

Les quatre morts du soufi

Michel Chodkiewicz

Résumé

Le logion johannique (Jn 3, 3) sur les « deux naissances » est abondamment cité par les mystiques musulmans. Mais, pour renaître, il faut d'abord, comme l'énonce un "hadîth", « mourir avant de mourir ». Les quatre formes traditionnelles (blanche, noire, rouge et verte) de cette mort initiatique représentent les pratiques qui visent à éteindre les convoitises spirituelles comme les concupiscences charnelles. La retraite cellulaire ("khalwa"), dont les règles et les périls sont examinés ici, y joue un rôle fondamental. Mais elle ne trouve son accomplissement que dans la "jalwa", le retour vers les créatures.

Abstract

The four deaths of the Sufi

The Johannine logion (Jn 3, 3) on the « two births » is quoted abundantly by Muslim mystics. However, to be reborn, one must first of all « die before death », as the hadith states. The four traditional forms (white, black, red and green) of this initiatory death are practices aiming to extinguish both spiritual desires and carnal appetites. Retreat in a cell ("khalwa"), whose rules and dangers are examined here, plays a major role. But it is only through "jalwa", the return to the world of men, that its purpose can be fulfilled.

Citer ce document / Cite this document :

Chodkiewicz Michel. Les quatre morts du soufi. In: Revue de l'histoire des religions, tome 215, n°1, 1998. Les voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme. pp. 35-57;

doi : <https://doi.org/10.3406/rhr.1998.1150>

https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1998_num_215_1_1150

Fichier pdf généré le 04/01/2019

MICHEL CHODKIEWICZ

École des Hautes Études en Sciences sociales, Paris

Les quatre morts du soufi

Le logion johannique (Jn 3, 3) sur les « deux naissances » est abondamment cité par les mystiques musulmans. Mais, pour renaître, il faut d'abord, comme l'énonce un hadîth, « mourir avant de mourir ». Les quatre formes traditionnelles (blanche, noire, rouge et verte) de cette mort initiatique représentent les pratiques qui visent à éteindre les convoitises spirituelles comme les concupiscences charnelles. La retraite cellulaire (khalwa), dont les règles et les périls sont examinés ici, y joue un rôle fondamental. Mais elle ne trouve son accomplissement que dans la jalwa, le retour vers les créatures.



The four deaths of the Sufi

The Johannine logion (Jn 3, 3) on the « two births » is quoted abundantly by Muslim mystics. However, to be reborn, one must first of all « die before death », as the hadith states. The four traditional forms (white, black, red and green) of this initiatory death are practices aiming to extinguish both spiritual desires and carnal appetites. Retreat in a cell (khalwa), whose rules and dangers are examined here, plays a major role. But it is only through jalwa, the return to the world of men, that its purpose can be fulfilled.

Lan yalija malakūt al-samā' man lam yūlad marratayn. Traduite en français, cette phrase rendra aussitôt un son familier : « Celui qui n'est pas né deux fois n'entrera pas dans le royaume céleste. » Il s'agit là évidemment d'une variante de la parole de Jésus à Nicodème (Jn 3, 3) et c'est d'ailleurs bien à Jésus que l'attribuent les maîtres musulmans qui la citent : tel est le cas, par exemple, d'Abū Ḥafṣ 'Umar Suhrawardī (ob. 1234), auteur d'un célèbre manuel de soufisme, le *K. 'awārif al-ma'ārif*, souvent copié par des auteurs postérieurs¹ ou encore d'Abū l-Hasan al-Shādhilī (ob. 1258)². La notion de palingénésie, de *wilāda ma'nawiyya*, de « naissance spirituelle », mise en rapport ou non avec cette sentence, est très répandue dans la littérature soufie en général, le rôle du géniteur étant naturellement assigné au *shaykh*, au père spirituel.

Mais pour renaître, il faut d'abord mourir. C'est ce thème, corollaire du précédent, qui donne lieu aux développements les plus nombreux. Il bénéficie d'appuis scripturaires (même si les *ḥadīth*-s invoqués à son sujet ne figurent pas tous dans les recueils canoniques). « Vous ne verrez pas votre Seigneur avant de mourir » a dit le Prophète³. Mais il a dit aussi : « Mourez

1. 'Awārif al-ma'ārif, publié en annexe à l'*Ihyā 'ulūm al-dīn* de Ghazālī, Le Caire, s.d., 5 vol. La citation de cette parole de Jésus figure volume V, p. 74. A titre d'exemple signalons que tout ce passage (comme beaucoup d'autres) des 'Awārif est repris textuellement par Shams al-din al-Madyanī (ob. 1476) dans la *Khulaṣa mardiyā* dont il sera question plus loin. Chez Ibn 'Arabī (*Futūhat Makkiyya*, Būlaq, 1329 h., I, p. 212), la sortie de Jonas du ventre de la baleine est prise comme symbole de la seconde naissance. Rappelons que l'emploi de propos attribués à Jésus est fréquent dans la littérature soufie. Dans l'*Ihyā 'ulūm al-dīn*, Asin Palacios a relevé plus de cent *Logia et agrapha Domini Jesu* (*Patrologia orientalis*, t. 13, fasc. 3, p. 334-431) parmi lesquels, toutefois, ne figure pas celui que nous citons ici.

2. Ce propos de Jésus et son commentaire par Shādhilī sont cités par Sha'rānī, *Tabaqāt kubrā*, Le Caire, 1954, II, p. 18. Voir également l'interprétation de ce *ḥadīth* christique dans le commentaire anonyme de la formule de pacte initiatique instituée par Ibn Sab'in (ob. ca 1269) à l'usage de ses disciples (*Rasā'il Ibn Sab'in*, éd. Badawī, Le Caire, 1965, p. 127-128).

3. Voir Wensinck, *Concordance*, VI, p. 288.

avant de mourir »⁴, ce qui permet d'interpréter l'affirmation précédente en mode symbolique. Il a dit encore : « Celui qui veut voir un mort qui marche sur la terre, qu'il regarde Abū Bakr »⁵ – proposant comme modèle du détachement et de l'abnégation celui qui devait être le premier calife de la communauté musulmane mais confirmant en même temps qu'il est légitime de ne pas s'en tenir à l'acception littérale du mot « mort ». On peut en appeler à une autorité plus haute encore, celle du Coran, de la Parole de Dieu, en se référant à un verset (62:6) qui apostrophe ceux qui se prétendent *awliyā li-Llāh* – « aimés de Dieu » – en leur disant : « Désirez la mort, si vous êtes sincères. » Ce verset, il est vrai, ne peut recevoir la signification qu'en tire, entre autres, Abū l-Hasan al-Shādhilī (pour qui *awliyā* désigne ici les saints)⁶ qu'à condition de n'en retenir que la fin : pris dans son intégralité, il s'agit en effet d'un défi divin à l'adresse des Juifs qui revendiquent une élection par laquelle ils se distinguaient du reste des hommes. Cette manière d'isoler de son contexte un segment de verset est néanmoins considérée comme pleinement valide dans l'exégèse éso-térique du Coran et son emploi est très habituel.

Le thème de la mort peut être traité dans des registres bien différents. Sous sa forme la plus haute, il se développe en une doctrine de la *mors mystica*, entendue comme anéantissement ou, plus précisément, comme retour de la créature à son statut originel d'indigence ontologique. C'est ce que font, sur le mode poétique, Ḥallāj, Ibn al-Fārīd ou Shushtārī. C'est ce que fait aussi Ibn ‘Arabī dans plusieurs passages de ses œuvres où il commente le récit coranique (parallèle à celui d'Ex. 33, 18-23) relatif à la vision de Dieu que Moïse demande au Sinaï

4. Voir Wensinck, *Concordance*, II, p. 463 (pour la deuxième partie du *hadīth* : *wa hāsibū anfusakum*). Les auteurs soufis ont fait un très large usage de la première partie (*mūtū qabla an tamūtū*) dont l'authenticité n'est jamais discutée par eux.

5. Ce *hadīth* ne figure pas dans les collections considérées comme canoniques.

6. Cette interprétation est citée par Ibn ‘Aṭā Allāh dans ses *Laṭā’if al-minān* (en marge de l'ouvrage du même titre de Sha'rānī), Le Caire, 1357 h., I, p. 51.

(Coran 7:143). Ce privilège est apparemment refusé à Moïse : « *Lan tarānī* », « Tu ne verras pas ». Mais une puissante théophanie pulvérise alors la montagne et Moïse s'effondre, « foudroyé » (*ṣa‘iqān*) : il est donc mort à lui-même et, selon Ibn ‘Arabī, la vision lui est enfin accordée. Cette exégèse est contestée mais on notera qu'elle ne diffère guère de celle que propose saint Augustin dans son *De Genesi ad litteram*: interdite au vivant, la vision de Dieu, explique-t-il, est possible à celui qui meurt *quodammodo*, « en quelque façon ». De l'histoire de Moïse, Ibn ‘Arabī tire un précepte pour l'aspirant : « Réclame la vision » écrit-il « et ne crains pas d'être foudroyé »⁷.

Ce n'est pas, toutefois, des élaborations doctrinales sur la mort mystique que je voudrais parler ici bien qu'elles explicitent en fait une notion sous-jacente à des textes nombreux qui, *a priori*, ont une visée beaucoup plus modeste. Moins qu'à la mort elle-même, c'est aux « mortifications » – en prenant ce mot avec le sens fort qu'il a, par exemple, dans le vocabulaire paulinien (Col. 3, 3-5 ; Rom. 8, 13) -- que s'intéressent la plupart des maîtres spirituels lorsqu'ils s'adressent à leurs disciples. Un adage très ancien et souvent répété illustre cette orientation vers les applications pratiques. La paternité en est attribuée à un soufi du III^e siècle de l'hégire, Hātim al-Asamm. Ce dernier décrit les épreuves auxquelles doit se soumettre celui qui entre dans la Voie comme quatre espèces de mort : une mort « blanche », qui est la faim ; une mort « noire », qui consiste à endurer sans se plaindre les torts qu'on nous fait ; une mort « rouge », qui consiste à contrarier les désirs de l'âme passionnelle ; une mort « verte », enfin, qui consiste à se revêtir de loques rapiécées⁸. Ascèse corporelle, patience devant les injures, combat contre les concupiscences, pauvreté : il y a là

7. *Kitāb al-tajalliyāt*, éd. O. Yahya, Téhéran, 1988, p. 517. Sur l'interprétation par Ibn ‘Arabī de l'épisode du Sinaï dont il parle à diverses reprises dans ses œuvres, voir notre article « The vision of God according to Ibn ‘Arabī » dans *Prayer and Contemplation*, St. Hirstenstein ed., Oxford et San Francisco, 1993, p. 53-67.

8. Abū Nu‘aym al-İsbahānī, *Hilyat al-awliyā*, Beyrouth, 1967, VIII, p. 78.

une liste qui, sans en épuiser toutes les modalités, résume dans un langage imagé les *conditions* préliminaires de toute sanctification. Il s'agit, en somme, de nécroser le « propre amour » qui est la racine de nos désirs et de nos répulsions, de mettre à mort les tendances spirituellement mortifères. La formule de Ḥātim al-Āṣamm traversera les siècles et sera fréquemment commentée⁹. Une autre formule, de type quaternaire elle aussi, due à un soufi de la même période, Sahl al-Tustarī, connaîtra également une fortune durable. Elle complète en quelque sorte la précédente en définissant plus concrètement les *moyens* à mettre en œuvre pour que périsse effectivement en nous tout ce qui s'oppose à la pure adoration due à Dieu. Sahl est interrogé sur les *abdāl* – une des plus éminentes catégories de saints dans la tradition islamique : comment sont-ils parvenus au rang qui est le leur ? lui demande-t-on. Par quatre choses, répond Sahl : en affamant leurs ventres, en observant la veille et le silence et en se retirant à l'écart des hommes¹⁰.

Énumération fort classique : la *via purgativa*, toutes religions confondues, exige ordinairement de telles disciplines et elles étaient bien sûr, en islam, connues et pratiquées sans attendre le III^e/IX^e siècle. L'importance qui leur est reconnue dans les manuels de soufisme, la place qu'elles occupent dans les méthodes prescrites par les *turuq*, les « confréries », n'ont donc, à première vue, rien de surprenant. L'une de ces disciplines, pourtant, mérite une attention particulière car, sous des formes strictement réglementées, elle apparaîtra presque partout comme un élément majeur de la *tarbiyya* – de l'éducation des disciples – mais, plus encore, comme la clef qui donne accès au *fath*, à l'illumination. Il s'agit de ce qui, dans la réponse de Sahl al-Tustarī, est désigné un peu vaguement comme « le

9. Voir les références données par F. Meier, *Die Fawā'iḥ al-Jamāl...*, Wiesbaden, 1957, note 7, p. 123-124. Il faut y ajouter Ibn 'Arabī, *Futūhāt Makkiyya*, Būlaq, 1329 h., II, p. 187 ; III, p. 223, 250, 288 ; IV, p. 352-354 ; *Al-amr al-muḥkam*, ms. BN 1337, f. 10 (trad. Asin Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, p. 339).

10. Ghazālī, *Iḥyā* (éd. signalée note 1), III, p. 76. Comme le précise Ibn 'Arabī (*Hilyat al-abdal*, Hayderabad, 1948, p. 4) cette formule était déjà citée dans le *Qūṭ al-qulūb* d'Abū Tālib al-Makkī.

retrait à l'écart des hommes». C'est la manière dont ce «retrait» est vécu, les dangers auxquels il expose, les fruits qu'en tirent les aspirants à la sainteté que je me propose de décrire à partir de quelques documents d'époque médiévale, la plupart datés du XIII^e siècle qui est, dans l'histoire du soufisme, une étape majeure.

Le «retrait» *stricto sensu* (*i'tizāl*, *'uzla*) n'est pas soumis à des conditions particulières : on peut choisir de s'isoler dans une mosquée ou tout simplement chez soi. Il est fréquent, cependant, qu'on adopte une solution plus radicale. De longs séjours solitaires en des lieux écartés, souvent dans des édifices en ruines ou des cimetières, sont mentionnés dans les *vitae sanctorum*. Ghazālī (ob. 1111), qui traite des bienfaits de la *'uzla* dans un chapitre de sa *Vivification des sciences religieuses*¹¹, en a fait lui-même l'expérience mais sans s'éloigner des villes où il séjournait : à Damas, il se réfugie dans le minaret de la mosquée des Omeyyades, à Jérusalem, dans la Coupole du rocher¹². Fondateur éponyme d'une *tariqa* fameuse, 'Abd al-Qādir al-Jilānī (ob. 1166), si l'on en croit les propos que lui attribue un de ses hagiographes, ne se contente pas d'une retraite urbaine mais «demeure vingt-cinq ans, dénué de toute possession, dans les déserts et les lieux en ruines de l'Irak». «J'ignorais les créatures, dit-il, et elles m'ignoraient.» Du moins est-ce vrai des créatures de l'espèce humaine car, en s'enfonçant dans les déserts les saints musulmans, comme les anachorètes chrétiens du Wādi Natroun, se préparent à affronter de rudes combats avec les forces ténébreuses qui y rôdent. «Ce bas monde, ajoute-t-il, se présentait à moi sous de multiples formes, avec ses séductions et ses convoitises et les démons accourraient vers moi sous des aspects terrifiants.» Avec simplicité il précise que, par une nuit glaciale, il fut sujet quarante fois de suite à des pollutions involontaires et, chaque fois, pratiqua l'ablution complète (*ghusl*) que requiert la Loi divine en pareil

11. *Ihyā*, II, p. 221-241.

12. *Al-munqidh min al-dalāl*, trad. F. Jabre, Beyrouth, 1959, p. 99-100.

cas¹³. Dans un ouvrage autobiographique le soufi égyptien ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘rānī (ob. 1565) nous fait part d'épreuves similaires. Dans une *qubba* abandonnée où il s'adonne à la prière, il est menacé par d'énormes serpents. En un autre lieu du même genre, les *djinn*-s se livrent à un violent tapage nocturne pour tenter – sans succès, affirme-t-il – de le distraire de ses œuvres pieuses¹⁴.

La plupart de ces récits font apparaître une préférence pour le voisinage des tombes, à la fois séjour privilégié d'influences maléfiques dont l'affrontement forge la résolution du retraitant et rappel de cette « mort » à laquelle il a condamné résolument les puissances inférieures de son être. Dans son Andalousie natale, Ibn ‘Arabī (ob. 1240), qui lui aussi, pendant sa jeunesse, a l'habitude de s'isoler dans les cimetières, se le voit reprocher par un de ses maîtres, Yūsūf al-Kūmī qui déclare à son sujet : « Il préfère la compagnie des morts à celle des vivants. » « Si tu me rejoins, tu verras bien qui je fréquente », fait-il répondre à Yūsūf al-Kūmī. « Il me trouva assis entre les tombes, raconte Ibn ‘Arabī, la tête baissée, conversant avec les esprits qui se tenaient en ma compagnie (...) Je lui dis : Maître ! Qui donc fréquente les morts : toi ou moi ? Il me répondit : par Dieu, certes, c'est moi qui fréquente les morts ! »¹⁵ Ibn ‘Arabī, je m'empresse de le dire, ne saurait être suspecté de nécromancie. Les « esprits » qu'il mentionne ici, s'ils ne sont pas angéliques, sont ceux d'*awliyā* défunt dont l'invisible présence l'assiste.

La ‘uzla peut être sédentaire. Elle peut également être nomade – elle prend alors le nom de *siyāha*. Très fréquente, elle aussi, la *siyāha* est une modalité spécifique de retrait du monde que je me borne à signaler car elle justifierait un traitement particulier. La durée de la ‘uzla est d'autre part très variable : elle s'étend parfois sur quelques jours et parfois sur quelques

13. Shattanawafī, *Bahjat al-asrār*, Le Caire, 1330 h., p. 85.

14. *Laṭā’if al-minān*, I, p. 103.

15. *Futūhāt*, III, p. 45. Ce passage est traduit intégralement dans Cl. Addas, *Ibn ‘Arabī ou la quête du Soufre rouge*, Paris, 1989, p. 117. Sur la pratique de la retraite par Ibn ‘Arabī, voir aussi p. 56-58.

années. Elle est intermittente chez certains alors que d'autres l'observent toute leur vie. Elle n'obéit pas à des règles précises mais à la libre inspiration de l'esprit : les formes de l'ascèse qui s'y déploie, la nature des exercices spirituels pratiqués ne sont pas uniformes. La réclusion, enfin, n'y est pas toujours rigoureuse : celui qui s'isole dans un coin d'une mosquée n'est pas totalement séparé des humains. Au désert même, un voyageur égaré, un ascète gyrograve, un visiteur en quête de conseils peuvent troubler la solitude du renonçant. Mais il existe un type de retrait qui lui, en revanche, est l'objet de prescriptions rigoureuses et détaillées : c'est la *khalwa*, un mot dérivé d'une racine qui exprime l'idée de vide. Il arrive souvent, dans les textes les plus anciens surtout, que *'uzla* et *khalwa* soient employés sans tenir compte de la distinction que je viens d'indiquer. Muḥāsibī, au IX^e siècle, a écrit un *Kitāb al-khalwa*¹⁶. Qushayrī, au XI^e siècle, consacre à la *khalwa* un chapitre de sa *Risāla*, où il rapporte une série de propos des saints du passé¹⁷. Mais on chercherait vainement là des précisions permettant de caractériser la *khalwa* : c'est du « retrait à l'écart des hommes », de manière indifférenciée, qu'il est question. C'est, semble-t-il, au XIII^e siècle, au moment où commencent à se structurer les *turuq* (qui sont loin encore, cependant, d'être des « confréries » au sens moderne du terme) qu'apparaît la nécessité de réservier le nom de *khalwa* à un type bien déterminé de « retrait » ou plutôt de retraite. Sans être constant, cet usage sera généralement respecté par la suite.

Il existait déjà une pratique pieuse ouverte à tous les croyants et encore observée de nos jours, en particulier pendant les dix derniers jours de Ramaḍān, celle de l'*i'tikāf*. Elle consiste, habituellement à la suite d'un vœu, à se retirer dans une mosquée pour une durée déterminée, généralement assez courte, au cours de laquelle il est obligatoire d'observer le jeûne et l'abstention de relations sexuelles. Mais l'*i'tikāf* ne requiert

16. Cet ouvrage a été édité par A. Khalifé dans la revue *al-Mashriq*, 1955, t. 49, p. 43-49.

17. Qushayrī, *Risāla*, Le Caire, 1957, p. 50-52.

ni une solitude complète ni un silence absolu. Malgré les apparences, il est d'une toute autre nature que la *khalwa* qui, n'étant pas destinée au commun des fidèles, est aussi beaucoup plus exigeante. J'ai mentionné les *'Awārif al-ma'ārif* de Suhrawardī¹⁸. Cet ouvrage du XIII^e siècle, qui servira souvent de matrice aux règles que vont se donner les *turuq* en formation, ne prétend pas énoncer des préceptes originaux et l'on peut sans peine en effet trouver des précédents à tous ceux qu'il formule. En ce qui concerne spécialement la *khalwa*, il se borne à codifier les directives que des soufis antérieurs avaient tirées de leur expérience. Son importance tient à son caractère synthétique et ordonné mais aussi au fait qu'il répond aux besoins d'un soufisme qui évolue vers des formes institutionnelles et requiert une réglementation précise.

L'entrée dans le tombeau

Trois chapitres des *'Awārif* (chap. 26, 27, 28) sont consacrés à la *arba'inīyya*, la « retraite de quarante jours », plus particulièrement recommandée puisqu'elle s'autorise d'un « dit » du Prophète selon lequel « celui qui se voue totalement à Dieu pendant quarante matins, les fontaines de la sagesse jaillissent de son cœur sur sa langue »¹⁹. Le nombre 40 est traditionnellement mis en rapport avec le délai de préparation que Dieu impose à Moïse avant la rencontre au Sinaï (Cor. 7:142) et aussi avec la période de quarante jours (ou quarante ans) pendant laquelle le corps d'Adam attend l'insufflation de l'esprit. Mais il est à noter en outre que 40 est la valeur numérique de la lettre *Mīm*, initiale de *mawt*, la mort. Quoi qu'il en soit, les

18. *'Awārif al-ma'ārif*, p. 121-129. On doit à Richard Gramlich une excellente traduction allemande des *'Awārif*: *Die Gaben der Erkenntnis*, Wiesbaden, 1978.

19. Ce *hadīth* ne figure pas dans les recueils canoniques. Pour Ibn Taymiyya, la *khalwa* ne peut se justifier par aucune référence scripturaire. C'est donc une *bid'a*, une innovation blâmable (*Majmū'at al-rasā'il wa l-masā'il*, éd. Rashīd Riḍā, Le Caire, s.d., V, p. 84-94).

stipulations relatives à la *arba'iniyya* valent *mutatis mutandis* pour toute *khalwa* quelle qu'en soit la durée.

L'exemple du Prophète lui-même, qui se prépara à recevoir la Révélation par de longues retraites dans la grotte de *Hirā*, celui aussi des maîtres du passé établissent la légitimité de la *khalwa* qui d'ailleurs, pour Suhrawardī, est en réalité permanente (*mustamirra*) pour les hommes de Dieu – un thème qui sera ultérieurement mis en relief chez les Naqshbandis sous la dénomination persane de *khalvat dar anjuman*, « la retraite au milieu de la foule ». Mais cette retraite intérieure que n'affecte pas la compagnie des hommes n'est accessible qu'à celui qui s'est entraîné au face-à-face avec Dieu grâce aux disciplines de la retraite cellulaire. Car c'est de cellule qu'il s'agit (le mot *khalwa* désigne aussi bien la retraite elle-même que le lieu où elle s'accomplit) : dans un monde très urbanisé, s'enfoncer dans des régions sauvages peuplées de lions féroces et de génies malfaisants n'est pas la solution la plus commode ni la plus recommandée. C'est donc dans les lieux habités que l'on se tient : sous les Ayyubides et sous les Mamelouks, les nombreux *khanqa-s* construits aux frais des sultans pour héberger les soufis sont situés au cœur de la ville. Lorsque l'espace manque, on les édifie dans la zone encore déserte qui entoure la cité et, très rapidement, un nouveau quartier prend naissance. Les *zawiya-s*, qui n'ont pas le caractère officiel des *khanqa-s* et sont de dimensions plus modestes, se nichent de préférence aussi dans des lieux peuplés, cités ou bourgades.

Pour le candidat à la retraite, la proximité du *shaykh* est d'ailleurs généralement considérée comme nécessaire : c'est lui qui, en principe, introduit le disciple dans la cellule où il va s'enfermer et l'en fera sortir au terme de la période fixée. Le retraitant, en état permanent de pureté rituelle, va s'adonner dans sa cellule aux invocations prescrites par le maître. Il doit jeûner chaque jour et, de préférence, ne rompre son jeûne qu'avec du pain (Suhrawardī précise la quantité permise) et un peu de sel. Il s'applique à diminuer progressivement sa ration quotidienne. Il doit même s'efforcer de ne rompre son jeûne qu'un jour sur deux ou sur trois, voire de renoncer à toute nourriture pour la durée de la retraite. S'exercer à la vigilance

est l'un des buts de la *khalwa* : on doit donc en outre résister au sommeil et n'y céder qu'à bout de force.

Citant Abū Tamīm al-Maghribī qui déclarait que « celui qui choisit la retraite de préférence à la compagnie doit être vide de toute pensée autre que l'invocation de Dieu, vide de tout désir autre que le désir de son Seigneur », Suhrawardī met en garde contre la tentation d'entrer en *khalwa* avec l'espoir des visions et des charismes : la retraite doit être faite exclusivement *li-wajhi Llāh*, « pour la Face de Dieu ». Elle diffère donc radicalement en cela, dit-il, de celle que pratiquent les *harāhima* (= les yogis) ou les philosophes qui ne visent qu'à acquérir des pouvoirs extraordinaires au moyen d'une intense concentration. En bref, il ne s'agit pas de substituer des convoitises spirituelles aux concupiscences charnelles mais d'exténuer également les unes et les autres. Certes, Dieu peut octroyer au retraitant la faveur de découvrir les *haqā'iq*, les vérités éternelles, soit par la perception de formes imaginaires (qui demandent alors une interprétation) soit par une saisie directe des intelligibles. La faveur divine se traduit aussi, éventuellement, par divers phénomènes surnaturels, comme la connaissance d'événements lointains et futurs. Mais ces grâces ne sont destinées qu'à affermir la certitude et celui dont la certitude est inébranlable n'en a nul besoin. Il s'en méfie même car elles sont parfois des ruses de Dieu qui met ainsi à l'épreuve la pureté d'intention de ses serviteurs.

Contemporain de Suhrawardī, Ibn 'Arabī a écrit bien des pages sur la *khalwa*²⁰. L'un de ces textes est un court traité écrit à la demande d'un de ses amis, la *Risālat al-khalwa al-mutlaqa*²¹. Il

20. Voir en particulier la *Risālat al-anwār* dont il sera question plus loin (Hayderabad, 1948 ; Le Caire, 1986) et, dans les *Futūhāt Makkiyya*, les chapitres 78, 79 et 80.

21. Ms. Bayazid 1686, ff. 6b-11 ; Yahya Efendi 2415, ff. 4-7b. Une édition de ce texte a été publiée au Caire en 1986 par 'Abd al-Rahmān Hasan Mahmūd d'après un manuscrit égyptien. Sur les circonstances de la rédaction de ce traité, cité dans l'*Ijāza* (n° 64) et dans le *Kitāb maqām al-qurba* (Hayderabad, 1948, p. 6), voir *Fut.*, I, p. 391-392. L'auteur fait référence dans le texte à sa *Risālat al-anwār*, ce qui en confirme l'authenticité. Dans les trois versions susmentionnées, toutefois, la partie finale paraît être une adjonction postérieure. Une édition critique serait bien nécessaire.

y expose, de manière encore plus précise que Suhrawardī, les règles à appliquer en indiquant préalablement que la retraite proprement dite exige une bravoure sans défaillance et la capacité de contrôler la faculté imaginative (*wahm*) ; sinon, il est préférable de s'en tenir à la ‘uzla qui est, on l'a vu, une formule beaucoup plus souple. Viennent alors des prescriptions minutieuses. Les dimensions de la cellule sont déterminées par référence aux postures de la prière rituelle : sa hauteur doit être celle d'un homme debout, sa longueur à la mesure du corps dans la prosternation, sa largeur celle qui permet la position finale où l'on se tient assis. Elle ne doit avoir aucune fenêtre. Aucune lumière n'y doit pénétrer. Son emplacement doit la mettre hors de portée des bruits de voix. La porte doit être étroite et solide. On devine sans peine que ce qui est décrit là est une sorte de tombeau anticipé...

Le retraitant doit rester parfaitement silencieux, économe de ses mouvements et se tenir en permanence tourné vers la *qibla*. Il lui est interdit de s'étendre et il ne dort que lorsqu'il ne parvient plus à résister au sommeil. Pour la rupture du jeûne, la quantité d'aliments (d'où toute nourriture d'origine animale est exclue) doit être modérée mais – moins directif sur ce point que Suhrawardī – Ibn ‘Arabī indique qu'elle doit être adaptée à la constitution de chacun. A ces conditions externes – dont je ne donne pas une liste exhaustive – s'ajoute une condition interne dont quelques témoignages que je vais citer soulignent l'importance : il faut se séparer du *fikr*, de la pensée spéculative. La méditation n'a pas sa place dans la *khalwa*. Le retraitant s'adonne perpétuellement à l'invocation (*dhikr*), par le cœur et non point par la langue « et cela, écrit ‘Arabī, jusqu'à ce que surgisse l'invocateur [véritable] qui réside au secret de ton être » – autrement dit jusqu'au moment où Dieu est à la fois l'invocateur et l'invoqué.

Que la finalité de la *khalwa* (qui intègre, on l'aura remarqué, les quatre moyens définis par Tustarī : jeûne, veille, silence et solitude) soit bien cette mort sans laquelle l'homme ne peut être « né deux fois », c'est ce qu'exprime en langage symbolique un autre traité du même auteur. Il s'agit de la *Risālat al-anwār*,

dont j'ai donné ailleurs une analyse²², où la phase initiale de l'ascension spirituelle du retraitant est décrite comme une dissolution progressive (*tahlīl*) de ce qui constitue sa nature humaine. Dans un texte autobiographique²³ Ibn 'Arabī, relatant sa propre expérience, explique qu'au cours de ce voyage immobile il s'est successivement défait de l'élément terre, puis de l'eau, de l'air et enfin de l'élément feu comme d'autant de vêtements : il y a donc là une sorte de « dé-création ». Qu'elle soit le prélude à une re-création, à une renaissance n'est pas moins clair car, au retour de son voyage, quand il revient vers les hommes, l'être reprend un à un ces vêtements : mais ils sont retournés (comme une tunique qu'on a enlevée en la saisissant par le bas, précise un commentaire de la *Risālat al-anwār*), c'est-à-dire à la fois identiques et différents.

Je me tourne à présent vers un témoignage personnel qui date de la même période, celui de Najm al-dīn Kubrā qui, né en 1145, vingt ans avant Ibn 'Arabī, est mort également vingt ans avant lui, en 1220. Maître spirituel prestigieux – il fut surnommé *walī turāsh* – le « tailleur de saint » –, Kubrā dispensait un enseignement expressément fondé sur le principe des « quatre morts » de Hātim al-Asamm²⁴. La *khalwa* était de rigueur pour ses disciples. Mais Kubrā, s'il en avait expérimenté les fruits, en connaissait bien aussi les difficultés et les périls : elle n'est pas faite pour les débutants et réclame de celui qui s'y engage d'avoir été précédée d'une conversion résolue et d'une préparation par l'ascèse. « La première fois que j'entrai en *khalwa*, raconte-t-il, il y avait encore en mon cœur quelque hypocrisie, le souci de la vaine gloire, le désir de discourir sur la Voie en sermonnant les gens du haut d'une chaire et d'être compté parmi ceux qui en font partie alors que ce n'était pas le cas (...) Ma retraite était bâtie sur des fondations malsaines car mon but n'était pas pur ni mon intention sincère.

22. Voir *Le Sceau des saints*, Paris, 1986, chapitre X.

23. *Fut.*, III, p. 345.

24. Voir sur ce point les *Traités mineurs* édités par M. Molé, *Annales Islamologiques*, 1963, IV, p. 16, 21, et l'introduction de H. Landolt à sa traduction du *Révélateur des mystères* d'Isfarāynī, 2^e éd., Paris, 1986, p. 39.

Je possédais quelques livres en dehors de ma cellule. Je me mis à y penser et ils me firent sortir de ma cellule au bout du onzième jour. »²⁵ Son propre maître, ‘Ammār al-Bidlīsī, l'avait pourtant prévenu : « Lorsque tu entres dans ta cellule, ne te dis pas que tu en sortiras au bout de quarante jours. Tu dois te dire au contraire que la cellule est ta tombe jusqu’au jour de la Résurrection. »²⁶

Le silence de l'intellect

Il ne suffit pas de fermer la porte de sa cellule pour échapper au monde. Les êtres et les choses qu'il a laissés derrière lui se présentent au retraitant sous forme d'images obsessionnelles. Parfois même, il les voit effectivement à distance, en dépit des murs qui l'en séparent : tentation redoutable, dont Najm al-dīn Bakrā parle à plusieurs reprises²⁷. Tout ce que le retraitant a connu ou possédé l'invite à revenir en arrière. Un combat s'engage. Si le retraitant est faible, il ne pourra achever sa *khalwa*, comme l'illustre l'histoire précédente. Mais ces suggestions venues de l'âme passionnelle ne sont pas les seuls obstacles à vaincre. Connaître les règles du discernement des esprits est nécessaire pour distinguer les inspirations divines ou angéliques de celles qui viennent du démon. Comme tous les auteurs qui traitent de la *khalwa* et, notamment, Ibn ‘Arabī et Suhrawardī, Kubrā rappelle ces règles²⁸ mais, là encore, évoque son expérience personnelle²⁹. On y voit que Satan, s'il ne se manifeste pas toujours sous les formes terrifiantes auxquelles s'affrontent les solitaires dans les déserts et les cimetières, n'en est pas

25. *Fawā’ih al-jamāl*, p. 58-59.

26. *Op. cit.*, p. 59-60. Sha'rānī reprend, d'après Kubrā, cette phrase de Bidlisī dans *Al-anwār al-qudsiyya fī ma'rifa qawā'id al-sūfiyya*, Beyrouth, 1985, II, p. 105 (où une faute typographique transforme le nom de Kubrā en Najm al-dīn Bakrī).

27. *Op. cit.*, p. 58 et 60.

28. *Op. cit.*, p. 11.

29. L'anecdote qui suit est évoquée dans deux textes qui se complètent : *Fawā’ih*, p. 15, et *Risālat al-hā'im*, éd. M. Molé, *Traité mineur, Annales Islamologiques*, IV, 1963, p. 33.

moins un adversaire dangereux. « Je m'étais voué exclusivement à Dieu dans ma cellule, raconte Kubrā, m'appliquant à l'invocation. Le Maudit (*al-la'in*) survint et multiplia les stratagèmes pour troubler ma retraite et mon invocation. » « Tu es un savant, un homme attaché à suivre l'exemple de l'Envoyé de Dieu », déclare cet habile démon. « Si tu t'occupais à réunir les propos des maîtres et les traditions du Prophète, cela serait mieux pour toi. » Ce pieux argument n'étant pas suffisant, il fait appel à la vanité de Kubrā : pendant qu'il perd son temps dans sa retraite, d'autres acquièrent la science et la renommée. Kubrā, cette fois, n'est pas dupe de ce piège grossier. Satan n'ignore pas, cependant, que l'homme n'est jamais si vulnérable que lorsqu'il croit l'avoir vaincu. Il feint donc de s'avouer battu mais avance aussitôt une autre suggestion. Puisque Kubrā a su le percer à jour, il devrait pendant sa *khalwa* composer un livre dont le Malin lui propose obligamment le sujet et même le titre. Cela pourrait s'appeler, dit-il, *Hiyal al-marīd 'ala l-murīd* – soit, approximativement : « Comment le démon trompe le disciple ».

Kubrā ne se laissera pas séduire. Mais cette anecdote est importante car elle met en relief un principe fondamental sur lequel insistent également les auteurs déjà cités. La *khalwa* n'a pas seulement pour but d'éteindre les puissances inférieures. Elle doit imposer silence à l'intellect. Selon le Coran, le Prophète est *ummī*, « illettré »³⁰. Pour se sanctifier, l'homme doit lui aussi devenir *ummī*. « Le cœur est *ummī*, écrit Ibn 'Arabī, lorsqu'il est délivré de toute science acquise par la spéculation... Il devient alors capable de recevoir sans délai l'illumination divine en la manière la plus parfaite. »³¹ Dans un autre ouvrage, Ibn 'Arabī définit la docte ignorance dont la *ummīyya* est la condition : « Le signe de celui qui connaît Dieu d'une connaissance véritable, c'est que son regard pénètre le secret divin sans

30. Sur le sens de ce mot, appliqué dans le Coran au Prophète mais également à sa communauté, voir les commentaires classiques sur les versets 2:78 ; 3:20 ; 3:75 ; 7:157-158 ; 62:2.

31. *Fut.*, II, p. 644.

en retirer aucune science [discursive] à Son sujet. »³² Mais la résilience de l'intellect est plus forte encore que celle des passions. Devant une menace mortelle, son instinct de survie se révolte. C'est ce que montre bien une histoire dont Kubrā est aussi le héros mais où il apparaît désormais dans un rôle de maître et non plus de disciple. Il reçoit un jour la visite de l'éminent théologien Fakhr al-dīn Rāzī (ob. 1209) qui déclare vouloir se placer sous sa direction spirituelle. Kubrā fait conduire Rāzī dans une cellule en lui ordonnant de s'adonner exclusivement à l'invocation. Mais, usant d'un pouvoir surnaturel, il vient à l'aide de cet intellectuel professionnel en effaçant peu à peu de la mémoire du théologien toutes les connaissances livresques qui l'encombraient. C'en est trop pour Rāzī : l'oblitération de son savoir est pour lui une épreuve insupportable. Il demande donc à sortir de sa cellule et son apprentissage mystique s'arrête là³³. Les aspirants à la sainteté ne se montrent cependant pas tous aussi velléitaires quand cette pénible mortification leur est imposée. Lorsque Sha'rānī rencontre son maître 'Alī al-Khawwāṣ – qui est un illettré dans tous les sens de ce mot – ce dernier lui impose d'abord de vendre ses livres et de distribuer l'argent aux pauvres. Sha'rānī ne cache pas l'effort que réclama ce premier sacrifice. Mais quand un intellectuel ne peut pas lire, que fait-il ? Il écrit. Moins sage que Kubrā, Sha'rānī, pour se consoler de la perte de sa bibliothèque, prend la plume et remplit, nous dit-il, une centaine de cahiers. Inflexible, 'Alī al-Khawwāṣ l'oblige alors à détruire cette prose abondante. La science qui s'y étale, déclare-t-il, y est trop mélangée de spéculation. Sha'rānī se plie docilement aux ordres de son maître³⁴. Cela ne l'empêchera pas d'ailleurs, l'esprit purgé par cette énergique discipline, de rédiger ultérieu-

32. *Kitāb al-tajalliyāt*, p. 493 (chap. 91). Sur la notion de *ummīyya*, je renvoie à mon article « Le saint illettré dans l'hagiographie islamique », *Cahiers du Centre de Recherches historiques*, avril 1992, n° 9, p. 31-41, et à *Un Océan sans rivage*, Paris, 1992, p. 52-54.

33. F. Meier donne les sources de cette anecdote dans *Fawā'iḥ*, p. 45-46.

34. *Laṭā'iṭ am-minan*, I, p. 52.

rement un nombre considérable d'ouvrages – dont celui où il rapporte cette expérience.

Les instructions données au *murīd* qui entre en retraite ont donc en commun, on le voit, de proscrire tout ce qui pourrait le détourner d'une orientation sans partage vers Dieu. Il ne doit rien demander, rien espérer. Les grâces spéciales – les *karāmāt* – qui peuvent lui être octroyées ne doivent pas le retenir. Il arrive même qu'elles soient accablantes et que leur bénéficiaire soit conduit à en solliciter le retrait. Telle est l'aventure qui survint à un soufi cairote qui mourut au XVI^e siècle et dont la tombe est encore vénérée aujourd'hui dans la mosquée qui porte son nom, Muḥammad al-Hanafī. Orphelin pauvre, il tient une échoppe de libraire et mène une vie pieuse. Mais un mystérieux inconnu l'interpelle un jour : *mā tarakta l-dunyā ilā l-ān !* « Jusqu'à présent, tu n'as pas vraiment quitté ce bas monde. »³⁵ Il abandonne aussitôt sa boutique et ses maigres possessions et s'installe dans une cellule souterraine qu'un de ses amis fait construire pour lui. Il va y demeurer sept ans. Quand il en sort, sur l'injonction répétée d'une voix céleste, il découvre que Dieu lui a donné le pouvoir de connaître le secret des âmes : les hommes qu'il rencontre lui apparaissent, les uns avec un visage lumineux, les autres avec des faces de porcs ou de singes. Écrasé par cette vision hideuse, il retourne dans sa cellule et supplie Dieu de la lui enlever. Lorsqu'il sort de nouveau, tous les visages ont repris leur aspect ordinaire³⁶.

Les textes que j'ai cités s'étagent sur trois siècles. Il en existe évidemment beaucoup d'autres dont je ne peux faire état ici. Mais la fréquentation des ouvrages de cette période me permet d'affirmer qu'on ne constate aucune différence substantielle entre les plus anciens et les plus récents : qu'il s'agisse de

35. *Kitāb al-sirr al-ṣafi fi manāqib al-sultān al-Hanafī*, Le Caire, 1306 h., p. 9. Cet ouvrage de ‘Alī al-Batanūnī, rédigé en 1494, cinquante ans après la mort de Hanafī, est la principale source de toutes les biographies postérieures et notamment de la longue notice des *Tabaqāt kubrā* (II, p. 88-101).

36. *Op. cit.*, p. 10. Le cas de Hanafī présente une évidente similitude avec celui des saints *rajahīyyūn* que décrit Ibn ‘Arabī dans les *Futūhāt* (II, p. 8).

manuels élémentaires ou d'ouvrages plus savants, d'écrits normatifs ou de documents hagiographiques, les mêmes directives, les mêmes mises en garde se lisent d'un bout à l'autre de cette période. Mieux : si l'on poursuit l'enquête au-delà, et jusqu'à l'époque contemporaine, il semble que rien n'ait changé. Certes, en ce domaine plus qu'en tout autre, la fidélité à un enseignement traditionnel fondé sur l'expérience des maîtres spirituels du passé est explicable : le langage de saint Jean de la Croix a pu vieillir, sa doctrine mystique n'est pas devenue obsolète pour autant. L'immobilisme apparent qu'on observe dans le traitement de la *khalwa*, le caractère pratiquement invariable, non seulement de la doctrine mais de l'expression qui en est donnée, ont toutefois une cause en quelque sorte mécanique. J'ai accordé une attention particulière à trois auteurs qui, au début du XIII^e siècle, s'ils n'inventent pas les règles de la retraite, les codifient avec précision. Or l'autorité de leurs écrits est telle qu'ils vont être paraphrasés ou tout simplement copiés d'âge en âge. Un exemple instructif est celui du *Kitāb al-rimāh* d'al-Hajj 'Umar, le conquérant toucouleur qui, au XIX^e siècle, fonda un empire au Soudan mais fut aussi vénéré comme un saint. Deux chapitres (44 et 45) y sont consacrés à la *khalwa*. Dans ces chapitres, comme dans le reste de son livre, al-Hajj 'Umar ne se cache pas d'avoir beaucoup emprunté à un manuel rédigé par un soufi égyptien, Shams al-dīn al-Madyanī, *Al-Khulāṣa al-mardiyya*. J'ai eu la curiosité d'examiner le manuscrit de ce dernier ouvrage conservé à la Bibliothèque Nationale³⁷. J'ai pu ainsi constater qu'il était à peu près entièrement constitué d'un montage de citations – certaines attribuées, d'autres non – de Suhrawardī, de Najm al-dīn Kubrā et d'Ibn 'Arabī qu'al-Hajj 'Umar va donc récupérer à son tour. Un autre cas, mieux connu, est celui de Sha'rānī, dont j'ai signalé la fécondité littéraire et qui a été pillé à d'innombrables reprises mais qui, lui-même, démarque à longueur de pages les

37. Ms. BN 1337, ff. 1-90, Le 5^e chapitre, consacré à la *khalwa*, se trouve ff. 63b-68b. Bernd Radtke prépare actuellement un article sur les sources du *Kitāb al-rimāh*.

auteurs antérieurs et, par exemple, sur la *khalwa*, reproduit sans indication d'origine des passages de la *Risālat al-anwār* d'Ibn 'Arabī³⁸. Un texte unique – éventuellement agrémenté de quelques apostilles – peut donc voyager incognito très loin, dans le temps et dans l'espace, de son point de départ. Il n'aura évidemment aucune peine à être unanime avec lui-même.

Le recyclage indéfini des mêmes formules ne doit pas nous abuser. La *khalwa* n'a pas cessé d'être pratiquée dans les *turuq*. Au XIV^e siècle est même apparue une *tariqa* qui, en raison de l'importance qu'elle donnait à la retraite cellulaire, a pris le nom de *khalwatiyya* et non, comme c'est l'usage, le nom de son fondateur³⁹. Mais s'agit-il toujours de la *khalwa* telle que la décrivent Suhrawardī, Kubrā ou Ibn 'Arabī ? Bien des raisons permettent d'en douter. Les maîtres éminents à qui nous devons ces codes du retraitant imposent à ce dernier, on l'a vu, de hautes exigences. Non sans difficulté parfois – je rappelle les aveux de Najm al-dīn Kubrā, qui n'est pas le premier venu – ils s'y sont eux-mêmes soumis, comme l'avaient fait avant eux leurs propres maîtres. Mais cette *khalwa* idéale qui achemine l'être vers un détachement absolu, vers une parfaite nudité de l'esprit dépasse les forces de la majorité des mortels. Or l'expansion des *turuq* a pour effet de généraliser – je dirais presque de banaliser – cette épreuve qui ne convient qu'aux forts : elle sera souvent prescrite non seulement aux disciples déjà avancés mais à des débutants malgré l'opposition de maîtres plus avisés. Sans parler des contingences – santé, contraintes de la vie familiale et professionnelles : les *murīd*-s ne sont pas des moines – qui font obstacle à l'accomplissement de longues retraites ou de retraites répétées et au strict respect des *formes* requises, on ne peut espérer que le modèle initial subsistera intact dans son *esprit* sauf en des cas exceptionnels. Les sarcasmes d'Ibn Tay-

38. *Al-anwār al-qudsiyya...*, II, p. 106-109.

39. Sur la *Khalwatiyya*, voir dans EI² l'article très détaillé de F. De Jong, qui donne de nombreuses références. La thèse de Nathalie Clayer, *Mystique, état et société*, Leyde, 1994, est riche en informations sur l'histoire de cette *tariqa* dans la partie européenne de l'Empire ottoman (sur la pratique de la *khalwa*, voir p. 305 s.).

miyya sont sans nul doute excessifs, comme tout ce qui sort du calame de ce censeur atrabilaire. Il met d'ailleurs en cause la légitimité même de la *khalwa* et ce qu'il dit de la manière dont elle est pratiquée en son temps, au début du XIV^e siècle, peut donc inspirer le soupçon. Mais d'autres témoignages plus probants, car ils émanent des soufis eux-mêmes, attestent que la *khalwa*, telle qu'elle s'est répandue dans les *turuq* au fur et à mesure de leur développement, s'est inévitablement dénaturée. L'autobiographie déjà citée de Sha'rānī, achevée en 1553, contient à cet égard un passage très éloquent. Sha'rānī n'est pas un penseur original mais c'est un bon observateur du soufisme de son époque. Or, dans une page d'une inhabituelle véhémence, il proteste contre le recours abusif à la *khalwa* par les *shuyūkh*. Cette méthode de dépouillement radical (*takhallī*) n'a pas été faite, dit-il, pour le commun des hommes. Elle ne peut donc leur donner rien de ce qu'ils en attendent. Elle les expose à des hallucinations qu'ils prennent pour des révélations célestes et qui pervertissent leurs croyances. « L'erreur a ainsi pénétré, écrit-il, chez les *ahl al-khalwa* au point d'en conduire certains à l'hérésie (*zandaqa*)... » Il s'empresse d'ajouter que ce n'est pas le principe de la *khalwa* qu'il condamne : « Il ne t'échappe pas, mon frère, que ce que je viens de dire pour blâmer la *khalwa* concerne seulement ceux qui la pratiquent en vue de demander à Dieu un moyen d'accroître leur réputation. »⁴⁰ Cette concession verbale n'enlève rien à la vivacité d'une critique dont d'autres sources confirment la pertinence pour cette période et pour les suivantes. Que les motivations du retraitant soient vulgaires – être honoré en ce monde – ou d'un ordre plus élevé – obtenir des états (*ahwāl*) ou des degrés (*maqāmāt*) spirituels –, la *khalwa* n'est plus qu'un dangereux test d'endurance dès lors que Dieu n'occupe pas toute la place dans l'intention de celui qui entre en cellule. Il est d'ail-

40. *Laṭā'if al-minan*, II, p. 64. Ces critiques ont une portée générale mais, comme l'a remarqué Michaël Winter (*Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick / Londres, 1982, p. 107 s.), elles visent plus particulièrement les Khalwatis.

leurs plus difficile de résister à la seconde de ces tentations qu'à la première : cela explique l'apparition, dans des textes plus tardifs que ceux examinés ici, d'un accent volontariste – dirai-je pélagien ? – qui dégrade la méthode en technique. Le *fath* (« l'illumination ») y semble garanti à celui qui applique cette technique à la lettre. Mais des ambitions très terrestres, celles-là mêmes que dénonce Sha'rānī, se font jour aussi dans certains cas : en Afrique noire, par exemple, une réclusion prolongée est souvent perçue avant tout comme un exploit et confère *ipso facto* un charisme – au sens weberien du mot, cette fois – à celui qui en est capable. Elle ouvre l'accès à une « carrière » de saint professionnel⁴¹. Les petites impostures de ce genre ont une longue et pittoresque histoire sur laquelle les sources ne manquent pas.

La « mort noire » et le retour vers les créatures

Que la concurrence entre les *turuq* conduise à y accueillir sans précaution des vocations impures, que l'imprudence de certains maîtres ou la présomption de certains disciples compromettent l'intégrité du modèle originel de la *khalwa* n'est guère contestable. Ces relâchements, ces adultérations sont plus voyants que les fidélités exemplaires, qui ne manquent pas non plus : effacés ou reconnus, les saints authentiques restent présents à toute époque, y compris la nôtre, et il en est peu dont l'apprentissage n'ait comporté la pratique des retraites. Mais si « mourir avant de mourir » est une condition *sine qua non* pour être « né deux fois », c'est, ne l'oublions pas, d'une *quadruple* mort que parlait Hātim al-Asamm. Or la *khalwa* ne programme que trois de ces morts : la solitude, le dénuement, le combat contre les passions. La mort « noire » est par définition exclue dans la retraite puisqu'elle impose à l'homme de sortir de sa cellule et d'aller à la rencontre des créatures. La définition

41. Je renvoie sur ce point à l'ouvrage collectif *Charisma and Brotherhood in African Islam*, D. B. Cruise O'Brien and Ch. Coulon ed., Oxford, 1988.

que donne Ḥātim de la « mort noire », dans le langage concis et concret qui est le sien – endurer sans se plaindre les torts qu'on nous inflige – ne paraît exiger, en somme, qu'une pratique persévérente de la vertu de patience. Mais nous ne sommes pas ici dans le domaine de l'éthique. Ce serait même trop peu dire que d'assimiler cette patience à l'*apatheia* au sens qu'Évagre, par exemple, donc à ce mot. Après la *khalwa*, la *jalwa*, le retour vers le monde est moins une épreuve supplémentaire qu'un accomplissement. Purifié des attachements, délivré des illusions, n'étant occupé que de Dieu, *solus ad solum*, le retraitant parfait lorsqu'il ouvre enfin la porte de sa cellule ne voit plus en tout acte que l'œuvre de Dieu, en tout être que l'épiphanie des Noms divins. En la personne des superbes et des injustes, c'est le déploiement du *Jalāl*, de l'attribut de Majesté qu'il perçoit ; en celle des riches, il reconnaît la théophanie du nom *Al-Ghanī* qui énonce la surabondance divine. Pour lui, comme l'écrit Ibn 'Arabī, l'univers est tout entier « Parole de Dieu »⁴². Qāshānī, disciple d'Ibn 'Arabī, résume tout cela lorsqu'il commente l'expression *al-mawt al-aswad*, la « mort noire », dans l'ouvrage qu'il consacre au vocabulaire technique du soufisme. Celui qui est mort, dit-il, « ne s'afflige pas [des calamités] mais se réjouit car tout pour lui vient de son Bien-aimé »⁴³.

Je conclurai en évoquant une figure de l'hagiographie musulmane qui illustre admirablement l'attitude définie par Qāshānī : il s'agit d'un saint fort populaire, Ahmad al-Rifā'i (ob. 1183), que nul n'a jamais vu autrement que souriant⁴⁴. Un jour, des officiers qui ne l'ont pas reconnu le réquisitionnent brutalement comme rameur dans le bateau du gouverneur de Wāsiṭ. Il se laisse faire sans protester. Un de ses voisins, le confondant dans l'obscurité avec un individu qu'il déteste, le rosse copieusement. Il reçoit les coups sans se plaindre. Un de ses disciples l'invite à rompre le jeûne un soir de Ramadān puis

42. Cette formule ou d'autres semblables apparaît à maintes reprises dans l'œuvre d'Ibn 'Arabī (voir *Fut.*, I, p. 366 ; II, p. 390 et 402, etc.).

43. Qāshānī, *Iṣṭilāḥāt al-sūfiyya*, Le Caire, 1981, p. 90.

44. Ahmad al-Šayyād, *Al-ma'ārif al-muhammadiyya fi l-wazā'if al-ahmadiyya*, Le Caire, 1305 h., p. 42.

oublie cette invitation. Quand, repu, il sort de chez lui, il trouve Rifā‘ī à la porte où, patiemment, il attendait depuis de longues heures. Un voleur s'introduit dans sa maison et s'empare du grain qu'il y trouve. Rifā‘ī lui suggère de prendre plutôt de la farine déjà prête, s'assure qu'il a un sac pour la transporter et l'accompagne jusqu'à la sortie du village⁴⁵. Cette charité n'est pas limitée aux humains. Rifā‘ī chasse pas les puces : « Laisse-les boire, dit-il à l'un de ses compagnons, la part de mon sang que le Très-haut leur a attribuée. » Il se met à l'ombre pour qu'une sauterelle qui s'est posée sur son vêtement ne souffre pas de la chaleur. Lorsqu'il voyage dans les régions marécageuses du bas-Irak où s'est déroulée son existence, il salue toutes les bêtes qu'il rencontre, y compris les chiens et les cochons sauvages – animaux impurs s'il en est⁴⁶.

Légende dorée, trop dorée ? Sans doute. Il n'en est pas moins significatif qu'elle véhicule un tel modèle de sainteté : car, d'Ahmad al-Rifā‘ī et de ses pareils on peut dire, comme le Prophète d'Abū Bakr, qu'ils sont « des morts qui marchent sur la terre ». On peut dire aussi, car cela ne signifie pas autre chose, qu'ayant connu les « quatre morts » du soufi, ils sont deux fois nés. Le royaume des cieux leur est donc ouvert. Et peut-être même, présents parmi nous, y sont-ils déjà.

École des Hautes Études en Sciences sociales
54, boulevard Raspail
75006 Paris

45. *Op. cit.*, p. 74-76.

46. Sha'rānī, *Tabaqāt kubrā*, I, p. 143. L'attitude de Rifā‘ī est à rapprocher d'un propos attribué à Jésus par Ghazālī (*Iḥyā*, III, p. 120) : les apôtres s'étonnent qu'il salue un porc. « Il me déplaît d'habituer ma langue à dire du mal », répond-il.