé de Dieu pria ; puis il pria encore, et l'Envoyé de Dieu pria ; puis il pria encore… »

[59]« Je vous ordonne quatre choses, et je vous en interdis quatre autres …[jusqu'à]… Observez ces paroles et transmettez-les à ceux qui viendront après vous »

[31b]

[60]« Mourez avant de mourir ! »

[40b]

[61] « Les oulémas (*'ulamâ'*) sont les héritiers des prophètes ».

<u>Tradition dite de *Jibril* (l'Ange Gabriel)</u>[942] :

D'après Omar :

« Un jour où nous étions assis auprès du Messager de Dieu, un homme aux vêtements très blancs et aux cheveux très noirs apparut. On ne voyait pas sur lui de traces [de fatigue] du voyage et nul parmi nous ne le connaissait. Il s'assit devant le Prophète, mit ses genoux contre les siens, posa les mains sur ses cuisses, et demanda :
- Ô Muḥammad, dis-moi, qu'est-ce que **l'islam (*islâm*)** ?

Le messager de Dieu répondit : L'islam (*islâm*) est que tu attestes qu'il n'y a de dieu que Dieu et que Muḥammad est Messager de Dieu, que tu accomplisses la prière, que tu donnes l'aumône (*zakât*), que tu jeûnes le mois de Ramadan, et que tu fasses le pèlerinage à la Mecque, si tu en as les moyens et la possibilité.

- Tu dis la vérité.

Nous étions étonnés que l'étranger ait questionné et ensuite approuvé (comme s'il connaissait la réponse à l'avance). Il poursuivit avec une autre question :

- Dis-moi, qu'est-ce que **la foi (*imân*)** ?

- La foi est que tu croies en Dieu, en Ses Anges, en Ses Livres, en Ses Envoyés, au Jour Dernier, et en la prédestination, dans son bien comme dans son mal.

- Tu dis la vérité. Maintenant, peux-tu me dire qu'est-ce que **le bien-agir (*ihsân*)** ?

- Que tu adores Dieu comme si tu Le voyais. Et si tu ne Le vois pas, Lui te voit.

- À présent, informe-moi sur l'Heure (du Jugement Dernier) ?

- Celui qui est interrogé n'en sait pas davantage que **celui qui l'interroge (*sâ'il*)**.

[…]

Puis, l'homme s'en alla. Je restais sans rien dire. Alors, l'Envoyé de Dieu me demanda :

- **Sais-tu qui est venu m'interroger (*sâ'il*) ?**

- Dieu et Son Envoyé le savent mieux que moi, lui répondis-je.

- C'est l'Ange Gabriel. Il est venu vous apprendre votre religion. »

Rapporté par Muslim

---

[942] Traduction des *Quarante* de Nawawi. Nous soulignons. Citation partielle. Elle ne figure pas, rappelons-le, dans ce Traité. Nous la fournissons pour les raisons évoquées dans le commentaire.

ANNEXE 3 - PREMIER (N°46) ET DERNIER (N°89) FEUILLET DU MANUSCRIT DE PRINCETON

AUTRES FEUILLETS (N°47 à 88)

[illegible]

[illegible]

المقدمة الثانية في كيفية اكتساب هذه اللطيفة الربانية للعلوم والمعارف

[illegible]

[illegible]

[illegible]

المقدمة الثالثة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وجدانية من اعتمد على النقل ... تعلق الاحكام الخمسة بها ...

واحتمل عنده انه غير صحيح وان استح الامر خارج ... واما الشرع فاما العادة ...

... كيفية السلوك ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Table des Matières (*Livre de la Guérison*)

Introduction ... **9**
[1b] ... 9
[2b] ... 11
I – Définitions et prérequis ... **12**
I – 1 : Le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) des pieux ancêtres ... **12**
I – 1 – 1 : Le contexte historique du combat dans l'âme ... **12**
I – 1 – 1. 1 : Les deux types de responsabilités ... 12
I – 1 – 1 . 1. 1 : LA MÉTAPHORE DE LA BOUCHÉE ... *13*
[3b] ... 15
I – 1 – 1 . 1. 2 : LES DISPOSITIONS PERMANENTES DE L'ÂME ... *15*
I – 1 – 1 . 1. 3 : LA FOI, PLUS HAUT DEGRÉ DES DISPOSITIONS ... *16*
I – 1 – 1 . 2 : Le combat dans l'âme des Compagnons ... 17
I – 1 – 1 . 2. 1 : LA QUESTION DE 'UMAR À ḤUDHAYFA ... *17*
I – 1 – 1 . 2. 2 : LA « PETITE HYPOCRISIE » ... *18*
I – 1 – 1 . 2. 3 : LA FAUSSE DÉVOTION ... *19*
[4b] ... 19
I – 1 – 1. 2. 4 : LE COUPLE DES ACTES (GESTES, INTENTION) ... *19*
I – 1 – 2 : Les premiers soufis ... **20**
I – 2 : L'intériorité de la loi divine ... **22**
I – 2 – 1 : Les deux types de règles de la loi divine ... **22**
I – 2 – 2 : La double compétence des oulémas ... **23**
[5b] ... 24
I – 2 – 2. 1 : Selon Ghazâlî ... 24
[Début de la partie tronquée de R1] ... 25
I – 2 – 2. 2 : Critique de Ghazâlî ... 25
I – 2 – 3 : L'accord (*ittifâq*) entre intentions et gestes ... **26**
I – 2 – 3. 1 : Le niveau de pérennité de l'accord ... 26
I – 2 – 3. 2 : Le niveau de l'intermittence de l'accord ... 27
I – 2 – 3. 3 : Le niveau d'absence d'accord ... 27
I – 2 – 4 : Les trois étapes du *jihâd al-nafs* de la *charia* ... **28**
[6b] ... 28
I – 2 – 4. 1 : La trilogie (*islâm*, *imân*, *iḥsân*) ... 28
I – 2 – 4. 1. 1 : LA SOUMISSION ISLÂM ... *28*
I – 2 – 4. 1. 2 : LA FOI IMÂN ... *28*
I – 2 – 4. 1. 3 : L'EXCELLENCE DU COMPORTEMENT IḤSÂN ... *29*
I – 2 – 4. 2 : L'intériorité et l'extériorité de la *charia* ... 29
[Fin de la partie tronquée de R1] ... 30
I – 3 : Essais d'étymologie et de définition du soufisme ... **32**
I – 3 – 1 : Recherche d'une étymologie ... **32**
[7b] ... 32
I – 3 – 2 : Définition du soufisme ... **34**
I – 4 : Le bienfait divin (*laṭîfa rabbâniyya*) ... **36**
I – 4 – 1 : La charge morale ... **36**
[8b] ... 37
I – 4 – 2 : Les deux faces de l'âme ... **40**
I – 4 – 2. 1 : Le Monde de l'Ordre ... 41
[9b] ... 41
I – 4 – 2. 2 : Les métaphores de Ghazâlî ... 43
[10b] ... 44
I – 4 – 2. 3 : L'exégèse du bienfait divin ... 44
I – 4 – 2. 3.1 : LES ARCHÉTYPES ... *44*

I – 4 – 2. 3.2 : CHEZ PLATON 46
I – 4 – 2. 3.3 : DANS LE CORAN ET LA SUNNA 47
I – 5 : Le double bonheur de l'homme vertueux (*mukallaf*) 49
I – 5 – 1 : Le bonheur selon la loi divine 49
[11b] 49
I – 5 – 1. 1 : Le bonheur en ce monde 49
I – 5 – 1. 2 : La vision de la Face de Dieu 51
I – 5 – 1. 2. 1 : LE GOÛT SPIRITUEL 51
I – 5 – 1. 2. 2 : « CE QUE NUL ŒIL N'A VU… » 51
[12b] 53
I – 5 – 1. 3 : Le bonheur de l'au-delà se prépare ici-bas 53
I – 5 – 2 : Le bonheur selon les gnostiques 55
I – 5 – 2. 1 : Les étapes du dévoilement 55
I – 5 – 2. 2 : L'exemple de Zayd 56
I – 5 –3 : Synthèse des prérequis 57
I – 6 : Les différents combats du travail sur soi 58
[13b] 58
Récapitulatif et transition 58
I – 6 – 1 : Avertissement 59
I – 6 – 1. 1 : Une impossibilité physique 59
I – 6 – 1. 2 : L'extrême rareté des vrais soufis 60
I – 6 – 2 : De la piété à la levée du voile 62
[14b] 62
I – 6 – 2. 1 : La piété 62
I – 6 – 2. 2 : La droiture 64
I – 6 – 2. 2. 1 : DÉFINITION DE LA DROITURE 64
I – 6 – 2. 2. 2 : L'APPOSITION DES CONTRAIRES 65
[15b] 66
I – 6 – 2. 2. 3 : LE COMPORTEMENT DES PROPHÈTES 67
I – 6 – 2. 3 : De la droiture à la levée du voile 68
I – 6 – 2. 3. 1 : LES OBJECTIFS 68
I – 6 – 2. 3. 2 : LA MISE EN PRATIQUE 69
[16b] 70
I – 6 – 2. 4 : La levée du voile 71
I – 6 – 2. 4. 1 : LES DEUX CONDITIONS CONFORMES À LA CHARIA 71
[17b] 74
I – 6 – 2. 4. 2 : LE DÉVOILEMENT 74
I – 6 – 2. 4. 2. 1 : « Comme un cadavre … » 74
I – 6 – 2. 4. 2.2 : « Mourir avant de mourir » 74
I – 6 – 2. 4. 3 : LES MODALITÉS PRATIQUES 75
[18b] 77
I – 6 – 2. 5 : Synthèse des acquis 78
I – 6 – 3 : Notions techniques du soufisme 78
[19b] 80
I – 6 – 3. 2 : Les états de la levée du voile 80
I – 6 – 3. 3 : Le voile métaphysique 81
Transition 83
[20b] 83
II – L'application de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) 86
II – 1 : Le retour à la voie morale 87
II – 1 – 1 : La purification de l'âme 87
[21b] 88
II – 1 – 1. 1 : Les abus du monachisme 88
II – 1 – 1. 2 : Les abus du jeûne 89
II – 1 – 1. 3 : Les deux voies du soufisme 91
II – 1 – 1. 3. 1 : LA VOIE DE LA LEVÉE DU VOILE 91
[22b] 92
II – 1 – 1. 3. 2 : LA VOIE DU COMBAT DANS L'ÂME 92
II – 1 – 1. 3. 2.1 : La voie pure 93
II – 1 – 1. 3. 2.2 : La voie mixte 94

II – 1 – 1. 3. 2.3 : Les deux voies 94
II – 1 – 2 : Les abus du dévoilement 95
[23b] 95
II – 1 – 2. 1 : L'objet du langage 96
II – 1 – 2. 2 : Le privilège des prophètes 96
II – 1 – 2. 2. 1 : L'IMPECCABILITÉ 97
II – 1 – 2. 2. 2 : LE SIGNE DE LA PROPHÉTIE 97
II – 1 – 2. 3 : L'écart d'avec la belle pratique de l'islam 98
[début de la partie tronquée de R2] 98
II – 1 – 2. 4 : Le retour aux textes 99
II – 1 – 2. 4. 1 : LES DÉFORMATIONS DE LA LOI ET DU CORAN 100
[24b] 100
II – 1 – 2. 4. 2 : LE NÉCESSAIRE RÉEXAMEN DES TEXTES 101
[fin de la partie tronquée de R2] 101
II – 1 – 3 : Un plagiat de la *falsafa* 101
II – 1 – 3. 1 : Détournement de l'émanation 102
II – 1 – 3. 1. 1 : UNITÉ CONCAVE OU CONVEXE 102
II – 1 – 3. 1. 2 : LES PRINCIPAUX CONCEPTS 103
II – 1 – 3. 1. 2. 1 : Le « trésor caché » 103
II – 1 – 3. 1. 2. 2 : Détournement du « débordement » 103
II – 1 – 3. 1. 2. 3 : La Vérité muhammadienne 104
[25b] 105
II – 1 – 3. 2 : Le prétendu « secret de la vie » 106
II – 1 – 4 : Théories du secret et pensée magique[1] 108
[26b] 109
II – 1 – 4. 1 : La table 109
II – 1 – 4. 2 : Le secret des lettres 110
II – 1 – 4. 3 : L'usage des talismans 111
[27b] 112
II – 1 – 4. 4 : Condamnation de la magie 112
II – 1 – 5 : Le soufisme qui n'en est plus 115
[28b] 116
II – 1 – 6 : Les critères d'évaluation des actes 117
II – 1 – 6. 1 : Résumé des acquis 117
II – 1 – 6. 2 : Le facultatif 120
[29b] 120
II – 1 – 6. 3 : Ce qui est conseillé 122
II – 1 – 6. 4 : L'obligatoire 123
II – 1 – 6. 4.1 : UNE AUTRE LOI DIVINE ? 123
[30b] 124
II – 1 – 6. 4. 2 : LA BONNE TEINTURE DU TISSU DE L'ÂME 124
[31b] 127
II – 1 – 6. 4. 3 : MOURIR AVANT DE MOURIR 127
II – 1 – 6. 4. 4 : CE QU'EXPRIMENT LES MOTS VS CERTAINS SIGNES . 128
II – 1 – 6. 4. 4. 1 : Données descriptives et objet du langage
II – 1 – 6. 4. 4. 2 : Perceptions extatiques et certains signes
II – 2 : Les bases de la jurisprudence de la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) ... 131
[32b] 131
II – 2 – 1 : Débat 1 131
II – 2 – 1. 1 : Les débats 132
II – 2 – 1. 2 : L'avis selon la loi morale (*fiqh al-bâṭin*) 132
II – 2 – 1. 2. 1 : RAPPEL 132
II – 2 – 1. 2. 2 : RÉPONSE À LA PARTIE À CHARGE 134
[33b] 135
II – 2 – 1. 2. 3 : RÉPONSE À LA PARTIE À DÉCHARGE 135
II – 2 – 2 : Débat 2 136
II – 2 – 2. 1 : Les débats 136
II – 2 – 2. 2 : L'avis selon la loi morale 138
II – 2 – 3 : Débat 3 138
II – 2 – 3. 1 : Les débats 138
[34b] 139

[35b] **142**
II – 2 – 3. 2 : L'avis selon la loi morale 144
II – 2 – 3. 2. 1 : RAPPEL ET RÉSUMÉ DES DÉBATS 144
[36b] **145**
II – 2 – 3. 2. 2 : L'ARGUMENT DÉCISIF 146
II – 2 – 4 : Débat 4 147
II – 2 – 4. 1 : Les débats 147
[37b] **148**
II – 2 – 4. 2 : L'avis selon la loi morale 149
II – 2 – 4. 2. 1 : RAPPEL 149
II – 2 – 4. 2. 2 : RÉPONSE À LA PARTIE À CHARGE 150
II – 2 – 4. 2. 3 : RÉPONSE À LA PARTIE À DÉCHARGE 151
[38b] **151**
II – 2 – 5 : Débat 5 152
II – 2 – 5. 1 : Les débats 152
II – 2 – 5. 2 : L'avis selon la loi morale 153
II – 2 – 5. 2. 1 : RAPPEL 153
II – 2 – 5. 2. 2 : RÉPONSE À LA PARTIE À CHARGE 153
II – 2 – 5. 2. 3 : RÉPONSE À LA PARTIE À DÉCHARGE 154
[39b] **155**
II – 2 – 6 : Débat 6 155
II – 2 – 6. 1 : Les débats 155
II – 2 – 6. 2 : L'avis selon la loi morale 156
II – 2 – 6. 2. 1 : RAPPEL 157
II – 2 – 6. 2. 2 : RÉPONSE À LA PARTIE À CHARGE 157
II – 2 – 5. 2. 3 : RÉPONSE À LA PARTIE À DÉCHARGE 157
II – 2 – 7 : Débat 7 158
II – 2 – 7. 1 : Les débats 158
[40b] **159**
[41b] **162**
II – 2 – 7. 2 : L'avis selon la loi morale 162
II – 2 – 7. 2. 1 : RAPPEL ET POSITIONNEMENT DES DÉBATS 162
II – 2 – 7. 2. 2 : RÉPONSE SUR LA COUTUME 164
II – 2 – 7. 2. 3 : RÉPONSE SUR L'ASPECT LÉGAL 164
[42b] **166**
II – 2 – 7. 2. 4 : SUR LES « STATIONS » ET LES « COMBATS » 167
II – 2 – 8 : Débat 8 168
II – 2 – 8. 1 : Les débats 168
[43b] **170**
II – 2 – 8. 2 : L'avis selon la loi morale 170
II – 2 – 8. 2. 1 : RÉPONSE À LA PARTIE À CHARGE 170
II – 2 – 8. 2. 2 : RÉPONSE À LA PARTIE À DÉCHARGE 171
II – 2 – 8. 2. 2. 1 : Sur le premier argument 171
II – 2 – 8. 2. 2. 2 : Sur le deuxième argument 172
II – 2 – 8. 2. 2. 3 : Sur le troisième argument 172
II – 2 – 8. 2. 2. 4 : Sur le quatrième argument 173
II – 2 – 8. 2. 2. 5 : Sur le cinquième argument 173
Conclusion 175
[44b] **175**

1 - Chapitre repris de la *Muqaddima* presque entièrement, hormis la phrase ajoutée comportant le "nous" du locuteur, signe autographe découvert par nos travaux, et la "table" du secret des lettres, ajoutée aussi, signe de prévarication de l'homme infidèle au port de la charge morale (*amâna*) confortant notre Thèse sur les raisons de la reprise de ce chapitre par l'auteur, pour construire ce Traité autour de lui.

Table des Matières (Commentaire)

Introduction : Le génie du Livre de la Guérison ***345***

I – L'UN DES CHEFS-D'ŒUVRE DE L'HISTOIRE DES IDÉES ET DES SCIENCES DE L'ISLAM 353

I – 1 : Cadre de recherche, méthodologie et obstacles rencontrés ***353***

I – 1. 1 : Motivation personnelle et cadre de recherche **353**

A) Le cadre de recherche ***353***

B) Une motivation personnelle réelle et sérieuse ***355***

I – 1. 2 : La méthodologie du commentaire et de la (re)traduction **358**

A) Méthodologie du commentaire ***359***

B) Méthodologie de la traduction ***359***

C) Méthodologie de la traduction des textes sacrés ***359***

D) La compréhension de ce que « fait » le texte ***364***

E) Méthodologie de la retraduction ***365***

I – 1. 3 : Les obstacles rencontrés **368**

A) Obstacles matériels ***368***

B) Obstacles liés à notre différence de point de vue ***369***

C) La connaissance des sciences de l'islam ***369***

D) L'ampleur de la tâche ***371***

I – 2 : La construction pas à pas de notre sujet ***372***

I – 2. 1 : Nos recherches au Maroc **372**

A) Rabat, Palais Royal, où l'histoire se répète ***372***

B) Fès, dans l'enceinte millénaire de la bibliothèque Quarawiyyine ***373***

I – 2. 2 : La découverte d'un nouveau manuscrit **377**

A) Description et lien en ligne sur le site de l'Université de Princeton ***377***

B) La recopie d'une source plus ancienne ***378***

II – LES RAISONS D'UNE (RE)TRADUCTION ET LES APPORTS DU NOUVEAU MANUSCRIT 386

II – 1 : Les apports spécifiques du Manuscrit de Princeton ***386***

II – 1. 1 : Un enrichissement du texte, des recompositions de paragraphes et des corrections de relectures significatives sur la pensée de l'auteur **386**

A) Le remaniement des citations (ajouts, suppressions…) ***386***

B) Recompositions de paragraphes et variantes textuelles : ***391***

C) Des corrections de relecture éclairantes sur la pensée de l'auteur ***394***

D) Le manuscrit de la meilleure leçon à ce jour ***406***

II – 1. 2 : La filiation de Pr et sa lignée de copie inédite **408**

La généalogie des manuscrits de ce Traité ***408***

Stemma codicum ***410***

Apparat critique ***410***

II – 2 : Les sources antérieures ***411***

II – 2. 1 : Démêler le vrai du faux à propos d'une œuvre passionnante **411**

A) La paternité du Livre de la Guérison : notre découverte du signe autographe ***411***

B) Les autres éléments en faveur de la paternité de l'œuvre ***417***

C) Un titre français plus proche du titre original arabe 437
D) Le lexique moral du Livre de la Guérison et son fleuron : la loi morale divine et sa jurisprudence (fiqh al-bâṭin) 451
E) Les cinq critères d'évaluation des actes au regard de la loi morale 482
F) La constitution d'un corpus moral sur le combat dans l'âme (jihâd al-nafs) 488
Illustration des « combats » du soufisme vs « stations » de la loi divine 495
G) Exemples d'erreurs de traduction et de charabia dans La Voie et la Loi 511
H) Le plan en deux Parties le plus fidèle à la pensée de l'auteur 528
I) La plus grande précision envers les citations 531
II – 2. 2 : Un rajeunissement de plus de trente ans 538
A) Une évolution des bonnes pratiques de traduction 538
B) Une évolution notable de la conscience collective par rapport à l'islam 540
II – 2. 3 : Nécessité d'une (re)traduction anglaise et d'une réédition arabe 547
A) L'unique traduction anglaise (Phd de philosophie, 1989) 547
B) Les éditions arabes de ce Traité 548
III – UN TRAITÉ CAPITAL SUR LE BONHEUR ET LE SENS DE LA VIE 551
III – 1 : Le testament moral d'Ibn Khaldûn 551
III – 1. 1 : L'appareil de l'âme, bienfait divin et ses deux versants 551
A) Un génie de rupture 551
B) L'appareil de l'âme, bienfait divin, et ses deux versants 562
C) Dispositions permanentes de l'âme et source du « savoir utile dans l'au-delà » 583
Étude de la Muqaddima sur la source du « savoir utile dans l'au-delà » 587
« Répétition » (العادة) 'âda vs (العبادة) 'ibâda « adoration de Dieu » 590
Extrait du texte arabe de la Muqadimma 591
La métaphore de l'orphelin dans la Muqaddima et dans l'Iḥyâ' 592
D) Le premier traité éthique sans germination étrangère 602
E) L'appareil du bonheur 609
III – 1. 2 : La voie de la guérison « pour l'affinement de l'esprit et des mœurs » 610
A) Les difficultés de l'Iḥyâ' et du Traité d'Éthique 610
B) La stratégie gagnant-gagnant de la double « belle part » de bonheur 616
L'expérience optimale de la voie morale 629
C) Les trois niveaux de responsabilité de l'esprit de finesse khaldounien 639
La guérison de « celui qui s'interroge » ou le dialogue permanent de l'âme 639
D) La langue de l'âme, voix de la sagesse 649
III – 2 : La preuve par le chiffre : un comme unicité 651
III – 2. 1 : La confusion entre unité et unicité 651
A) L'ineffable unité de l'Un et l'indicible unicité de Dieu 651
B) L'objectif du bonheur dans l'au-delà : l'anti-pensée magique 653
III – 2. 2 : L'indicible unicité de Dieu 655
A) La comparaison des charbons ardents 655
B) Ferveur morale vs ferveur mystique 666
Pourquoi avoir construit ce Traité sur un chapitre de la Muqaddima ? 671
C) La preuve par la sagesse (ḥikma) et par le chiffre : un comme unicité 673
CONCLUSION : LE BONHEUR LE PLUS DURABLE CHEZ IBN KHALDÛN 720
Annexe 1 – Paternité : le signe autographe découvert par nos travaux 733
Annexe 2 – Tables des traditions la plus complète 748
Annexe 3 – Feuillets du Manuscrit de Princeton 752

Auteurs classiques et modernes (philosophie, lettres et sciences humaines)

AKOUN André, « Question de poétique de Roman Jakobson », *Communication & Langages*, 1973, vol. 18, n° 1, pp. 125-125.

ARISTOTE, *Traité du ciel*, J. TRICOT (trad.), Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2008, 204 p.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Richard BODÉÜS (trad.), Paris, Flammarion, GF - Flammarion texte intégral, n° 947, 2005, 560 p.

ARRIVÉ Michel, « Qu'en est-il du signe chez Ferdinand de Saussure ? », *Journal francais de psychiatrie*, 2007, n° 29, n° 2, pp. 39-41.

AUGUSTIN, SAINT, *La cité de Dieu*, Sophie ASTIC (trad.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008.

AUGUSTIN, SAINT, *Les confessions & Dialogues philosophiques*, Sophie ASTIC et Lucien JERPHAGNON (trad.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 1, 1998, 1520 p.

AUGUSTIN Saint, « SERMON XLIII », consulté le 30 décembre 2020,
URL : http://palimpsestes.fr/textes_divers/p/augustin/sermons/serm43.htm.

AUSTIN John L., *Quand dire c'est faire*, Gilles LANE (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 1970.

BALSAMO Jean, « Philologie, histoire du livre, ecdotique : le texte des Essais et son édition critique », *Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités*, 1 novembre 2016, Hors-série 3, pp. 16-29, doi:10.4000/essais.6629.

BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 11è édition., Paris, puf, Quadrige, 1932, 708 p.

BERMAN Antoine, *L' épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique ; Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Nachdr., Ouvrage reprod., Paris, Gallimard, Collection TEL, n° 252, 2002, 311 p.

BERMAN Antoine, *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Paris, Éd. du Seuil, L' ordre philosophique, 1999, 141 p.

BLONDIN Antoine, *Les enfants du bon Dieu*, Paris, La Table Ronde, 1992.

BOILEAU Nicolas, *Art poétique*, Paris, Flammarion, GF, n° 206, 1998, 253 p.

BOUVET Danielle, *Le corps et la métaphore dans les langues gestuelles: à la recherche des modes de production des signes*, Paris, France, L'Harmattan, Sémantiques, 1997, 137 p.

CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4. éd. rev. et Augm., Paris, Presses Univ. de France, Quadrige Dicos poche, 2004.

CASSIN Barbara, *Plus d'une langue*, Bayard., Montrouge, Bayard, Les petites conférences, 2019.

CASSIN Barbara, *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Édition augmentée., Paris, Le Robert, 2019, 1563 p.

CASSIN Barbara, *Quand dire, c'est vraiment faire*, Paris, Fayard, Ouvertures, 2018, 255 p.

CASSIN Barbara, *Éloge de la traduction*, Paris, Fayard, Ouvertures, 2016, 246 p.

CASSIN Barbara, *La nostalgie: quand donc est-on chez soi?*, Paris, Fayard, Pluriel, 2015, 147 p.

CASSIN Barbara (dir.), *Philosopher en langues: les intraduisibles en traduction*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, Études de littérature ancienne, n° 23, 2014, 217 p.

CASSIN Barbara, *Avec le plus petit et le plus inapparent des corps*, Paris, Fayard, Ouvertures, 2007, 119 p.

COMTE-SPONVILLE André, *Présentations de la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2011.

COMTE-SPONVILLE André, *Petit traité des grandes vertus*, 1. éd., Paris, Presses universitaires de France, Perspectives critiques, 1995, 391 p.

CORNUT Guy, « L'appareil vocal et son fonctionnement », *Que sais-je?*, 2009, vol. 8, n° 627, pp. 3-42.

CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály, *Vivre: la psychologie du bonheur*, Paris, Pocket, 2012.

DE CUES Nicholas, *La docte ignorance*, Pierre CAYE (trad.), Paris, Flammarion, 2013.

DELEUZE Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Editions de Minuit, Collection « Critique », 1991, 206 p.

DOCQUIER Gilles, « Le document autographe une « non-réalité » pour l'historien ? », *Le Moyen Age*, 28 août 2012, n° 2, pp. 387-410.

FAVRIAUD Michel, « Emmanuelle Prak-Derrington, Magies de la répétition », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, 15 décembre 2021, n° 191-192, doi:10.4000/pratiques.10959.

GAARDER Jostein, *Le Monde de Sophie : Roman sur l'histoire de la philosophie*, Hélène HERVIEU (trad.), Paris, Éd. du Seuil, 1995, 557 p.

GABRIEL Markus, *Pourquoi je ne suis pas mon cerveau*, Paris, Editions Jean-Claude Lattès, 2017.

GABRIEL Markus, *Pourquoi le monde n'existe pas*, Georges STURM (trad.), Paris, Le Livre de poche, 2015.

GALFARD Christophe, *L'Univers à portée de main*, Paris, Flammarion, 2017.

GOLEMAN Daniel, *L'intelligence émotionnelle*, Thierry PIÉLAT (trad.), J'ai lu, 2012.

GUENANCIA Pierre, *La voie des idées, de Descartes à Hume*, 1re édition., Paris, Puf, Une histoire personnelle de la philosophie, 2015, 215 p.

HUMBOLDT Wilhelm von, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*, Pierre CAUSSAT (trad.), Le Seuil., Paris, 1974.

HUME David, *Traité de la nature humaine*, Philippe SALTEL et Philippe BARANGER (trad.), Paris, GF Flammarion, 1991.

JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale.*, Editions de Minuit, 2007.

JUNG C. G., *« Ma vie »: souvenirs, rêves et pensées*, Nouv. Éd. rev. et Augm., S.l., Éd. Gallimard, Coll. folio, n° 2291, 2000, 528 p.

KANT Immanuel, *Critique de la raison pure*, Alain RENAUT (trad.), 3. éd., Corr., Paris, Flammarion, GF : Texte intégral, n° 1304, 2006, 749 p.

KANT Immanuel, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel <1755>*, Jean SEIDENGART et Pierre KERSZBERG (trad.), Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1984, 315 p.

KOYRÉ Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Raissa TARR (trad.), Paris, Gallimard, Collection Tel, n° 129, 2011, 349 p.

LAVABRE Marie-Claire, « La mémoire collective comme métaphore », *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 15 avril 2020, n° 50-1, pp. 275-283, doi:10.4000/mcv.12894.

LE GUERN Michel, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, Langue et langage, 1973, 126 p.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée*, Jacques BRUNSCHWIG (trad.), Paris, Flammarion, 2003, 502 p.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, André ROBINET (trad.), 4e ed., Paris, Presses Univ. de France, Épiméthée, 2001, 146 p.

LEQUAN Mai, *La philosophie morale de Kant*, Seuil., Paris, 2001, 509 p.

LOCKE John, *Examen de la vision en Dieu de Malebranche*, Jean-Michel VIENNE (trad.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013.

MAESSCHALCK Marc, « Questions sur le langage poétique à partir de Roman Jakobson », *Revue Philosophique de Louvain*, 1989, vol. 87, n° 75, pp. 470-503.

MALEBRANCHE Nicolas, *Conversations chrétiennes*, Paris, Gallimard, Collection folio Essais, n˚ 260, 1994, 725 p.

MESCHONNIC Henri, *Le Signe et le poème*, Paris, Gallimard, Le Chemin, 1975.

MONTAIGNE Michel de, *Essais*, Paris, Gallimard, 2009.

NIETZSCHE Friedrich, *Le livre du philosophe*, Angèle KREMER-MARIETTI (trad.), Paris, Flammarion, GF, n˚ 660, 1991, 178 p.

NOUR Alexandra, *Divin instinct: explore le secret de l'âme*, Vénissieux (Rhône), Ed. Auréal, 2007.

PARMENIDE, *Sur la nature ou sur l'étant: la langue de l'être?*, Barbara CASSIN (trad.), Paris, Édition du Seuil, Points Essais, n˚ 368, 1998, 317 p.

PASCAL Blaise, *Pensées: opuscules et lettres*, Paris, Classiques Garnier, Classiques Jaunes Littératures francophones, n˚ 595, 1670, 807 p.

PLATON, *Timée ; Critias*, Luc BRISSON (trad.), Paris, Flammarion, 1992.

PLATON et GORGIAS, *Gorgias suivi de l'Eloge d'Hélène*, Pierre PONCHON et Stéphane MARCHAND (trad.), Paris, les Belles lettres, 2016.

PLOTIN, *Traités*, Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU (trad.), Paris, Flammarion, GF, n˚ 1155, 2002, 292 p.

POULIQUEN Marc Le et BARTHELEMY Jean-Pierre, « Construction d'arbres à partir de relations d'intermédiarité, application au stemma codicum », *Mathématiques et sciences humaines*, 30 décembre 2009, n° 187, pp. 93-105, doi:10.4000/msh.11144.

PRAK-DERRINGTON Emmanuelle, *Magies de la répétition*, Lyon, ENS Éditions, Langages, 2021, 406 p., consulté le 23 septembre 2022, URL : http://books.openedition.org/enseditions/16369.

RABELAIS François, *Pantagruel*, Éd. revue et Corrigée., Paris, Livre de Poche, Le livre de poche, n˚ 1240, 1996, 320 p.

ROBINET André (dir.), *Correspondance Leibniz - Clarke*, 2e éd., Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine Histoire de la philosophie et philosophie générale, 1991, 220 p.

SAINT-EXUPÉRY Antoine de, *Pilote de guerre*, Paris, Gallimard, 1999.

SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Éd. critique, [Nachdr. der Ausg. 1916]., Paris, Payot, Grande bibliothèque Payot, 2005, 520 p.

SCHOPENHAUER Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Richard ROOS et Auguste BURDEAU (trad.), 2018.

SERVAN-SCHREIBER David, « Les neurones de la spiritualité », 16 juillet 2009, consulté le 23 septembre 2022, URL : https://www.psychologies.com/Culture/Spiritualites/Religions/Articles-et-dossiers/Croire-aide-t-il-a-vivre/Les-neurones-de-la-spiritualite.

SPINOZA Baruch, *Correspondance*, Maxime ROVERE (trad.), Paris, Flammarion, 2010, 464 p., consulté le 3 novembre 2020, URL : http://banq.pretnumerique.ca/accueil/isbn/9782081239753.

SPINOZA Baruch, *L' Éthique*, Roland CAILLOIS (trad.), Paris, Gallimard, Collection Folio Essais, n° 235, 1996.

TOMATIS Alfred, *L' oreille et le langage*, Nouv. éd., Paris, Ed. du Seuil, Collection points Série sciences, n° 12, 1991, 187 p.

UEXKÜLL Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, Charles MARTIN-FRÉVILLE (trad.), Paris, Éd. Payot et Rivages, Bibliothèque Rivages, 2010.

UEXKÜLL Jakob von, *Mondes animaux et monde humain suivi de La théorie de la signification*, Philippe MULLER et Georges KRISZAT (trad.), Paris, Pocket, Agora, n° 268, 2004.

« Univers et physique quantique | larecherche.fr », consulté le 15 novembre 2020, URL : https://www.larecherche.fr/parution/trimestriel-563.

Auteurs arabo-musulmans et arabophiles (francophones et anglophones)

ABDERRAZIQ Ali, *L' islam et les fondements du pouvoir*, Abdou FILALI-ANSARY (trad.), Paris, Éditions La Découverte, Textes à l'appui Série islam et société, 1994, 177 p.

ADAL Youmna, *Sufism in Ibn Khaldūn : an annotated translation of the "Shifā al-Sā'il li-Tahdhīb al-Masā il*, Indiana, Indiana, 1990.

ADAMSON Peter, *The Cambridge companion to Arabic philosophy*, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2005, 448 p.

AHMAD AL-BOSTANI Abbas, *Usages et bon comportement en islam*, Paris Karachi, A. Ahmad Islamic Seminary of Pakistan, 1990.

AL-SHAÂRAWI Muhammad Mitwalli, *Le destin et la prédestination*, Paris, Éd. Essalam, 1998.

AMBROSIO Alberto Fabio, FEUILLEBOIS Ève et ZARCONE Thierry, *Les derviches tourneurs: doctrine, histoire et pratiques*, Paris, Ediitons du Cerf, Patrimoines. Islam, 2006, 212 p.

AMRI Nelly, *Croire au Maghreb médiéval*, Paris, Les Éditions du Cerf, Islam : nouvelles approches, 2019, 419 p.

ARBERRY A. J., « Al-Djunayd », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, consulté le 23 mars 2022, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/al-djunayd-SIM_2117?s.num=2&s.rows=20&s.mode=DEFAULT&s.f.s2_parent=encyclopedie-de-l-islam&s.start=0&s.q=djunayd.

ARKOUN M., « Miskawayh », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, consulté le 18 mars 2022, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/miskawayh-SIM_5235?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.q=Miskawayh.

ATEŞ A., « Ibn al-ʿArabī », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, consulté le 22 décembre 2020, URL : https://referenceworks-brillonline-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/entries/encyclopedie-de-l-islam/ibn-al-arabi-COM_0316?s.num=108&s.rows=50&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.start=90&s.q=Shifa.

AVERROES, *Le livre du discours décisif [bilingue]*, Alain de LIBERA et Marc GEOFFROY (trad.), Paris, Flammarion, 1996, 247 p.

AVICENNE, *La metaphysique du Shifa': Livres I à V*, Georges Chehata ANAWATI (trad.), Paris, France, J. Vrin, 1978.

AYADA Souâd, *L'islam des théophanies: une religion à l'épreuve de l'art*, Paris, CNRS éditions, Philosophie, 2010, 368 p.

BALYĀNĪ Awḥad Al-dīn, *Epître sur l'unicité absolue*, Michel CHODKIEWICZ (trad.), Paris, Deux océans, 1982.

BEN SAAD Meyssa, « Ibn Khaldun et la génération des êtres vivants : réception des textes et traductions françaises », *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie*, 2008, Volume 15, n° 1, p. 73, doi:10.3917/bhesv.151.0073.

BENGHAL Jamal-Eddine, *La vie de Râbiʿa al-ʿAdawiyya: une sainte musulmane du VIIIème siècle*, Paris, Éd. Iqra, Les grandes figures de l'Islam, 2000, 127 p.

BIENFAIT AUREAL Francoise, « Islam et loi morale », consulté le 10 octobre 2022, URL : https://popsciences.universite-lyon.fr/ressources/islam-et-loi-morale-lalgorithme-du-bonheur-du-philosophe-ibn-khaldun/.

BĪRŪNĪ Muḥammad ibn Aḥmad Abū al-Rayḥān al-, *Le livre de l'Inde*, Vincent-Mansour MONTEIL (trad.), Arles [Paris], Sindbad-Actes Sud UNESCO, Collection UNESCO d'oeuvres représentatives, 1996.

BOZARSLAN Hamit, *Le luxe et la violence: domination et contestation chez Ibn Khaldûn*, Paris, CNRS éditions.

CHAUMONT Eric, « La Voie du soufisme selon Ibn Khaldûn. Présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du Shifâ' al-sâ'il », *Revue Philosophique de Louvain*, 1989, vol. 87, nº 74, pp. 264-296.

CHAUMONT Eric, « Voir Dieu en ce monde au regard de la Loi révélée selon Ibn Khaldûn », *Mélanges Gimaret*, Peeters Leuven, 2003, pp. 213-225

CORBIN Henry, *L' école d'Ispahan. L' école shaykhie. Le Douzième Imâm*, Repr., s.l., Gallimard, En Islam iranien, n˚ aspects spirituels et philosophiques / Henry Corbin ; Tome 4, 1991, 567 p.

CORBIN Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Nouv. éd., Paris, Gallimard, Collection Folio/essais, n˚ 39, 1974, 546 p.

ḌARĪR Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān, « Kitāb Ismā' al-ṣumm fī ithbāt al-sharaf min qibal al-umm ... [etc.]. », 1700, vii, 46, vii leaves p., consulté le 26 novembre 2020, URL : {"https://catalog.princeton.edu/catalog/4789929#view":["Digital content"],"iiif_manifest_paths":{"http://arks.princeton.edu/ark:/88435/j3860699m":"https://figgy.princeton.edu/concern/scanned_resources/29dbbf7c-fe1c-4dce-a429-6fbc86ae12c8/manifest"}}.

DÎN KUBRÂ Najm al-, *Confessions d'un soufi d'Asie centrale*, Zaïm KHENCHELAOUI (trad.), Ivry, Bookpole, 2001.

DODHUDOEVA Lola, « La bibliothèque de Khwâja Mohammad Pârsâ », *Cahiers d'Asie centrale*, 1 septembre 1998, nº 5/6, pp. 125-146.

DOZY Reinhart, *Supplement aux dictionnaires arabes II*, Boston, MA, Brill, 2015, nº II, 2 p.

FAKHRY, MAJID Māǧid, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Cerf, Patrimoines islam, 1989, 416 p.

FÜCK J. W., « Ibn Mādja », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, consulté le 16 mars 2022, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/ibn-madja-SIM_3276?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.q=tahdh%C3%AEb.

ĠAZĀLĪ Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥāmid al-, *Le livre de l'unicité divine et de l'abandon confiant en Dieu*, Hassane BOUTALEB (trad.), Beyrouth; [Paris, Albouraq ; [Diff. Librairie de l'Orient, 2002.

GAZZALI Abu Hamid ibn Muhammad al-, *Le livre de la Patience en Islam*, Paris, La Ruche, 2001.

ĠAZZĀLĪ Abū-Ḥāmid Muḥammad Ibn-Muḥammad al-, *Revitalisation des sciences de la religion: Iḥyāʾ ʾulūm ad-dīn.*, Samīr Yūsuf MARŠĀQ (trad.), Aṭ-Ṭabʿa 1., Bairūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 2007, 504 p.

GILLIOT Cl, REPP R. C., NIZAMI K. A., HOOKER M. B., LIN Chang-Kuan et HUNWICK J. O., « ʿUlamāʾ », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, consulté le 22 décembre 2020, URL : https://referenceworks-brillonline-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/entries/encyclopedie-de-l-islam/ulama-COM_1278?s.num=140&s.rows=50&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.start=140&s.q=Shifa.

GOICHON A. M., « Ibn Sīnā », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, consulté le 23 décembre 2020, URL : https://referenceworks-brillonline-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/entries/encyclopedie-de-l-islam/ibn-sina-COM_0342?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.au=%22Goichon%2C+A.M.%22&s.q=Ibn+Sina.

GRIL Denis, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », *Revue de l'histoire des religions*, 1998, vol. 215, nº 1, pp. 59-89, doi:10.3406/rhr.1998.1151.

HIMMICH Bensalem, *Ibn Khaldûn, un philosophe de l'histoire*, Maroc, Éditions Marsam, 2007,

IBN AL-'ARABĪ Muḥammad ibn 'Alī Muḥyī al-Dīn, *La sagesse des prophètes*, Titus BURCKHARDT (trad.), Paris, Albin Michel, 2008.

IBN HALDŪN, *La voie et la loi ou Le maître et le juriste*, René PÉREZ (trad.), Arles; [Montréal, Actes Sud ; Leméac, 2010.

IBN KHALDŪN, *Le livre des exemples*, Abdesselam CHEDDADI (trad.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 490, 2002, 1559 p.

IBN TUFAYL Muhammad ibn 'Abd al-Malik, *Le philosophe autodidacte*, Léon GAUTHIER, Séverine AUFFRET et Marion BATAILLE (trad.), Paris, Éd. Mille et une nuits, 1999.

IBN ṬUFAYL Muḥammad ibn 'Abd al-Malik, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān: a philosophical tale*, Lenn Evan GOODMAN (trad.), Updated ed., with A new pref. and Bibliography., Chicago ; London, The University of Chicago Press, 2009, 260 p.

IBN-AL-ʿARABĪ, *La production des cercles (Kitâb inshâ' ad-dawâ'ir al-ihâtiyya)*, Paul B. FENTON (trad.), Paris, Éd. de l'Éclat, Philosophie imaginaire, n° 30, 1996, 41 p.

IBN-ḤALDŪN, *Ibn Khaldūn on Sufism: remedy for the questioner in search of answers (Shifā' al-sā'il li-tahdhīb al-masā'il)*, Yumna ÖZER (trad.), Cambridge, UK, The Islamic Texts Society, 2017, 172 p.

IBN-ḤALDŪN ʿAbd-ar-Raḥmān Ibn-Muḥammad, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, Vincent-Mansour MONTEIL (trad.), 3. éd., Rev., Arles, Actes Sud, « Thesaurus » Sindbad, 1997, 1132 p.

JAMBET Christian, « L'adoption de la « sagesse illuminative » par les philosophes de l'Iran safavide : Le commentaire du Livre de la sagesse illuminative (Ḥikmat al-ishrāq) de Suhrawardī par Mullā Ṣadrā. (Philosophie en islam) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, 15 septembre 2019, n° 126, pp. 505-513, doi:10.4000/asr.3114.

JAMI Nūr-ad-Dīn ʿAbd-ar-Raḥmān Ibn-Aḥmad, *Les jaillissements de lumière*, Yann RICHARD (trad.), Paris, Deux oceans, 1982, 179 p.

JUYNBOLL G. H. A., « Al-Mizzī », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, consulté le 15 mars 2022, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/al-mizzi-COM_0761?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.q=al+mizzi.

KAZIMIRSKI Albert de, *Dictionnaire arabe-français*, Beyrouth, Alburaq, 2004.

MADKŪR Ibrāhīm, *La Place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris,, France, les Presses modernes, 1934, viii+255 p.

MAKDISI G., « Ibn Ḳudāma al-Maḳdisī », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, consulté le 15 mars 2022, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/ibn-kudama-al-makdisi-SIM_3262?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.q=muwaffaq+al-d%C3%AEn.

MĀLIK IBN ANAS AL-AṢBAḤĪ, *Al-Muwattaʾ*, Hood JHUMKA (trad.), Paris, Éditions Maison d'ennour, 2017.

MARTINEZ-GROS Gabriel, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'islam*, Arles, Sinbad : Actes sud, La bibliothèque arabe. Hommes et sociétés, 2006, 363 p.

MASSIGNON Louis, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, Gallimard, 2010.

MISKAWAYH Aḥmad ibn Muḥammad, *Traité d'éthique (Tahdîb al-Akhlâq)*, Mohammed ARKOUN (trad.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2010, 359 p.

MOULAYE AHMED Salah Ould, *L'apport scientifique arabe à travers les grandes figures de l'époque classique*, Paris, Unesco, Histoire plurielle, 2004, 274 p.

MUḤĀSIBĪ Al-Ḥāriṯ ibn Asad al-, *L'observance des droits de Dieu*, Paris, Éditions Iqra, 2018.

NAWAWĪ Yaḥyá ibn Šaraf al-, *Les quarante hadiths*, Azzedine HARIDI (trad.), Paris, Universel, 2003.

PÉNICAUD Manoël, *Louis Massignon: le « catholique musulman »*, Montrouge (France), Bayard, 2020, 430 p.

REDJALA Mbarek, « Une copie de la Muqaddima de l'exemplaire du Kitāb al-'Ibar offert par Ibn-Haldūn à l'Université Al-Qarawiyîn de Fès », *Revue d'Histoire des Textes*, 1974, vol. 3, n° 1973, pp. 193-201, doi:10.3406/rht.1974.1092.

ROSENTHAL F., « Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, consulté le 15 mars 2022, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/ibn-hadjar-al-askalani-SIM_3178?s.num=1&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.q=ibn+hadjar.

SPECTORSKY Susan A., « Tābiʿūn », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, consulté le 15 mars 2022, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/tabiun-SIM_7259?s.num=40&s.start=40.

TALBI M., « Ibn Khaldūn », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, consulté le 22 décembre 2020, URL : https://referenceworks-brillonline-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/entries/encyclopedie-de-l-islam/ibn-khaldun-COM_0330?s.num=120&s.rows=50&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.start=90&s.q=Shifa.

TIRMIDHI Jami' (at), « Al-'ulamâ'u warathatu-l-anbiyâ' », consulté le 22 décembre 2020, URL : https://sunnah.com/search?q=+the+ulamas+are+the+heirs+of+the+prophets.

UNIVERSALIS Encyclopædia, « DJUNAYD ou JUNAYD », *Encyclopædia Universalis*, consulté le 23 mars 2022, URL : https://www.universalis.fr/encyclopedie/djunayd-junayd/.

WALZER R. et GIBB H. a. R., « Akhlāḳ », *Encyclopédie de l'Islam*, 1 octobre 2010, consulté le 18 mars 2022, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/akhlak-COM_0035?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedie-de-l-islam&s.q=tahdh%C3%AEb+al-akhl%C3%A2q.

WEHR Hans, COWAN J. Milton et WEHR Hans, *A dictionary of modern written Arabic*, 2012.

ZAKHARIA Katia, « Uways Al-Qaranī, Visages d'une légende », *Arabica*, 1999, XLVI, pp. 230-258, doi:10.1163/157005899774229375.

ZARCONE Thierry, *Le soufisme: voie mystique de l'islam*, Paris, Gallimard, Découvertes Gallimard Religions, n° 554, 2009, 127 p.

Les retraductions françaises d'Al Moqqadima d'Ibn Khaldoun : étude paratextuelle des retraductions de Vincent-Mansour Monteil (1967) et d'Abdesselam Cheddadi (2002), Montréal, 2016, consulté le 2 novembre 2020, URL : https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/16187.

« Sahih At-Tirmidhî - Hadith n°2682 », *Bibliothèque Islamique*, 7 décembre 2015, consulté le 22 décembre 2020, URL : https://bibliotheque-islamique.fr/hadith/sahih-at-tirmidhi/tirmidhi-2682/.

Le noble Coran: avec la traduction française du sens de ses versets et la translittération phonétique, Paris, Maison d'Ennour, 2011.

Le Coran, Tome I, D MASSON (trad.), Paris, Gallimard, Coll. Folio Classique, 2008.

Le Coran, Tome II, D MASSON (trad.), Paris, Gallimard, Coll. Folio Classique, 2008.

Le Noble Coran, Médine (Al-Madinah Al-Munawwarah), Complexe Roi Fahd, 2007.

« La Civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel: perspectives philosophiques - UNESCO Bibliothèque Numérique », consulté le 11 novembre 2020,
URL : https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000191746.

« 0402-CHEDDADI-FR-2.pdf », consulté le 18 octobre 2021, URL :
https://www.diplomatie.gouv.fr/IMG/pdf/0402-CHEDDADI-FR-2.pdf.

« le_Coran_mohammed_hamidullah_1977.pdf ».

« As-Sayyida Nafissa, la petite-fille du Messager - Islam web - Français », consulté le 6 février 2022,
URL : https://www.islamweb.net/frh/print.php?id=149018&lang=F.

« La Pléiade - Le catalogue - Par domaine linguistique », consulté le 29 novembre 2020, URL : http://www.la-pleiade.fr/Le-catalogue/Par-domaine-linguistique/(translation)/arabe.

« Avicenne - UNESCO Bibliothèque Numérique », consulté le 11 novembre 2020,
URL : https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000074765_fre?posInSet=1&queryId=828e07fb-d4aa-4590-a8df-b5dc7740e29e.

Bibliographie en langue arabe :

البيروني ، القانون المسعودي ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 2002

الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1971**.**

انن خلدون ، الشفاء السائل لتهذيب المسائل ؛ بيروت المطبعة الكاثوليكية ، 1959.

ابن خلدون ، المقدمة ؛ بيروت دار مكتبة المعارف ، 2013

ابن طفيل الأندلسي ، حي بن يقظاب ؛ تفديم عبد الكريم اليافي ؛ دمثق دار طلاس ، 1995.

Titre : **L'esprit de finesse khaldounien dans le *Livre de la Guérison*** (*Shifâ' al-Sâ'il li-Tahdhîb al-maSâ'il*), traité sur l'intériorité de la *charia* et le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) selon la loi morale (*fiqh al-bâtin*), commentaire et traduction du nouveau manuscrit de Princeton.

Title : **Ibn Khaldûn's « esprit de finesse » in the *Livre de la Guérison*** (*Shifâ' al-Sâ'il li-Tahdhîb al-maSâ'il*), moral treaty on the interiority of divine law (*sharia*) and fight in the soul (*jihâd al-nafs*) according to the moral law, whose jurisprudence it establishes (*fiqh al-bâtin*), commentary and translation of the manuscript preserved in Princeton.

Résumé : La sagesse est ce qui sauve l'homme du néant de la mort, chez le grand sage médiéval Ibn Khaldûn dans *Le Livre des Exemples* (*Kitâb al-'Ibar*) à la renommée mondiale. Il poursuit sa sagesse dans ce livre moins connu, mal jugé, que nous retraduisons d'après l'original *La guérison du questionneur pour l'affinement de l'esprit et des mœurs*. Le tome I est la traduction du manuscrit inédit, analysé dans le tome II comme la meilleure leçon rendant incontournable sa retraduction anglaise et sa réédition arabe.

Nous révélons le signe autographe qui confirme sa paternité.

Quant au message, il porte moins sur le soufisme que sur le bonheur, le sens de la vie et l'intériorité de la *charia* : la loi morale dont il établit la jurisprudence (*fiqh al-bâtin*). Par le combat dans l'âme (*jihâd al-nafs*) en trois étapes, les stations *islâm*, *imân*, *ihsân*, l'homme moral élargit son intériorité et guérit les maux de son âme. Le devoir moral est la réitération en tout acte de l'accord (*ittifâq*) entre les intentions et les gestes, dans l'alignement sur la Vérité – accord qui remonte au pacte originel de l'*amâna* appelé bienfait divin et assimilé à l'âme dans l'exégèse coranique que l'on doit aux fonctions d'imam et de grand cadi de l'auteur. C'est aussi sa profession qu'il veut guérir, par la loi morale, de l'excès de droit dont il la voit souffrir. Il s'exprime sur des sujets parfois inattendus, comme le genre littéraire de la correspondance mystique, dont il démontre l'inutilité, ou l'objet du langage, ou encore ce qu'il appelle « le sens figuré de proximité ».

Ce traité moral revêt une importance capitale dans l'histoire des idées.

Abstract : Wisdom is what saves man from the nothingness of death, in the great medieval sage Ibn Khaldûn's world-renowned *Kitab al-'Ibâr*. He continues his wisdom in this lesser-known, ill-judged book. The commentary analyses the reasons for a retranslation and the contributions of the manuscript preserved in Princeton, which is now indispensable. In a new element, we confirm the authorship of the *Shifâ'*. As for the message, we show that it is less about Sufism than about the interiority of divine law (*sharia*), happiness and the meaning of life. The path to happiness consists in leading the fight in the soul (*jihâd al-nafs*) according to the moral law, whose jurisprudence it establishes (*fiqh al-bâtin*). Moral duty is the reiteration, in every act, of the agreement between intentions and gestures, in alignment with the Truth. This agreement goes back to the original pact of *amâna*, called *latîfa rabbâniyya* and assimilated to the soul in the Koranic exegesis that we owe to the author's functions as imam. It is also his profession that he wants to cure through the moral law from the excess of law from which he sees it suffering. He delivers an unexpected thought on some subjects, such as the purpose of language. First of all, this book is a moral treaty of major importance in the history of ideas.

Key words : Ibn Khaldoun, Ibn Khaldûn, Princeton, islam, religion, *fiqh*, *jihad al-nafs*, *fiqh al-batin*, *charia*, *sharia*, *Shifâ'*, *jihâd*, *falsafa*, Ghazali, Muhasibi, *Muqaddima*, *Kitab al-Ibar*, *Kitâb al-'Ibar*, Eastern wisdom, Sufism, mysticism, proof of God, meaning of life, happiness, moral law, Arabic civilisation, history of ideas, muslim law, Koran, Islamology, Imamology, object of language, moral treaty, Arabic manuscript.

Mots clés : Ibn Khaldoun, Ibn Khaldûn, Princeton, islam, religion, *fiqh*, *jihad al-nafs*, *fiqh al-batin*, *charia*, *sharia*, *Shifâ'*, *jihâd*, *falsafa*, Ghazali, Muhasibi, *Muqaddima*, *Kitab al-Ibar*, *Kitab al-'Ibar*, sagesse orientale, soufisme, mystique, combat dans l'âme, preuve de Dieu, bienfait divin, sens de la vie, bonheur, intériorité, loi morale, *Livre des Exemples*, *La Voie et la Loi*, civilisation, histoire des idées, loi musulmane, esprit de finesse, Coran, exégèse coranique, islamologie, imâmologie, objet du langage, *Livre de la Guérison*, genre littéraire, correspondance mystique, sens figuré, traité moral, âme, philosophie morale, appareil vocal, oulémas.