

TROISIEME PARTIE : LE RÔLE DU ^ʿAQL (INTELLECT, RAISON) DANS LA RECHERCHE DU BIEN

Après avoir décrit la nature du ^ʿaql et les principes fondateurs de la réflexion éthique d'al-Muḥāsibī, il s'agit d'analyser maintenant, à travers l'ensemble de ses oeuvres principales, quelle fonction il donne au ^ʿaql dans la progression vers le bien.

L'acte propre au ^ʿaql est de rechercher l'utile, et cette recherche se confond à un moment donné avec celle du bien. Encore faut-il voir comment cette recherche passe à l'acte dans le milieu de vie qui est celui du serviteur.

Al-Muḥāsibī montre souvent, dans le *Kitāb al-ʿaql*, comment le serviteur traite intelligemment "ses affaires en ce monde", comme cela a été évoqué dans le chapitre sur la *baṣīra*. Il rapporte un commentaire de 30, 7, attribué à al-Ḥasan al-Baṣrī. Le verset, cité dans le texte, est le suivant : "Ils connaissent une apparence de la vie de ce monde"⁴⁴⁸. Voici le commentaire :

"Assurément, je le jure par Allāh, la science qu'a l'un d'eux de ce qui le concerne en ce monde d'ici-bas en est arrivée à ce qu'il retourne le *dirham* sur son autre face et qu'il t'informe de son poids, et pourtant il ne sait pas bien prier"⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ "yaʿlamūna ṣāhiran min al-ḥayāti d-dunyā, wa-hum ʿani l-āḥirati, hum ḡāfilūna". 30, 7 in *Kitāb al-ʿaql* p. 214³.

⁴⁴⁹ "lā ḡarama wa-llāhi la-qad balāḡa min ʿilmi aḥadi-him bi-dunyā-hu anna-hu yaqlibu d-dirhama ʿalā ṣifri-hi wa-yuḥbiru-ka bi-wazni-hi wa-mā yuḥsinu yuṣalli".

Le *dirham*, seule monnaie d'argent officielle, était, à l'époque d'al-Ma'mūn, le salaire d'un ouvrier par jour⁴⁵⁰. Les gens dont il est question ici connaissent donc la valeur de l'argent et savent le soupeser. Par contre, ils estiment mal la valeur de ce qui a trait au culte.

Cette même idée revient sous des formes différentes :

"Il dit : 'Affān⁴⁵¹ m'a rapporté ceci : Šu'bat⁴⁵² m'a rapporté ceci de Šarqī à propos de Sa parole : 'ils connaissent une apparence de la vie de ce monde' : Šarqī⁴⁵³ a mentionné le savetier et le couturier et d'autres comme eux ; Allāh a informé qu'ils saisissent par le 'aql leur intérêt de ce monde ; s'ils avaient examiné et abandonné leur imitation servile et leur infatuation de leurs opinions, ils saisiraient par le 'aql ce qui est leur intérêt dans l'autre monde' "⁴⁵⁴.

Il y a donc un parallèle, dans ce texte déjà partiellement cité à propos du *tadabbur* (examen des conséquences), entre "leur intérêt de ce monde" (*amr dunyā-hum*), et leur intérêt dans l'autre monde (*amr āhirati-*

Kitāb al-^caql p. 214⁷.

⁴⁵⁰ Son poids est estimé à 2, 97 grammes. Un dinar (monnaie en or) vaut environ vingt dirhams. Le calife 'Abd al-Malik (m. 86/705) en a fait la monnaie d'argent exclusive. Cf. *E.I.*, 1ère édition, t. 1, p. 1005-6.

⁴⁵¹ 'Affān b. Muslim al-Bašrī (134/752- 220/835). C'est un rapporteur de *ḥadīṭ* "digne de confiance (*ṭiqa*), et un des "*ṭiqa*" de l'imām Aḥmad. Il refusa d'admettre la création du Coran, et fut châtié pour cela pendant la "*miḥna*", l'inquisition mu'tazilite. Aḍ-Ḍahabī le mentionne dans son *Mizān al-ḥ'itidāl*.

⁴⁵² Šu'bat b. al-Ḥaḡḡāḡ (m. 160/777). C'est un traditionniste connu d'al-Bašra.

⁴⁵³ Šarqī b. Quṭāmī de Koufa, de son vrai nom Walid b. al-Ḥusayn. Il appartient au 2ème siècle de l'hégire. Il aurait, selon al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, donné des cours au calife Mahdī à la demande du père de ce dernier, le calife Maṣṣūr. C'est un rapporteur de *ḥadīṭ* peu digne de confiance. Cf. Ibn Ḥaḡar, *Lisān al-mizān*, t. 3, p. 168-169.

⁴⁵⁴ *qāla* : "*ḥaddaṭa-nī 'Affān qāla : 'ḥaddaṭa-nī Šu'bat 'an Šarqī fi qawli-hi : 'ya'lamūna zāhiran min al-ḥayāti d-dunyā', fa-dakara l-ḥarrāza wa-l-ḥayyāta wa-naḥwa-humā, fa-aḥbara llāhu anna-hum ya'qilūna amra dunyā-hum wa-law tadabbarū wa-tarakū t-taqlīda wa-l-ḥ'āba bi-l-ārā'i, la-^caqlū amra āhirati-him*". *Kitāb al-^caql* p. 214^{9sv}.

him). Ce parallèle indique que certains, comme le savetier, le couturier et d'autres, doués de *ʿaql*, savent bien traiter leurs affaires en ce monde, mais oublient leur affaire en la vie dernière (*āhira*). Il y a, dans le texte arabe indiquant ces noms de métier, une allitération en *ḥa* probablement légèrement méprisante. Tous ceux-là seront perdants, comme l'indique le passage suivant du *Kitāb al-ʿaql* :

"Le Très-Haut cite les paroles des gens voués au feu : 'Ils ont dit : 'si nous avons entendu ou si nous avons saisi par l'intelligence, nous ne serions pas au nombre des hôtes du Brasier' "455.

Il est donc possible de bien user du *ʿaql* en ce monde et de ne pas saisir ce qui concerne Allāh, Sa promesse et Sa menace. Cette inintelligence provient d'une attitude morale déficiente (l'imitation des chefs dans ce sens qu'on se soumet à une opinion arbitraire (*ra'y*), et l'infatuation). De telles attitudes conduisent à négliger la révélation dans sa nouveauté inattendue, pour la communauté Mecquoise du temps de Muḥammad en tout cas, et donc à se complaire dans l'inadvertance (*gafla*).

Ainsi, si la fonction première du *ʿaql* est d'aider le serviteur à rechercher ce qui lui est utile ici-bas, il lui est tout aussi indispensable de rechercher ce qui lui est utile dans la vie dernière. Une description du *ʿaql* dans le *Kitāb al-ḥalwa* précise ces deux aspects : "Le *ʿaql* est double, il y a le *ʿaql* de la religion et le *ʿaql* du monde d'ici-bas". Le second est composé "de toutes les industries et du savoir-faire qui les concerne". Quant au premier, "il s'y trouve ce qui est *pour* toi et ce qui est *contre* toi"456. Cette description du *ʿaql* à travers ses divers points d'application ne prétend pas être une définition, mais précise que, lorsqu'il est dit que le *ʿaql* est double,

⁴⁵⁵ *wa-ḥakā taʿālā qawla ahli n-nāri fa-qāla : "wa-qālū : 'law kunnā nasmaʿu aw naʿqilu, mā kunnā fi aṣḥābi s-saʿīri' "*. 67, 10 in *Kitāb al-ʿaql* p. 218^{sv}.

⁴⁵⁶ *al-ʿaqlu ʿaqlayni, ʿaqlu d-dīni wa-ʿaqlu d-dunyā...*

(ʿaqlu d-dunyā) aṣ-ṣināʿātu kullu-hā wa-l-ḥilātu min-hā.

(ʿaqlu d-dīn) fi-hi mā la-ka wa-mā ʿalay-ka. Kitāb al-ḥalwa p. 451.

ce sont les objets du *‘aql* qui sont différents, non le *‘aql* lui-même. Ici encore, il apparaît que le but apologétique que poursuit al-Muḥāsibī commande sa présentation et son analyse des termes. C’est ”le *‘aql* de la religion” qui est l’objet de la réflexion suivante.

Chapitre 1 : Le *‘aql* à la recherche de l’utile pour la vie dernière

Pour ce qui concerne la vie dernière, la fonction du *‘aql* est également la recherche de l’utile, mais cette fois à partir du donné révélé. Intervient ici, *ex abrupto*, l’autorité de la révélation comme médiation nécessaire à cette quête. Seule une telle autorité permet à ce deuxième aspect de prolonger la recherche naturelle de ce qui peut servir et être profitable.

1.1_ Les références et donc les axes de cette recherche.

a) Les références profanes et religieuses ne peuvent être séparées

Cette recherche a des références profanes, l’usage courant de la langue (*luġa*) et les échanges des savants (*tarāġu^c al-‘ulamā’*) à ce propos, et les références religieuses du droit musulman, le Coran, la *sunna*, l’*iġmā^c* de l’*umma*, auxquels s’ajoute la méthode reconnue du raisonnement par analogie (*qiyās*).

A propos des *ḥadīṭ* cités, un bon nombre d’entre eux n’ont pas été retenus dans la Tradition. Voici la réflexion de Massignon sur l’usage de *ḥadīṭ* apocryphes :

”L’école critique des *ahl al-ḥadīṭ*, de Yaḥyā Qaṭṭān⁴⁵⁷ à Ibn al-Ġawzī et Dahabī, condamne la perversité des auteurs qui comme al-Muḥāsibī, et, plus

⁴⁵⁷ De son vrai nom, Yaḥyā b. Sa‘īd b. Farūḥ al-Qaṭṭān at-Tamīmī (120-198/737-813), originaire de Qaṭan, au sud de la péninsule arabe, tout comme Mālik. C’est un traditionniste digne de confiance (*ṭiqā*) de Baṣra, qui appartient à l’école juridique hanafite. Un livre de lui a été évoqué dans *Kaṣf az-ẓunūn*, Dictionnaire des oeuvres du 17^{ième} siècle.

tard, Makki⁴⁵⁸ et Ġazālī⁴⁵⁹, ont cité dans leurs oeuvres des *ḥadīṭ* apocryphes. Or, ils ne seraient répréhensibles que s'ils avaient agi sciemment, ce qui paraît être le cas pour Ibn Ṭāhir Maqdisī⁴⁶⁰, mais n'est le cas ni d'al-Muḥāsibī, ni de Ġazālī. Pour ces deux maîtres, l'important, dans une citation introduite, ce n'est pas de savoir si la phrase fut reproduite *in extenso*, mot à mot, ni si c'est bien X ou Y qui la mit, le premier, en circulation ; c'est, comme pour les proverbes, d'avoir apprécié, goûté ce qu'elle vaut comme règle de vie ; (il faut) cesser d'ergoter sur sa forme pour en expérimenter le sens⁴⁶¹.

Les références "profanes" et celles, religieuses, du droit musulman, ne peuvent être séparées, car, même si les critères qui s'appuient sur l'usage courant de la langue et la définition des termes arrivent en premier, ils sont toujours passés au crible des critères du droit⁴⁶² (ici selon l'école Šāfi'ite où, outre le Coran, la *sunna* et l'*iğmā'*, il y a le *qiyās* ou jugement par analogie). Cette forme d'*iğtihād* (effort de recherche personnelle) n'est pas conçue par aš-Šāfi'ī comme une émancipation de l'esprit par rapport aux sources révélées. Il le dit très fortement, en opposant le *qiyās* (raisonnement analogique fondé sur des "indications") et l'*istiḥsān* (préférence personnelle), un des critères des *ahl ar-ra'y* :

⁴⁵⁸ Abū Ṭālib Makkī (m. en 386/996) est un disciple de Sahl Tustarī, un des maîtres de Ḥallāğ. Son *Qūt al-qulūb* est une somme du soufisme antérieur, présenté comme la vraie religion de l'Islam, contrairement à la théologie dogmatique (*kalām*).

⁴⁵⁹ al-Ġazālī, Abū Ḥāmid (m. 505/1111), est originaire de Ṭūs dans le Ḥurāsān. Elève de Ġuwaynī, il enseigne à la Nizāmiya de Bagdad, puis quitta l'enseignement pour se livrer à une méditation dont ses nombreuses oeuvres sont le fruit ; parmi elles, il y a son autobiographie, *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*, et l'*Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*.

⁴⁶⁰ Sans doute Ibn Ṭāhir Maqdisī, mort après 355/966. Historien originaire de Jérusalem. Le livre *al-Bad' wa-t-tā'rīḫ* (Le commencement et l'histoire) lui a été récemment attribué, alors que le *Kašf az-ẓunūn* attribuait cet ouvrage à Aḥmad b. Sahl al-Balḫī.

⁴⁶¹ Massignon, *Essai*, p. 104.

⁴⁶² Cela est déjà apparu dans la définition du '*aql*' où al-Muḥāsibī s'appuie sur "un livre écrit et un *ḥadīṭ* reçu".

"S'il était permis de nier le raisonnement analogique, il eût été permis aux hommes de saine raison, autres que les gens de science légale, de se prononcer, en cas d'absence d'une donnée traditionnelle, selon leur préférence personnelle. Mais se prononcer en ne se fondant, ni sur une donnée traditionnelle ni sur un raisonnement analogique tiré, comme je l'ai déjà indiqué, du Livre de Dieu et de la Sunna de Son Envoyé, n'est certainement ni admissible, ni conforme [aux normes] du raisonnement analogique"⁴⁶³.

Ces références qui sont celles du droit musulman šāfi'ite, soucieux à la fois de rationalité et de respect de la tradition, ont été adoptées par al-Muḥāsibī. Chez lui, elles interviennent dans deux cas assez différents. Dans le premier cas, pour découvrir la vérité, ici en particulier la nature et la fonction du *ʿaql*, et en cela, leur application n'est pas uniquement juridique. Dans un deuxième cas, il s'en sert pour choisir le bien et pratiquer un discernement entre les diverses impulsions qui peuvent assaillir le serviteur, et ici encore, le domaine juridique est dépassé.

Al-Muḥāsibī, dans le *Kitāb al-ʿaql*, cite clairement et à plusieurs reprises ses références :

"Moi, je me réfère pour toi à la langue, à ce qui est intelligible dans le Coran et la *Sunna*, et à ce que les savants ont examiné entre eux au sujet de cette appellation"⁴⁶⁴.

Par la langue, il faut comprendre le sens des mots reçu traditionnellement, car le *maʿqūl* (l'intelligible) signifie ici le sens que le *ʿaql* accepte. Ainsi, les références qui viennent du *naql* (tradition), qu'elles viennent du langage courant ou de celui du Coran et de la *Sunna*, font l'objet d'un examen du *ʿaql* qui ne retiendrait que ce qui est "intelligible" (*maʿqūl*). Ce terme revient une autre fois dans le *Kitāb al-ʿaql*, lorsqu'al-Muḥāsibī indique que la connaissance de ce qui est intelligible

⁴⁶³ aš-Šāfiʿī, *Risāla*, traduite par L. Souami, p. 339-340.

(*ma^cqūl*)⁴⁶⁵ peut croître, parlant sans doute de la langue appliquée à l'expérience concrète. On retrouve ici la ligne directrice d'aš-Šāfi^ci, pour qui la révélation est un "message clair" accessible à l'intelligence (*ma^cqūl*). Dans ce cadre précis, *‘aql* et *naql* ne peuvent s'opposer.

Ainsi, dans sa réflexion, al-Muḥāsibī s'appuie aussi bien sur la tradition reçue (*naql*) que sur l'exigence d'intelligibilité qui le caractérise. Il ne s'arrête pas au langage courant et au lien de cause à effet entre *garīza*, d'une part, et *fahm*, *bašīra*, *ma^crifa*, d'autre part. Il rappelle que ces significations dérivées sont appelées *‘aql* dans le Coran, terme repris par les savants⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ *wa-innī arğī‘u ilay-ka fī l-luğati, wa-l-ma^cqūli min al-kitābi wa-s-sunnati, wa- tarāğū‘i l-‘ulamā‘i-bi-t-tasmiyati.* p. 201².

⁴⁶⁵ *fa-l-‘aqlu garīzatun yūladu l-‘abdu bi-hā jumma yazidu fī-hi ma^cnan ba‘da ma^cnan bi-l-ma^crifati bi-l-asbābi d-dāllati ‘alā l-ma^cqūli.*

"Le *‘aql* est une faculté innée avec laquelle est né le serviteur, puis il y ajoute signification après signification par la connaissance des canaux qui indiquent ce qui est intelligible."

Kitāb al-‘aql p. 205^{1 sv}.

⁴⁶⁶ Ici, il s'agit des échanges entre savants, et non du consensus des savants *iğmā^c al-‘ulamā’* qui peut être une des sources du droit.

Voici ce que dit Michel Allard sur la notion d'*iğmā^c* chez al-Muḥāsibī, dans son commentaire du *Kitāb fahm al-Qur‘ān* :

"Pour ce qui concerne le principe de l'unanimité (*iğmā^c*), l'utilisation qu'en fait al-Muḥāsibī montre encore que l'on est à une période où les concepts importants ne sont pas définitivement fixés. Contre des traditions remontant à certains Compagnons, l'unanimité de la communauté l'emporte [...] ; contre l'avis d'un groupe de Compagnons, l'unanimité qui se fait dans les générations suivantes, ou même au temps d'al-Muḥāsibī, l'emporte aussi [...] ; contre l'avis de certains spécialistes de *ḥadīth*, l'unanimité de la communauté l'emporte [...] Ces quelques notations montrent déjà qu'al-Muḥāsibī n'accorde pas une valeur exclusive à l'unanimité des Compagnons, ou même à celle des musulmans des premières générations, comme on le fera par la suite : l'unanimité qu'il constate de son temps est pour lui suffisante pour trancher certaines questions. Dans la même ligne, la définition de *iğmā^c* reste chez lui encore imprécise. Il parle tantôt de l'unanimité de la communauté,

"Les deux autres sens sont des appellations qui ont été autorisées par les Arabes, car ils procédaient, réellement de ce premier sens, et n'existaient que par lui et en en dérivant, et Allāh les a appelés "°aqī" dans Son Livre, de même que les savants"⁴⁶⁷

Ainsi, c'est l'autorité de la langue du Coran qui reste l'argument décisif, au-delà de la rationalité entrevue dans les choix déjà faits concernant les appellations du terme °aqī.

Dans la tradition du *kalām* à laquelle appartient al-Muḥāsibī, le °aqī a un rôle apologétique, celui de défendre une vérité contenue dans la révélation à laquelle il est nécessaire de se référer pour la découvrir : intelligibilité, oui, sans doute ; rationalité, non, en aucun cas.

Al-Muḥāsibī ne veut pas faire une réflexion spéculative pure, mais il entend examiner des références choisies. Puis, il en tire des conclusions, mais toujours en évitant d'y faire intervenir une opinion personnelle qui serait intempestive. Il l'annonce d'emblée, et commence ainsi son rôle de guide spirituel en renvoyant le disciple à la révélation, sans l'arrêter à sa propre pensée.

Cette approche apparaît à plusieurs reprises. Al-Muḥāsibī ne prétend pas s'émanciper par rapport aux textes sacrés : cela est impensable. Il se considère lié par eux. C'est dans cette perspective qu'il faut lire l'ensemble du *Kitāb al °aqī*, surtout lorsqu'il parle d'intellect et d'intelligibilité : le °aqī, dans sa définition même, reste soumis au donné révélé.

Cette soumission apparaît encore plus nettement quand, indiquant les sources de sa réflexion pour écrire son ouvrage, al-Muḥāsibī renvoie

tantôt de celle des savants en sciences religieuses (°ulamā'), et il semble que, pour lui, les deux expressions soient équivalentes. "

Michel Allard, *Le Coran selon Muḥāsibī*, p.11.

⁴⁶⁷ *wa-l-āḥarāni ismāni ḡawwazat-humā l-°arabū id kānā °an-hu fī°lan, lā yakūnāni illā bi-hi wa-min-hu, wa-qad sammā-hā llāhu fī kitābi-hi wa-sammat-hā l-°ulamā'u °aqīlan.*

Kitāb al-°aqī p. 201⁵⁻⁶

d'abord aux références que sont le Coran et la *sunna*, puis à sa façon de les envisager :

"Lorsqu'abondèrent les dommages de la polémique et qu'advint [pour moi] le moment de l'isolement avec la lecture d'un livre où étaient rassemblés et accordés les termes de la vérité, je jugeai bon de composer ce livre de façon claire et de m'appuyer sur le Livre, la *sunna*, l'*iğmā'* de l'*umma*, ou encore une déduction évidente ou un jugement par analogie quand fait défaut l'exposition claire du texte, et dans les cas où l'analogie est permise ; sinon, on se soumet [à l'autorité des savants]"⁴⁶⁸.

Al-Muḥāsibī admet ici l'inégalité du *bayān*, dont "l'exposition claire" fait parfois défaut. C'est précisément dans ces cas que l'effort personnel d'interprétation (*iğtihād*) est requis. Il s'agit d'examiner maintenant quels en sont les contours.

b) Les limites de l'effort d'interprétation (*iğtihād*) et le modèle juridique Šāfi'ite

L'effort d'interprétation est ainsi possible grâce au jugement par analogie (*qiyās*) dans certains cas (s'il y a obscurité du texte et si l'analogie

⁴⁶⁸ *fa-lammā kaṭurat āfātu l-munāzarati wa-kāna t-tafarrudu bi-qirā'ati l-kitābi l-mağmū'i fi-hi, al-mu'allafī fi-hi ḥudūdu l-ḥaqqi, ra'aytu an uṣannifa-hu mubīnan wa-astaḥida 'alay-hi l-kitāba wa-s-sunnata wa-iğmā'a l-ummati aw istinbāṭan bayyinan, aw qiyāsan idā 'adima l-bayānu bi-n-naṣṣi fi-mā yağūzu fi-hi l-qiyāsu wa-illā, fa-t-taslimu.*

Mas'ala fi l-'aql p 234^{15 sv}

Voici le commentaire de M. Allard sur l'usage que fait al-Muḥāsibī du *qiyās* dans le *Kitāb fahm al-Qur'ān* : "Sur le raisonnement analogique, al-Muḥāsibī ne fait pas de théorie, mais il l'utilise pour appuyer ses conclusions [...] Il faut souligner l'importance de ce point dans les controverses théologiques. Un des principaux reproches que les traditionnistes, et spécialement Ibn Ḥanbal et ses disciples, font aux théologiens est précisément d'utiliser le raisonnement analogique. En effet, poser un tel raisonnement c'est établir un certain rapport de similitude entre Dieu et le monde créé, et une telle similitude a toujours été vigoureusement niée par les ḥanbalites."

Michel Allard, *Le Coran selon Muḥāsibī*, p. 13.

est permise), et grâce aussi au raisonnement déductif (*istinbāt*), l'*istinbāt* étant chez al-Muḥāsibī un terme général qui s'applique à tous les types de raisonnement. Le *qiyās* est alors l'une des formes de l'*istinbāt* : il procède par analogie en découvrant un élément de ressemblance (*waḡh aš-šabah*) entre ce qui est dit dans la révélation et un cas particulier (*nāzila*) à résoudre. Cet élément de ressemblance permet de tirer une conclusion dans ce cas particulier, qui doit être analogue à la conclusion que l'on trouve dans le texte révélé, qu'il s'agisse des *aḥbār* (récits) ou des *aḥkām* (qualifications juridiques). Ainsi, l'analogie est une ressemblance structurante, qui permet de dégager des constantes et des lois, à la différence de la comparaison.

Cependant, le dernier passage cité fait apparaître les limites de l'exigence d'intelligibilité chez al-Muḥāsibī. Si le texte n'est pas clair, il faut se soumettre à l'autorité des savants sans discussion quand l'analogie n'est pas permise. Or, nous le verrons, elle n'est permise qu'à un très petit nombre. L'exigence d'intelligibilité bute ici contre l'obscurité du texte révélé. Quand il faut choisir, et lorsque le *ʿaql* est impuissant, al-Muḥāsibī opte pour le respect du Livre et de son origine transcendante. Cette option est la sienne indéfectiblement, mais elle n'apparaît qu'en cas de conflit, et peu sont évoqués.

En effet, il y a plusieurs conditions pour que l'*iḡtihād* soit permis. L'une d'elles est la capacité personnelle du serviteur à faire cet effort d'interprétation et à discerner ce qui est licite et ce qui est illicite. Dans le cas contraire, il lui est demandé de suivre l'opinion des savants dans le *taslīm* (soumission intellectuelle à l'opinion des savants). Ainsi, s'il est interdit de suivre l'opinion des chefs, il est au contraire requis de suivre celle des savants autorisés. De toutes façons, il n'y a, à aucun moment, de *ʿaql* "émancipé" par rapport à une autorité qui le guide. La *Rfāya* précise quand adopter le *taslīm* :

"Il ne croit pas ce qu'apprécie son cœur et ce qu'embellit son intellect (*zuyyina fī 'aqli-hi*) si cela ne vient pas d'un livre ou d'une *sunna* ou du consensus de la communauté, ou d'une interprétation dans ce qui est l'objet de divergences (*ta'wil fī-mā ḥtulifa*), et qui présente une ressemblance (*mušbih*) avec le Livre, la *sunna* et l'*iğmā'*, ou d'une analogie équivalente (*qiyās musāwin*) s'il est de ceux à qui l'analogie et l'examen sont permis [...]. S'il est [...] de ceux qui ne savent pas distinguer ce qui est licite et illicite, et qui ne maîtrisent pas bien le discernement à cause de la faiblesse de leur intellect, ceux-là ne doivent qu'imiter les savants"⁴⁶⁹.

Il y a dans ce passage un renvoi fréquent à une autorité à travers le terme "permis" et l'expression "imiter les savants".

Quant au *qiyās musāwin*, il signifie le raisonnement par "équivalence" qui est le propre de l'analogie. Peut-être évoque-t-il un type d'analogie parmi d'autres. Le raisonnement juridique par analogie comporte en effet diverses modalités. Parmi elles, il y a le *qiyās al-illa* où l'analogie entre le cas de base (*aṣl*) et le cas dérivé (*far'*) est obtenue par un moyen terme, la *illa* (cause, raison d'être). Ainsi, le lien entre le vin et les autres boissons alcoolisées était fait grâce à un moyen terme : "la faculté de troubler le comportement". Dans le *qiyās aš-šabah*, qui est une "simple similitude", il n'y a pas de moyen terme. Ainsi l'esclave était assimilé à un homme libre dans un délit s'il en était l'auteur (il devait payer la *diya*, le "prix du sang"). Par contre, s'il était la victime, il était assimilé à une chose. Ces exemples tirés de l'article de M. Bernand⁴⁷⁰ montrent ce qui spécifie le *qiyās* par

⁴⁶⁹ *lā ya'taqidu mā yastahsinu qalbu-hu wa-zuyyina fī 'aqli-hi illā min kitābin aw sunnatin aw mā ḡtama'at 'alay-hi l-ummatu aw ta'wilin fī-mā ḥtulifa, fī-hi mušbihun li-l-kitābi wa-s-sunnati wa-l-iğmā'i, aw qiyāsin musāwin idā kāna mim-man yağūzu la-hu l-qiyāsu wa-n-nazaru [...]. in kāna [...] min allaḡina lā ya'rifūna ḥalālan min ḥarāmin wa-lā yuḥsinūna t-tamyīza li-ḡfi 'uqūli-him, fa-laysa 'alā ūlā'ika illā t-taqlidu li-l-ulamā'i.*

Rfāya li-huqūq Allāh p. 357 ¹⁷ sv.

⁴⁷⁰ Bernand, M., article "qiyās", in *E.I. 2ème édition*, t. 5, p. 236-240.

"simple similitude", qui est peut-être celui auquel al-Muḥāsibī fait allusion ici.

Ainsi, l'effort du *ʿaql* à partir du donné révélé est fait dans le cadre des critères reconnus par l'une ou l'autre des écoles juridiques et applicables au *fiqh*. Al-Muḥāsibī ne veut pas s'émanciper par rapport à ces limites.

D'une façon générale, celui qui ne fonde pas sa réflexion sur des sources sûres ne peut atteindre la vérité (*ḥaqq*), ni le bien, car il en reste à l'opinion (*ra'y*) toute personnelle qui n'a aucun poids. En ce sens, l'être humain est dépouillé de toute autorité personnelle en matière d'opinion. "Si l'opinion ne repose pas sur le Livre, la *sunna* et l'*iğmāʿ*, elle vient de l'infatuation, et c'est elle qui a fait périr un grand nombre de serviteurs"⁴⁷¹. L'infatuation qualifie ici péjorativement l'opinion propre, toujours répréhensible. L'*istidlāl* au contraire, s'appuyant sur des indications comme cela a été vu, est la méthode qui convient dans l'*iğtihād*. Ainsi, avant aš-Šāfiʿī,

"Le raisonnement individuel en général est appelé *ra'y*, 'opinion', dans le sens particulier d' 'opinion saine et respectée'. Quand il tend à atteindre une logique systématique et qu'il s'inspire d'une institution ou d'une décision existante, on l'appelle *qiyās*, 'analogie', égalité de raisonnement. Quand il reflète le choix personnel et l'opinion arbitraire du juriste [...], on l'appelle *istiḥsān* ou *istiḥbāb*, 'approbation' ou 'préférence' "⁴⁷².

Mais aš-Šāfiʿī rejette le *ra'y* lorsqu'il est arbitraire et personnel. Voici comment Joseph Schacht expose ses principes :

"En principe, Šāfiʿī n'admettait qu'un raisonnement strictement analogique et systématique (*qiyās*, *iğtihād*, également *ʿaql* "raison" et *maʿqūl* "ce qui est raisonnable" dans un sens étroit et technique), à l'exclusion des opinions et des décisions arbitraires (*ra'y* et *istiḥsān*, qu'il utilisait comme synonymes) qui

⁴⁷¹ *fa-idā kāna r-ra'yu ʿalā gayri l-kitābi wa-s-sunnati wa-l-iğmāʿi, fa-min al-ʿuğbi kāna, wa-huwa llaḏi ahlaka ʿāmmata l-ʿibādi. Rfāya li-huqūq Allāh* p. 346¹⁷.

⁴⁷² Schacht, Joseph, *Introduction au droit musulman*, p. 41.

avaient été habituelles chez ses prédécesseurs. C'est une des innovations importantes par lesquelles sa théorie juridique se sépara nettement de celle des anciennes écoles. Sa théorie est beaucoup plus logique et formellement cohérente que celle de ses prédécesseurs... ⁴⁷³.

Al-Muḥāsibī est mentionné par Subkī dans ses *Ṭabaqāt aš-šāfi'īya l-kubrā*, et, de fait, les critères qu'il énonce sont bien ceux de cette école : "L'opinion juste" (*ar-ra'y aš-šawāb*) est fondée sur le Coran, la *sunna*, l'*iğmā'* de l'*umma*, et l'analogie (*qiyās*) quand elle est possible. Elle est "ce qu'il a déduit par analogie avec le Livre, la *sunna*, et l'*iğmā'*, établissant par ressemblance avec eux une sagesse semblable à une sagesse" ⁴⁷⁴. Une opinion qui n'a pas ces fondements est mauvaise et suscite les innovations blâmables (*bida'*) ⁴⁷⁵.

On ne saurait douter de ce qui est clair (*muḥkam*) dans le Livre et la *sunna*. L'erreur n'est possible que dans ce qui est ambigu (*šubha*) et objet de divergences (*mā uḥtulifa fi-hi*) ⁴⁷⁶.

Mais si, à l'instar d'aš-Šāfi'ī, al-Muḥāsibī remet en cause la valeur d'une opinion personnelle non fondée sur le texte de la révélation, cette remise en cause dépasse le domaine juridique pour s'étendre à celui de la morale. La suspicion contre l'infatuation de l'opinion propre y est recommandée. L'instrument d'une telle suspicion est le recours constant aux sources révélées, à travers le *qiyās* et l'*istinbāṭ*.

"Il se peut que le serviteur refuse l'infatuation de l'opinion fausse en étant suspicieux envers son âme, en cessant d'apprécier quoi que ce soit dans son opinion (*ra'y*), si ce n'est ce qui s'appuie sur une indication claire

⁴⁷³ Schacht, Joseph, *ibidem*, p. 47.

⁴⁷⁴ *mā istanbaṭa qiyāsan 'alā l-kitābi wa-s-sunnati wa-l-iğmā'i, mušbihan bi-hā ḥikmatan miṭla ḥikmatin. Rfāya* p. 338⁶.

⁴⁷⁵ voir *Rfāya* p. 347¹⁴⁻¹⁵.

⁴⁷⁶ *Rfāya* p. 357¹².

et une preuve évidente du Livre et de la *sunna*, ou une analogie à partir d'eux et la déduction d'un jugement dans un cas particulier⁴⁷⁷.

Ici comme chez aš-Šāfi'ī, le *qiyās* vaut parce qu'il s'appuie sur des indications (*dalā'il*).

De la sorte, le conflit possible entre foi et *ʿaql* est résolu. Le *ʿaql* s'exerce d'autant plus harmonieusement et efficacement qu'il respecte les limites qui lui sont données et s'appuie sur un donné révélé qui lui échappe en partie de toutes façons. Bien souvent, l'attitude raisonnable consiste donc à reconnaître les limites assignées à la faculté du *ʿaql*, sans quoi, on est coupable d'*ifrāt* (excès).

Pour l'*iğmāʿ*, enfin, al-Muḥāsibī évoque à la fois le consensus des savants (*iğtamaʿat ʿalay-hi l-ʿulamāʾ*)⁴⁷⁸, et surtout celui de la communauté, comme l'atteste, parmi bien d'autres, le passage des *Wasāyā* sur sa "conversion"⁴⁷⁹. Michel Allard, dans un passage cité plus haut sur l'*iğmāʿ*, parle du caractère imprécis de sa pensée à ce sujet. Aš-Šāfi'ī, pour mener à son terme le parallèle, avait opté clairement pour le consensus de la communauté évoqué par al-Muḥāsibī :

"Le consensus des savants, qui exprimait la tradition vivante de chacune des anciennes écoles, lui sembla également dénué d'intérêt. Il nia même la possibilité d'un tel consensus, car il pouvait toujours se trouver des savants qui soutenaient des opinions différentes, et il se rabattit sur le consensus général des musulmans pour les points essentiels..."⁴⁸⁰.

⁴⁷⁷ *qad yanfī l-ʿabdu l-ʿuğba bi-r-raʿyi l-ḥaṭaʾi bi-tuhmati nafsi-hi wa-tarki l-istiḥsāni li-šayʾin min raʿyi-hi illā bi-dalīlin bayyinin wa-ḥuğğatin wāḍiḥatin min al-kitābi wa-s-sunnati aw qiyāsin ʿalay-himā wa-stinbāti ḥukmin fi nāzīlatin.*

Rfāya li-huqūq Allāh p. 355⁴.

⁴⁷⁸ *Rfāya* p. 99.

⁴⁷⁹ *Wasāyā* p. 61.

⁴⁸⁰ Schacht, Josef, *op. cit.* p. 47.

Ainsi, pour l'usage du *qiyās*, le refus du *ra'y* comme du *taqlid* (imitation servile), et la façon d'envisager l'*iğmā'*, al-Muḥāsibī se situe bien dans la ligne de l'école Šāfi'ite.

Le *taqlid* est évoqué dans le *Kitāb al-'aql*⁴⁸¹ pour indiquer l'imitation servile des chefs. Il est mentionné avec l'infatuation de l'opinion (*ʿġāb bi-r-ra'y*) comme un obstacle qui empêche de saisir dans sa complète nouveauté le message coranique. Ici, "l'imitation des chefs" est une autre forme d'infatuation, celle qui a trait à la tribu et à ses anciens. Le *taqlid* est donc une attitude négative chez al-Muḥāsibī. Son interprétation du *fiqh* dans le domaine moral lui est propre. En effet, pour les juristes, le *taqlid* est d'abord positif et signifie "la référence aux Compagnons du Prophète"⁴⁸². Chez al-Muḥāsibī, au contraire, cette forme d'imitation est à l'opposé de l'imitation du Prophète et de ses Compagnons. Josef Schacht fait remarquer que "vers cette époque, le terme *iğtihād* avait été coupé de ses anciens rapports avec le libre exercice de l'opinion personnelle (*ra'y*)"⁴⁸³, et cela au profit du *qiyās*. Ce phénomène est remarquable chez al-Muḥāsibī. Du même coup, l'imitation d'une opinion personnelle, même autorisée, est répréhensible. J. Schacht cite un passage d'aš-Šāfi'ī qui interdit à ses disciples de l'imiter (*taqlid*). Plus tard au contraire, on supposa que personne n'était plus autorisé à pratiquer l'*iğtihād* et un raisonnement indépendant (vers 900). Le *taqlid* redevint positif :

"Cette 'fermeture des portes de l'*iğtihād*', comme on l'appela, s'exprima par l'exigence du *taqlid*, un terme qui avait primitivement indiqué le genre de référence aux Compagnons du Prophète qui était pratiqué dans les anciennes écoles juridiques, et qui en arrivait à signifier désormais l'acceptation sans réserve des doctrines des écoles établies et des autorités"⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ *Kitāb al-'aql* p. 215, cité *supra*.

⁴⁸² Schacht, Josef, *op. cit.* p. 249.

⁴⁸³ Schacht, Josef, *op. cit.* p. 64.

⁴⁸⁴ Schacht, Josef, *op. cit.* p. 64.

Dans ce contexte, "*muğtahid*" s'oppose à "*muqallid*", mais le *taqlid* devient la façon légitime d'appréhender la foi. Chez al-Muḥāsibī, au contraire, *taqlid* est négatif et s'oppose à *ʿaql ʿan Allāh*. On retrouve chez lui l'orientation d'aš-Šāfiʿī qui accepte comme "effort personnel d'interprétation" (*iğtihād*) le jugement par analogie, mais refuse le *ra'y* et son imitation (*taqlid*). Simplement, il exprime en termes de conduite morale ce que les juristes disent en termes de règles juridiques. Ainsi, comme le dit Henri Laoust, Le *taqlid* (imitation)

"se présente, selon la définition qu'on en donne, comme la forme supérieure de la connaissance ou comme la plus exécration des choses. C'est la forme la plus haute de la religion quand il consiste dans l'acceptation pleine et entière du message du prophète ou de l'imam. Il devient la forme la plus détestable de la connaissance et de l'action quand il se ramène à l'acceptation aveugle de l'enseignement d'un tiers non qualifié pour le donner en conformité avec l'esprit et la lettre de la révélation"⁴⁸⁵.

Ces références qui sont celles d'al-Muḥāsibī dans sa réflexion sont aussi celles qui sont proposées au *murīd* dans sa recherche du bien, puisque la révélation est une et que le chemin pour y parvenir convient aussi bien au maître qu'au disciple.

Quels sont les éléments de la révélation d'Allāh qui font partie de cet intelligible (*maʿqūl*) auquel le *ʿaql*, dans un effort personnel, a accès ? Pour répondre à cette interrogation, deux notions sont alors à envisager : celle des signes (*āyāt*), et celle des indications ou preuves (*dalīl*).

1.2 Le déchiffrement des signes

Allāh se révèle par des signes (*āyāt*). Or, un signe est une réalité sensible qui a une fonction symbolique, qui est de mettre en contact avec un sens qui lui, ne peut être perçu. Le déchiffrement du signe pour atteindre le sens est la tâche qui incombe au *ʿaql*. Il convient donc de

⁴⁸⁵ Laoust, Henri, *Les schismes dans l'Islam*, p. 389.

considérer comment le *‘aql* réalise ce décryptage, en ce qui concerne les signes d’Allāh.

Selon un passage déjà analysé⁴⁸⁶, Allāh envoie Ses avertissements en "révélant Ses Livres et les traces des signes de Son gouvernement de l'univers". Ainsi, Il rend accessible un signifié à travers ces moyens que sont les "Livres" et les signes de Son gouvernement (*āyāt at-tadbīr*). Il faut noter ici que les "signes" sont liés à ce qui est perceptible dans l'univers, donc plus précisément à l'expérience des sens, tandis que les "Livres" s'adressent plus directement à l'entendement à travers la lecture. Signes de l'univers et "Livres" remplissent la même fonction, à savoir faire connaître les "avertissements" (ordres et interdictions, promesses et menaces).

Ainsi donc, la régularité des mouvements des astres, la succession du jour et de la nuit, réalités très vite perceptibles aux sens, révèlent qu'il y a un "gouvernement" de l'univers (*tadbīr*), et que celui-ci ne constitue pas un chaos. Il y faut "un grand horloger". C'est ainsi que l'univers en son ensemble constitue un signe (*āya*) et renvoie à un gouvernement (*tadbīr*). A partir de cette idée de gouvernement, le *‘āqil* peut découvrir quelque chose de la grandeur d’Allāh. Il est clair que le signe perçu n'est que le début du décryptage, et que le reste, inaccessible aux sens, est renvoyé à la pénétration de l'intellect.

C'est par la pratique de l'*istidlāl*, déjà analysée, que le serviteur va procéder à ce décryptage de façon adéquate. Dans cette perspective, on peut parler d'ambivalence du monde créé dont il faut être détaché, mais qui est aussi le signe de la grandeur d' Allāh.

Al-Muḥāsibī tire explicitement son inspiration du texte coranique, où l'univers certes, mais aussi le Coran lui-même sont des "signes d'Allāh"⁴⁸⁷.

⁴⁸⁶ *Kitāb al-‘aql* p. 206¹¹⁻¹².

⁴⁸⁷ Cf. Coran, 46, 26-27 in *Kitāb al-‘aql* p. 212^{7 sv}.

D'ailleurs, si la mention des yeux pour voir et des oreilles pour entendre revient souvent sous diverses formes, c'est précisément en raison du caractère sensible des signes à déchiffrer.

Ce faisant, l'*istidlāl* mène au *tawhīd* :

Il est ainsi possible de parvenir à la confession qu'il n'y a d'autre dieu que Dieu :

"[Le serviteur] saisit par le *ʿaql* de la part d'Allāh Ses signes, dans Son gouvernement et dans Sa sagesse qui se trouvent dans les traces de Son oeuvre, les indications de l'excellence de Son organisation de l'univers [...]. Il tire de ces indications la preuve qu'Il est le Dieu très grand et qu'il n'y a d'autre dieu que Lui"⁴⁸⁸.

Les signes sont, une fois de plus, liés au *tadbīr* (gouvernement de l'univers), car on y voit les traces (*āṭār*) de Son oeuvre.

Ces signes sont des indications (*dalā'il*), et ces deux termes renvoient à la même réalité, le *tadbīr*, mais sous deux angles différents : le signe insiste sur l'aspect sensible, tandis que l'indication insiste sur l'effort de l'esprit nécessaire au décryptage. Par ailleurs, le terme *dalīl* signifie "preuve" aussi bien qu' "indication". Il est préférable de le traduire par "indication" pour

Beaucoup de passages coraniques insistent sur les signes communiqués :

Pour les *āya* constituées par le gouvernement de l'univers : 2, 164 :

"Dans la création des cieux et de la terre, _ dans l'opposition de la nuit et du jour, _ dans le vaisseau voguant sur la mer avec le profit que cela vaut aux Hommes, _ en l'eau qu'Allāh fait descendre du ciel par laquelle Il fait revivre la terre après sa mort et y répand des bêtes de toute espèce, _ dans l'envol des vents et des nuages soumis, entre le ciel et la terre, [en tout cela] sont certes des signes pour un peuple qui raisonne (*āyātīn li-qawmin yaʿqilūna*)."

Pour les *āya* constituées par la révélation coranique : 2, 252 :

"Voici les *āya* d'Allāh. Nous te les communiquons [Prophète !] avec la Vérité. En vérité tu es certes parmi les envoyés.

mettre en valeur l'aspect concret initial. Mais, outre cet aspect concret, une indication est une orientation donnée qui invite celui à qui elle s'adresse à parvenir à ce qui est indiqué. C'est donc une exigence quand l'indication vient d'Allāh : le serviteur est tenu pour obligé de suivre le chemin indiqué et de passer de l'oeuvre au Créateur. La notion de "preuve" comporte aussi ce caractère contraignant qui ne se trouve pas dans la notion de signe⁴⁸⁹.

C'est ainsi que l'usage du *ʿaql* dans le décryptage des signes va toujours de pair avec la saisie des repères qui doivent orienter l'action. La saisie de ces repères lors du déchiffrement est donc comme un premier devoir, une première exigence.

C'est en ce sens qu'il faut considérer l'originalité de la réflexion éthique d'al-Muḥāsibī. Elle ne porte pas d'abord sur les actes bons ou mauvais, mais sur la pratique de l'*istidlāl*, superficielle ou profonde. La pratique du bien suppose, en effet, l'appréhension de ce qui est bien. C'est cette appréhension qui est l'essentiel de la rectitude (*ruṣd*).

Cette notion est centrale pour saisir le lieu de la responsabilité chez al-Muḥāsibī, puisque *bayān* et *ʿaql* sont donnés et que l'exercice personnel du *ʿaql* consistera uniquement dans la façon dont le *ʿaql* s'appliquera au *bayān* dans l'*istidlāl*. Cependant, ce n'est pas une notion nouvelle à son époque. Massignon, en un "tableau des notions discutées", présente le *ʿaql* chez les muʿtazilites comme "un guide intérieur unique (*dalīl* ; selon Wāṣil), [...] essence spirituelle de l'homme se construisant ainsi elle-même : *lubb*, *ṣafwat-ar-rūḥ*"⁴⁹⁰. Par ailleurs, aš-Šāfiʿī emploie ce terme de *dalīl* pour signifier "preuve", "indication".

⁴⁸⁸ *wa ʿaqala ʿani llāhi āyāti-hi fi tadbiri-hi wa ḥikmati-hi fi-ātāri ṣanʿati-hi wa dalāʾili ḥusni taqdīri-hi [...] fa-stadalla bi-dālika anna-hu l-ilāhu al-ʿazīmu llaḏī lā ilāha ḡayru-hu. Kitāb al-ʿaql* p. 225^{9 sv}.

⁴⁸⁹ Cf. *Kitāb al-ʿaql* p. 217^{15 sv}.

⁴⁹⁰ Massignon, *Passion*, p. 543-544.

Cependant, cette notion n'est pas seulement théorique chez al-Muḥāsibī ; elle est le lieu où l'homme peut, grâce à une application de l'esprit, s'engager sur le chemin de la conversion.

Dans certains passages du *Kitāb al-ʿaql*, l'intelligence et la conversion sont tellement liés qu'elles semblent être, au même degré, une action du ʿaql :

"Il saisit par le ʿaql d'Allāh [ce qu'Il dit], et on appelle cela un acte d'intelligence de sa part, puisque c'est par l'intelligence qu'il recherche cela, par elle qu'il comprend cela, par elle qu'il s'y attache, et par elle encore qu'il évite ce qui l'écarte de cela. Celui-là est celui qui saisit son Seigneur par le ʿaql"⁴⁹¹.

La particule instrumentale *bi* revient quatre fois, avec insistance. C'est donc le ʿaql qui est l'instrument, non seulement de la compréhension, ce qui après tout est son rôle, mais aussi de la recherche, de l'attachement à ce qui est compris, et de l'abstention de ce qui est incompatible avec cela. La conversion qui consiste à éviter ce qui écarte d'Allāh est nommément un acte du ʿaql, au même titre que la compréhension. L'intelligence du *bayān* entraîne ainsi comme de soi, dans un même mouvement, l'effort de conversion. C'est d'abord la compréhension du *bayān* qui est requise et exigée chez al-Muḥāsibī, et le reste semble couler de source.

C'est pourquoi, al-Muḥāsibī invite à la remise en mémoire (*dīkr*) et à la réflexion :

"Ne sais-tu pas que laisser le coeur libre pour le *dīkr*, la remise en mémoire (*taḍakkur*), la remémoration (*taḍkār*) [...], cela est plus sûr pour la religion et plus facile pour le rendement des comptes"⁴⁹² ?

⁴⁹¹ *kāna ʿani llāhi ʿāqilan, wa-summiya ḍālika min-hu ʿaqlan, id kāna bi-l-ʿaqli ṭalaba ḍālika, wa-bi-l-ʿaqli fahima ḍālika, wa-bi-l-ʿaqli lazima ḍālika, wa-bi-l-ʿaqli ḡānaba mā yuzilu-hu ʿan ḍālika fa-ḥādā llaḍi ʿaqala ʿan rabbi-hi. Kitāb al-ʿaql p. 211⁷⁻¹⁰.*

⁴⁹² *a-mā taʿlamu anna tarka l-iṣṭigali bi-l-mālī wa farāḡa l-qalbi li-d-dīkri wa-t-taḍakkuri wa-t-taḍkāri [...] aslamu li d-dīni wa aysaru li-l-ḥisābi. Waṣāyā p. 90^{11 sv}.*

En jouant sur la racine *l-d-k-r-l*, al-Muḥāsibī invite par trois termes différents *dīkr*, *tadakkur* (qui indique la fréquence et la reprise sur soi), *tadkār* (qui indique l'intensité), à se remettre en mémoire le message d'Allāh et à y réfléchir.

Les normes qui indiquent le bien sont claires, car elles sont décrites à travers un *bayān*. Ces normes étant claires (puisque même si le *bayān* est inégal, l'effort d'interprétation (*iğtihād*) éclairera ce qui est obscur), pourquoi le serviteur ne cherche-t-il pas à s'y conformer et ne parvient-il qu'avec grande difficulté à discerner ce qu'il doit faire ? La raison en est que ces normes claires sont rendues confuses par les ruses de l'âme et du démon, comme cela a été analysé dans le chapitre sur la *nafs*. Aussi, le premier pas qu'al-Muḥāsibī fait faire à son *murīd* est de lui apprendre, grâce au bon usage du *ʿaql*, à discerner où est le bien en déjouant les pièges tendus. Ce préalable étant acquis, il semble presque que le reste suit de lui-même. C'est pourquoi, la responsabilité du serviteur porte avant tout sur l'acuité de son regard et sur la pénétration de son esprit, comme si, de cette manière, il pouvait rendre au *bayān* la clarté qui lui revient. Tel est l'apport spécifique d'al-Muḥāsibī dans sa réflexion. Il est permis de soupçonner ici le *dāʿī* (celui qui fait de la "propagande" pour sa foi) d'une certaine mauvaise foi, car il feint d'oublier que le *bayān* demeurera inégal malgré tout, et que l'effort personnel, si perspicace soit-il, ne suffira pas à résoudre des obscurités sur lesquelles l'homme n'a pas de prise.

De la sorte en tout cas, Il est impossible d'envisager le *ʿaql* comme une fonction séparée de l'ensemble de l'agir. Certes, le refus de "saisir" est ce sur quoi porte d'abord la responsabilité et l'épreuve, mais cela est lié à un agir que conditionnent les sentiments (*kibr*, orgueil), les actes corporels (l'imitation servile, *taqlīd*), et l'examen approfondi (*tadabbur*). D'autre part, en ses effets, le *ʿaql* entraîne, comme de soi, l'obéissance à Allāh et

constitue donc la pierre de touche, le lieu crucial de la conversion, plus que les actes eux-mêmes⁴⁹³.

Le contraire de l'examen approfondi, c'est l'inadvertance (*gafla*) qui est à la fois un manque d'attention et un manque d'acuité dans le regard. Elle laisse le serviteur sans défense face aux ruses de l'âme et de l'Ennemi, ce qui est lourd de conséquences.

Dans un passage du *Kitāb al-ʿaql*, la création, considérée comme un "oeil" qui permet de découvrir le Créateur, vivifie le *dīkr* et empêche l'inadvertance⁴⁹⁴. Al-Muḥāsibī constate comment le Coran condamne l'inadvertance (*gafla*)⁴⁹⁵. Son apport propre est d'indiquer au disciple comment lutter contre cette inadvertance, par la pratique du *dīkr*, du *tadabbur* et du *tawḥīd*.

Ainsi, le *ʿaql* permet de saisir les signes et de comprendre le *bayān*. Son rôle ne s'arrête pas là, puisque c'est avant tout une faculté de

⁴⁹³ voir *Wasāyā* p. 129

⁴⁹⁴ Comme si toutes les choses étaient un oeil (*ʿayn*) à travers lequel il considérerait, exaltait, magnifiait ce qu'il voyait et entendait de son Maître et Seigneur ; ainsi demeure la mention de son Seigneur (*dāmat dīkru-hu*), et cesse son inadvertance loin d'Allāh, (*wa-zālat ʿan Allāh gaflatu-hu*). *Kitāb al-ʿaql* p. 225¹⁵⁻¹⁷.

⁴⁹⁵ Dans le Coran, comme chez al-Muḥāsibī, la *gafla* est le contraire du *dīkr*. Elle éloigne de la pensée du jugement, pourtant imminent : *iqtaraba li-n-nāsi ḥisābu-hum, wa-hum fī gaflatin muʿriḍūna*, "Pour les hommes s'approche le règlement de compte, alors que dans l'inadvertance ils s'en détournent" (21, 1).

Aussi vient un moment où la perception claire doit nécessairement succéder à l'inadvertance : *la-qad kunta fī gaflatin min hāḍā fa-kaṣafnā ʿan-ka ḡiṭāʾa-ka fa-baṣaru-ka l-yawma ḥadīdun*, "Certes, tu étais dans l'inadvertance de cela ; Nous t'avons ôté ton voile, et aujourd'hui, ta vue est aigüe" (50, 22).

C'est qu'en effet, Allāh n'est pas insoucieux de ce que font les créatures, et le leur rappellera : *mā llāhu bi-ḡāfilin ʿam-mā taʿmalūna*, "Allāh n'est pas inattentif à ce que vous faites" (2, 74).

Aussi, l'inadvertance mène-t-elle à la perdition : "Ceux qui sont inattentifs à nos *āya* (*ʿan āyāti-nā ḡāfilūna*), leur retraite est le feu." (10, 7)

discernement entre l'utile et le nuisible, antinomie qui revient sans cesse, et que, par conséquent, son champ d'action est l'expérience concrète de la vie du serviteur. Ainsi, le *ʿaql* agit dans un va-et-vient entre la saisie du *bayān* et le discernement dans l'action.

Tout serait dit si le décryptage des signes pouvait se faire de façon univoque. Malheureusement, ce décryptage est tributaire à la fois des obscurités du *bayān* et des limites de l'effort humain. Il ne peut aboutir à une solution univoque. C'est ce qu'al-Muḥāsibī omet de mentionner.

1.3 De la saisie du *bayān* au discernement dans l'action :

"Celui qui souhaite regarder ce qu'il est (*man aḥabba an yanẓura mā huwa*), qu'il s'expose lui-même au Coran (*fa-l-yaʿriḍ nafsahu ʿalā al-Qurʾān*)"⁴⁹⁶.

Ce *ḥabar* d'al-Ḥasan, cité par al-Muḥāsibī, exprime en un raccourci saisissant le va-et-vient du *ʿaql* dans son effort de discernement : la connaissance du message révélé permet la connaissance de soi et rend plus sûrs les choix du serviteur ; cette idée était déjà présente dans le *K. al-ḡirra*. Un tel impact de la science du *bayān* sur la connaissance de soi-même ne va pas de soi car, comme le dit al-Muḥāsibī citant un *ḥadīth* sur l'hypocrisie ostentatoire, celle-ci est "plus cachée que la progression d'une fourmi sur le rocher, et mon *ʿaql* ne parvient pas à suivre la progression d'une fourmi, qu'en est-il alors de ce qui est plus caché que cela ?"⁴⁹⁷.

⁴⁹⁶ *Fahm aṣ-ṣalāt* p. 369⁸

⁴⁹⁷ *ar-riyāʾ aḥfā min dabibi n-namli ʿalā aṣ-ṣafāti, wa-ʿaqli yuqaṣṣiru ʿan dabibi an-namli, fa-kayfa mā huwa aḥfā min-hu ?*

Waṣāyā p. 195¹⁰. Ce passage est la citation et le commentaire d'un *ḥadīth* transmis par Abū Mūsā al-Aṣʿarī, où c'est le *ṣirk* (associationisme) qui est plus caché que la progression d'une fourmi. Ici, al-Muḥāsibī modifie le texte du *ḥadīth*, en remplaçant *ṣirk* par *riyāʾ*, et en considérant que l'ostentation (*riyāʾ*) est un associationisme caché (*ṣirk ḥafī*). Voici un passage de ce *ḥadīth* mentionné par Ibn Ḥanbal dans le *Musnad* (n°123/19553).

Un rapprochement implicite est fait ici entre l'associationisme (*širk*), qui est en réalité ce que décrit le *ḥadīṭ* cité, et l'ostentation. Assimiler l'hypocrisie de l'ostentation à un associationisme, le péché le plus grave de l'Islam, c'est souligner une fois de plus l'importance des orientations intérieures et pourtant très subtiles et cachées aux regards, et démontrer que la conversion et le discernement doivent aller jusque-là.

Cette "exposition de soi au Coran" revient au *ʿaql*. Dans le *tartīl* (récitation psalmodiée) qui en est le cadre dans *Fahm as-ṣalāt*, surgit à l'esprit du récitant "un sens auquel le *ʿaql* prête attention, ou une science qui lui sert, ou une clairvoyance dans sa religion"⁴⁹⁸. Et, de fait, la *muḥāsaba* n'est rien d'autre qu'une forme de "vigilance" du *ʿaql* lorsqu'al-Muḥāsibi la décrit comme "la vigilance de l'intellect pour garder les âmes de leurs trahison"⁴⁹⁹.

En s'exposant à la lumière du Coran, le serviteur voit ce qui dans ses impulsions peut plaire ou déplaire à Allāh, et il en tire des conséquences

ḥaṭaba-nā rasūlu llāhi dāta yawmin fa-qāla : "ayyu-hā n-nāsu, ittaqū ḥādā š-širka fa-inna-hu aḥfā min dabibi n-namli", fa-qāla la-hu man šā'a llāhu an yaqūla : "wa-kayfa nattaqī-hi wa-huwa aḥfā min dabibi n-namli, yā rasūla llāhi ?" qāla : "qūlū : 'Allāhumma, innā na'ūdū bi-ka min an nušrika bi-ka šay'an na'lamu-hu, wa-nastaḡfiru-ka li-mā lā na'lamu' "

"Le Prophète d'Allāh s'est adressé à nous un jour et nous a dit : 'Ô vous, gardez-vous avec crainte de cet associationisme-là, car il est plus caché que la progression d'une fourmi'. Alors lui répondit celui qu'Allāh voulut qu'il dise : 'Comment pouvons-nous nous en garder avec crainte alors qu'il est plus caché que la progression d'une fourmi, Prophète d'Allāh ?' Il répondit : 'Dites : 'Mon Dieu, nous Te demandons de nous préserver de T'associer quelque chose sciemment, et nous Te demandons de nous pardonner pour ce que nous [T'associons] sans le savoir' "

Abū Mūsā l-Aṣ'ari (m. vers 42/662) est un rapporteur de *ḥadīṭ*, Compagnon du Prophète, gouverneur de Koufa puis de Baṣra et un des arbitres de Ṣiffin où il représentait 'Alī.

⁴⁹⁸ *immā ma'nan yatanabbahu la-hu ʿaqlu-hu, aw ʿilmun yufidu-hu, aw baṣīratun fī dīni-hi. Fahm as-ṣalāt*, p. 369^{10 sv}.

⁴⁹⁹ *qiyāmu l-ʿaqli ʿalā ḥirāsati n-nufūsi min ḥiyānati-hā. al-Qaṣd wa-r-ruḡūf ilā llāh*, p. 229².

pratiques ; ce faisant, la science du *bayān* aboutit au discernement dans l'action.

C'est surtout du discernement des esprits dont il s'agit dans la *Rfāya*. On peut évoquer d'autres formes de discernement, comme celui, primordial, entre l'utile et le nuisible, puis entre le licite et l'illicite, entre "ce qu'Allāh aime et ce qu'Il déteste". Dans le discernement dont il s'agit ici, il faut reconnaître l'origine, qui peut être triple (Dieu, la *nafs*, l' "ennemi") des pensées (*ḥaṭarāt*) qui surgissent, et qui sont autant d'incitations, bonnes ou mauvaises.

"Par le moyen de l'intellect, de la science et de l'affermissement, il voit clairement le nuisible et l'utile dans les sollicitations des coeurs [...]. Il ne discernera entre [les sollicitations] et ne les connaîtra que par la science et l'affermissement au moyen de l'intellect"⁵⁰⁰.

Dans un chapitre de la *Rfāya* intitulé : "De ce par quoi on reconnaît le mauvais désir de l'âme (*bāb bi-ma yuḥrafu sū'u ragḡati n-nafs*⁵⁰¹), l'intellect se remémore ce qu'il sait d'Allāh, et c'est ainsi qu'il peut vaincre la passion de l'âme.

Aussi, le conseil d'al-Muḥāsibī n'est-il pas de multiplier les oeuvres pies, mais bien plutôt de faire grandir le *ʿaql ʿan Allāh*. Il cite un *ḥadīṡ* en ce sens dans les *Wasāyā* : "Il nous est parvenu que l'Envoyé d'Allāh a dit : 'Ô ʿAlī, si les gens acquièrent toutes sortes d'oeuvres pieuses pour se rapprocher grâce à elles de leur Seigneur, toi, acquiers les différentes

⁵⁰⁰ *fa-bi-l-ʿaqli wa-l-ʿilmi wa-t-taṭabbuti yubṣiru ḍ-ḍarara wa-n-naḥa min dawāʿi l-qulūbi [...] lan yumayyiza bayna ḍālika wa-lā yaʿrifa-hu illā bi-l-ʿilmi wa-t-taṭabbuti bi-l-ʿaqli. Rfāya p. 95^{4:7}.*

⁵⁰¹ *Rfāya*, p. 327.

formes de *‘aql* et tu leur seras supérieur en rang, en proximité, et en degré en ce monde et dans la vie dernière’ ”⁵⁰².

La même comparaison est faite au sujet des gens d’ascèse : ceux qui saisissent mieux le *bayān* par le *‘aql* sont, de ce fait, les plus soumis aux commandements d’Allāh et les plus détachés⁵⁰³. La mise en corrélation entre le *‘aql* et le *bayān* est une constante fondamentale qui est la pierre de touche de la vie de foi.

Il en va de même pour le culte (*‘ibāda*). La différence du mérite acquis par la pratique du culte vient de la différence dans l’intelligence (*‘aql*), l’intention (*niyya*) et la volonté (*irāda*). A cause du lien qu’il y a entre la connaissance et la volonté, le *‘aql* fortifie la volonté et conduit à une plus grande soumission à Allāh. Al-Muḥāsibī compare deux personnes. La première ne se préoccupe que des oeuvres ; la seconde se soucie aussi de ce qui est caché (*bāṭin*)⁵⁰⁴.

⁵⁰² *wa balāga-nā anna rasūla llāhi qāla:”yā ‘Alī, idā ktasaba n-nāsu anwā’a l-birri li-yataqarrabū bi-hā ilā rabbi-him fa-ktasib anwā’a Faqli tafuq-hum bi z-zulfati wa-l-qurbati wa-d-darağāti fi d-dunyā wa-l-āḥirati”*. *Wasāyā* p. 129^{7sv}.

ḥadiṯ non recensé dans la Concordance.

⁵⁰³ *tafāwutu z-zāhidina ‘ala qadri ṣiḥḥati l-‘uqūli, wa ṭahārati l-qulūbi fa-afḍalu-hum a‘qalu-hum, wa-a‘qalu-hum afhamu-hum, wa afhamu-hum ‘ani llāhi aḥwafu-hum min Allāhi, [wa- aḥwafu-hum min Allāhi aḥsanu-hum qabūlan ‘ani llāhi, wa aḥsanu-hum qabūlan ‘ani llāhi asra‘u-hum ilā mā da‘ā llāhu ilay-hi, wa-asra‘u-hum ilā mā da‘ā llāhu ilay-hi azhadu-hum fi d-dunyā, wa-azhadu-hum fi d-dunyā argabu-hum fi l-āḥirati]*.

”La différence entre les gens d’ascèse est à la mesure de la validité de leur intellect et de la pureté de leur coeur, les meilleurs d’entre eux sont ceux qui saisissent le mieux par leur *‘aql*, et ceux qui saisissent le mieux sont ceux qui comprennent le mieux d’Allāh (ce qu’Il dit), et ceux qui comprennent le mieux d’Allāh (ce qu’Il dit) sont ceux qui Le craignent le plus [...]” *al-Qaṣd wa-r-ruğū‘ ilā llāh* p. 247^{6sv}.

⁵⁰⁴ *wa-qad yastawī fi-hā r-rağulāni fi l-wara‘i wa-l-‘aqli wa-l-birri, wa-aḥadu-humā arğahu min al-āḥari ‘aqlan wa-aṣaddu ṭaḥarriyan wa-ablağu fi riḍwāni-hi, wahaba llāhu la-nā wa-la-kum ‘ilman nāf‘an wa-‘aqlan rāğīhan*.

La dernière phrase de ce passage traduit le souhait d'al-Muḥāsibī dans tous ses écrits : "Qu'Allāh nous donne ainsi qu'à vous une science utile et un *ʿaql* qui prévaut". La science doit être utile, à tel point que parfois, dans un raccourci saisissant, le *ʿaql* consiste à obéir : "La meilleure façon pour toi de profiter de l'intellect est d'obéir à Allāh dans ce qu'Il t'a imposé et d'éviter ce qu'Il t'a interdit"⁵⁰⁵.

Ce souci d'intelligence de la révélation n'est pas sans lien avec le combat contre la *nafs* analysé précédemment. A l'étape où le *murīd* est encore dans la désobéissance, ou est prêt d'y retourner, la *nafs* se caractérise par son indolence, sa nonchalance et sa paresse. Elle a pour marques une sûreté (*amn*) erronée⁵⁰⁶, l'inadvertance (*ḡafla*) et l'oubli (*nisyān*). Pour briser tant de résistance implicite, le *murīd* doit rehausser l'importance de l'enjeu, la grandeur de Dieu, de Sa récompense et de Son châtiment. Alors, la saisie claire du *bayān* n'est pas un exercice uniquement théorique ou intellectuel, mais elle a déjà pour but de contrecarrer la passivité de la *nafs* et de pratiquer le discernement entre le bien et le mal, qui sont mêlés comme l'ivraie et le bon grain dans le cœur du serviteur :

Peut-être deux hommes sont-ils égaux [dans le culte] en ce qui concerne le scrupule pieux, l'intelligence (de la religion) et les oeuvres pieuses, mais l'un des deux l'emporte sur l'autre par le *ʿaql*, est plus attentif à choisir ce qui convient le mieux et parvient mieux à obtenir la satisfaction d'Allāh. Qu'Allāh nous donne ainsi qu'à vous une science utile et un *ʿaql* qui prévaut". *Wasāyā* p. 204^{9 sv}. Voir aussi *Wasāyā* p. 131¹⁸⁻¹⁹ :

wahaba-nā llāhu wa-ıyyā-kum ʿilman nāfʿan wa-ʿaqlan rāḡiḥan.

Qu'Allāh nous donne ainsi qu'à vous, une science utile et un *ʿaql* qui prévaut.

⁵⁰⁵ *inna afḍala mā tastafidu bi-l-ʿaqli an tuṭʿa llāha fī-mā iftarāḍa ʿalay-ka wa-tataḡannaba mā ḥarrama llāhu ʿalay-ka.* *Wasāyā* p. 130^{12 sv}.

⁵⁰⁶ Voici ce qui est dit à propos du *amn* :

al-ʿaḡaba, kulla l-ʿaḡabi min ʿabdin āminin bi rabbi-hi !

"Quelle grande stupéfaction [au spectacle] d'un serviteur qui [se croit] en sûreté à l'égard de son Maître !" *Muʿātabat an-nafs*, p. 40.

"Par la recherche au moyen de la science lui apparaît distinctement la différence entre ce qu'Allāh déteste et ce qu'Il aime, et par cette distinction avec en surcroît la crainte, il discerne entre ce que déteste son Maître et ce qu'Il aime, et par le discernement avec en surcroît la crainte, il est pieux, fidèle à sa détermination"⁵⁰⁷.

at- taḥlīs : at-tamyīz bayna l-ḡayyidi wa-l-radī'i, wa-l-ḥaqqi wa-l-bāṭili.

"L'épuration (*taḥlīs*) est le discernement entre ce qui est bon et mauvais, entre la vérité et l'erreur."

L'image de l'ivraie mélangée au bon grain vient du livre de la *Rfāya li-huqūq Allāh*⁵⁰⁸.

Al-Muḥāsibī prend à ce sujet l'image de l'ivraie (*ziwān*) qu'il faut retirer du bon grain (*ḥinṭa*) pour que celui-ci en soit pur (*ḥālīs*) ; il en va de même pour l'argent (*fiḍḍa*) dont on démêle (*muyyiza*) les impuretés (*ḥabīl*)⁵⁰⁹. Il y a ici un jeu de mots sur le terme *ḥabīl*, pris au sens concret de mauvaise scorie, mais qui peut avoir également le sens moral de "méchant".

L'*ihlās* est, en principe, le résultat du *taḥlīs*. Ces diverses images aboutissent à une définition de l'*ihlās* comme une intention purifiée de toute scorie :

al-ihlās : an yakūna l-ḥaqqu wa-l-ḡayyidu ḥālisan ṣāfiyan min kulli mā yuṣbiḥu-hu.

⁵⁰⁷ *bi-t-tafaqqudi bi-l-ʿilmi yatabayyanu la-hu mā kariha llāhu mim-mā aḥabba, wa-bi-t-tabayyuni maʿa l-ḥawfi yumayyizu mā kariha rabbu-hu mim-mā aḥabba, wa-bi-t-tamyizi maʿa l-ḥawfi yakūnu muttaqīyan mūfiyan bi-ʿazmi-hi.*

Rfāya p. 82^{11 sv}.

⁵⁰⁸ *Rfāya* p. 206^{13sv}.

⁵⁰⁹ *law anna ʿabdan dafaʿa ilay-hi mawlā-hu ḥinṭatan fa-qāla : "ṭayyibu-hā, wa-ḡal-hā ḥālīṣatan min az-ziwāni wa-š-šāʿiri", aw fiḍḍatan fa-qāla la-hu : "alqi-hā fi l-ḥalāši ḥattā takūna fiḍḍatan ḥālīṣatan min al-ḥabāi wa-l-ḡiṣṣi".*

"(Qu'en penses-tu), si un maître envoyait à un serviteur du froment et lui disait : 'ce qui est bon, purifie-le de l'ivraie et de l'orge', ou [s'il lui envoyait] de l'argent et lui disait : 'jette-le dans l'affinage, pour qu'il devienne pur de toute scorie et de tout défaut' ". *Rfāya* p. 206.

"La pureté d'intention : que le vrai et le bon soient purs, décantés de tout ce qui leur ressemble"⁵¹⁰.

La recherche de la science permet de distinguer ce qu'Allāh aime et ce qu'Il déteste, ce qui conduit presque inmanquablement, moyennant la crainte, au choix du bien et à la piété (*taqwā*).

Conclusion du chapitre

Ce chapitre a mis en évidence le rôle primordial que joue le *‘aql* dans l'orientation que prend le serviteur, que ce soit la bonne direction (*hudā*), ou au contraire la rébellion.

La recherche de l'utile se confond avec celle du bien lorsque le serviteur découvre la révélation et la récompense promise, de sorte que le *‘aql* devient l'organe par excellence de l'appréhension du bien. Son rôle, d'ailleurs, ne se limite pas à une simple compréhension intellectuelle, car la perception de ce qui est utile conduit à le rechercher, dans une même impulsion. Ainsi, dans certains passages, le *‘aql* semble être à la fois l'instrument qui découvre le bien et qui oriente vers lui. C'est dire son rôle essentiel dans la conversion.

Après avoir mis en lumière le rôle central du *‘aql* dans la recherche du bien, il faut insister maintenant sur ses limites : suffit-il à lui seul à assurer la conversion du *murīd* et à quelles conditions y participe-t-il efficacement ?

⁵¹⁰ *Riāya* p. 206²⁰.

Chapitre 2 : Les limites du *‘aql*

2.1 Les conditions qui permettent au *‘aql* de remplir sa fonction :

a) Il doit être éclairé

L'intellect est comparé à plusieurs reprises à la vue, tandis que la science est la lumière qui éclaire cette vue. Sans cette lumière, en effet, la vue serait tâtonnante, incertaine et peu fiable :

"Il fait du Livre et de la *sunna* son guide, car s'il ne s'affermirait pas par son intellect et ne fait pas de la science son guide, il ne verra pas clairement ce qui lui est nuisible en le distinguant de ce qui lui est utile"⁵¹¹.

Al-Muḥāsibī, dans la *Rfāya*, présente une sorte de parabole. Qui marche dans la nuit a besoin de la vue et d'une lumière pour assurer ses pas et reconnaître le chemin. Or, "la bonne vue est à l'exemple de l'intellect, et la lampe est à l'exemple de la science"⁵¹².

La science éclaire l'intellect en "parant" la vie dernière :

"Il unit au *‘aql* la science, le Livre et la Sunna pour qu'elles parent à ses yeux la vie dernière et qu'il trouve odieux ce bas-monde. La science est au

⁵¹¹ *fa-yağʿalu l-kitāba wa-s-sunnata dalīla-hu fa-in lam yataʿabbat bi-‘aqli-hi wa-yağʿal il-‘ilma dalīla-hu, lam yubṣir mā yaḍurru-hu mim-mā yanfa‘u-hu.*

Rfāya p. 94^{11 sv.}

⁵¹² *maʿālu l-baṣari ṣ-ṣaḥīḥi ka-maʿāli l-‘aqli, wa-maʿālu s-sirāḡi ka-maʿāli l-‘ilmi.*

Rfāya p. 95¹³⁻¹⁴.

‘*aql* ce que la lampe est à l’œil, ou encore une lumière venant du soleil ou d’autre chose”⁵¹³.

Sans cet éclairage, le ‘*aql* peut être trompé dans la tâche qui lui incombe et servir d’instrument à la *nafs* en lui donnant des arguments et en justifiant ses passions. C’est ce que rapporte ce *ḥabar* de Wahb⁵¹⁴, qui est ensuite commenté :

“Il dit : ‘La *nafs* attend la passion, et la passion attend le ‘*aql* ; si le ‘*aql* la repousse, elle est repoussée, et s’il lui laisse le champ libre, elle passe’.

Cela est vrai car le ‘*aql*, quand il ne voit pas clair par le moyen de la science et ne se préserve pas par la connaissance, incline vers ce à quoi invite la *nafs* de la part de la passion, et c’est le ‘*aql* alors qui emploie des stratagèmes et des cajoleries pour ses convoitises et ses passions. Cependant, s’il se remémore et voit clair au moyen de la science, et s’il se préserve par la connaissance, il reconnaît le dommage qui résulte de ce à quoi invite la passion, il voit clairement à quoi aboutit ce dommage et il le repousse, et ainsi la *nafs* se retient d’utiliser le ‘*aql*”⁵¹⁵.

⁵¹³ *wa-qarana ma‘a l-‘aqli l-‘ilma wa-l-kitāba wa-s-sunnata li-tazīna (la-hu) l-āḥirata wa-yukriha ilay-hi d-dunyā ; wa-l-‘ilmu li-l-‘aqli ka-s-sirāḡi li-l-‘ayni aw nūrin min aš-šamsi wa-ḡayri-hā li-l-‘ayni. Rfāya* p. 189¹⁶.

⁵¹⁴ Il s’agit sans aucun doute de Wahb b. Munabbih comme l’indique la *Rfāya li-ḥuqūq Allāh* p. 421, où cet auteur est explicitement cité. Il appartient à la catégorie des *tābī‘īn* (suivants), qui “suivent” la génération des *ṣaḥāba* (Compagnons du prophète). Né en 646 au Yémen, mort en 733. Il connaissait les récits (*aḥbār*) des “gens du Livre”. Les historiens ont relaté ses récits sur les Fils d’Israël. Parmi ses écrits figure le *Kitāb al-mubtadā’* et une traduction des psaumes de David. Plusieurs historiens l’ont mentionné : parmi eux Ibn Qutayba dans son *Kitāb al-ma‘ārif* et Ibn Ḥaḡar, le grand traditionniste šafī‘ite du 9^{ème} / 15^{ème} siècle dans son *Tahdīb at-tahdīb*.

⁵¹⁵ *ḥabar* de Wahb :

_*qāla* : “an-nafsu tantaziru l-hawā, wa-l-hawā tantaziru l-‘aqla, wa-in zaḡara-hu l-‘aqlu, inzaḡara, wa-in arḡā la-hu marra”.

_*wa-ṣadaqa, li-anna l-‘aqla idā lam yubṣir bi-l-‘ilmi wa-ya‘taṣim bi-l-ma‘rifati ṣabā ilā mā taḡū ilay-hi n-nafsu min qibali hawā-hā, fa-kāna huwa llaḡi yaḡtālu li-l-makā‘idi wa-yatalaṡṡafu li-ṣaḡawāti-hi wa-hawā-hu. fa-idā taḡakkara fa-abṣara bi-l-‘ilmi, wa-sta‘ṣama bi-*

Le *‘aql* emploie des "stratagèmes" et des "cajoleries". Il agit alors comme l'âme et sous son impulsion, dans son domaine propre, qui est de donner des allégations fausses (le terme *iḥtağğa* indique cela : *ḥuğğa*, "argument à charge" contre le serviteur signifie aussi, dans un sens plus coranique, argument fallacieux⁵¹⁶, et donc allégation du *‘aql* trompé par la *nafs*, et qui devient mensonger à son tour). Al-Muḥāsibī décrit cela dans les *Wasāyā* : "Que le démon et ses alliés parmi les hommes ne vous

l-maʿrifati, ʿarafa ɗarara mā yaɗū ilay-hi l-hawā, wa-abṣara ʿāqibata ɗarari-hi, zağara-hu, fa-amsakat in-nafsu ʿan istiʿmāli-hi."

Rfāya p. 250^{18 sv}.

⁵¹⁶ L'expression "*ḥuğğatun dāḥidatun*", citée dans le passage suivant des *Wasāyā*, est coranique, et se trouve en 42, 16 : *wa-llaḏīna yuḥāğğūna fī llāhi min baʿdi mā stuğība la-hu ḥuğğatu-hum dāḥidatun ʿinda rabbi-him*. "Ceux qui argumentent au sujet d'Allāh après qu'on Lui a répondu, ont un argument sans valeur auprès de leur Seigneur", (leur argumentation est "chose de rebut", traduit Ḥamidullah).

Le verbe de schème *fāʿala* : *ḥāğğa* (12 occurrences) indique toujours dans le Coran une dispute mal fondée et perverse contre un juste, Abraham en particulier : 2, 258 évoque "Celui qui disputait, *ḥāğğa*, avec Abraham au sujet de son Seigneur" (peut-être Nemrod, roi de Babylone, dit dans sa note Ḥamidullah). En 3, 65, reproche est fait aux juifs et aux chrétiens de "disputer" : "Pourquoi disputez-vous au sujet d'Abraham", *li-mā tuḥāğğuna fī Ibrāhīma*, (pour vous l'approprier). En 6, 80, enfin, le peuple d'Abraham "disputa avec lui", *ḥāğğa-hu* à cause de sa foi en un Dieu unique. Si le verbe *ḥāğğa* indique toujours une polémique injustifiée et injuste, le terme *ḥuğğa*, lui, n'est pas univoque et signifie aussi bien "argument fallacieux qui ne tient pas", qu' "argument péremptoire" qui tranche la question par sa justesse, comme en 6, 149 : *wa-li-llāhi l-ḥuğğatu l-bāligatu*, "A Allāh, donc, l'argument péremptoire". On peut enfin noter que l'orientation nouvelle donnée à la prière en 2, 150 a pour but d'éviter de donner aux gens hostiles des arguments (faux) contre les croyants : *fa-wallū wuğūha-kum ṣaṭra-hu li-a-llā yakūna li-n-nāsi ʿalay-kum ḥuğğatun*, "Tournez votre face dans sa direction (la Mosquée sacrée) afin que les gens n'aient point d'argument contre vous". Ces références montrent comment l'emploi fait par al-Muḥāsibī de *ḥuğğa* dans son sens d' "argument fallacieux" est dicté par le Coran. (Il n'en va pas de même, cela a été vu, de l'emploi de *ḥuğğa* au sens d' "argument à charge" attaché au serviteur).

illusionnent pas par des arguments qui ne tiennent pas selon Allāh, car ils se jettent ensemble comme une meute de chiens sur ce monde d'ici-bas, puis ils recherchent pour eux-mêmes des excuses et des arguments"⁵¹⁷.

Le *ʿaql* est alors totalement détourné de sa fonction. Son rôle était de rechercher la vérité pour que le serviteur puisse s'y soumettre, or voici qu'il recherche au contraire le mensonge et laisse le serviteur dans l'erreur. C'est qu'alors il ne voit pas clair par le moyen de la science et devient sans discernement. Telle est la fragilité du *ʿaql*, qui n'est, après tout, qu'un instrument malléable s'il n'est pas fortifié par la science⁵¹⁸. Même alors,

⁵¹⁷ *lā yaḡurranna-kum uš-šaytānu wa-awliyā'u-hu min al-insi bi-l-ḡuḡaḡi d-dāḡiḡati ʿinda llāhi fa-inna-hum yatakālabūna ʿalā d-dunyā, ṡumma yaṡlubūna li-anfusi-him l-maʿāḡira wa-l-ḡuḡaḡa... Wasāyā* p. 76^{11 sv}.

Plusieurs passages montrent comment le *ʿaql* peut devenir "auteur de manigances" :

wa-ʿlām anna kulla ʿaqlin lā yaṡhabu-hu ʿalāṡatu aṡyā'a fa-huwa ʿaqlun makkārun : ṡāru ṡ-ṡāʿati ʿalā l-maʿṡiyati, wa-ṡāru l-ʿilmi ʿalā al-ḡaḡli, wa-ṡāru ad-dīni ʿalā d-dunyā.

"Sache que tout *ʿaql* que n'accompagnent pas trois choses est un *ʿaql* auteur de manigances : la préférence donnée à l'obéissance sur la désobéissance, la préférence donnée à la science sur l'ignorance, et la préférence donnée à la religion sur le monde d'ici-bas." *Risālat al-mustarṡidīn* p. 97^{1 sv}.

⁵¹⁸ De nombreux passages expriment cette idée de malléabilité, comme ce texte suggestif de *Āḡāb an-nufūs* :

fa-idā qaharat ṡāḡiba-hā l-ʿabda ʿalā muwāfaḡati hawā-hā, istaʿbadat-hu wa-aḡḡalat-hu wa-aḡallat-hu wa-adḡaṡat-hu wa-aʿabat-hu wa-ṡayyaṡat ʿaqla-hu wa-dannasat ʿirḡa-hu wa-aḡḡaḡat murūʿata-hu wa-fatanat-hu ʿan dīni-hi wa-in kāna ʿāliman labiban ʿāqilan kayyisan faṡinan faṡiḡan ḡakīman faḡiḡan lawwaṡat-hu wa-asḡaṡat-hu wa-faḡaḡat-hu fa-ḡtamala la-hā ḡālika kulla-hu wa-huwa l-aryabu l-labibu l-ʿālimu l-adibu, fa-ṡayyarat-hu baʿda l-ʿilmi ḡāḡilan safiḡan aḡmaḡa ḡafīfan, wa-ḡālika anna-hā saḡat-hu min muwāfaḡati hawā-hā kaʿsan ṡumman ṡirfan fa-stamālat-hu fa-māla bi-ʿilmi-hi wa-ʿaqli-hi wa-faḡmi-hi wa-naḡāḡi ḡikmatī-hi wa-baṡari-hi fa-aḡrā-hu maḡrā hawā naḡsi-hi.

"Si [la *nafs*] vainc celui qui la possède, le serviteur, pour qu'il accepte sa passion, elle le réduit en esclavage, le stupéfait et l'humilie ; elle le jette dans l'ébahissement et le fatigue ; elle étourdit son intelligence, ternit son honneur et use la virilité de son caractère ; elle le séduit et le détourne de sa religion même s'il est savant, sensé, intelligent, fin, sagace,

c'est elle qui le guide, et il se laisse orienter. Cette orientation vers le bien reste d'ailleurs fragile puisque le *‘aql* "suiveur" est accessible à toutes les influences, même contradictoires, qui se présentent. Il suit toujours une influence, quelle qu'elle soit, et c'est pourquoi on peut dire qu'il est malléable.

Au contraire, une fois qu'il est lui-même éclairé et fortifié (puisqu'il y a là un rapport de force), le *‘aql* éclaire la *nafs* :

"Si [la *nafs*] voyait [le châtiment] par la vue de l'intellect et l'oeil de la certitude, et qu'en était soulevée en elle la crainte, elle ne pourrait s'empêcher de se soumettre, de regretter et de se déterminer, et elle se laisserait conduire vers la vérité en raison de ce qu'elle voit et sait, et qui est qu'il lui sera enlevé plus que ce qu'elle obtiendra"⁵¹⁹.

La connaissance conduit alors à la détermination ; dans d'autres passages, le processus est inverse. De toutes façons, les deux vont de pair. Aussi cette détermination de la volonté (*‘azm*) est-elle comme une condition *sine qua non* du bon fonctionnement du *‘aql* et de la conversion effective du serviteur. Cette détermination a des composantes multiples ; la science en est un élément, mais non l'unique ; y contribue également, cela a été vu, une certaine droiture morale.

éloquent, sage, perspicace ; elle l'entache, le fait tomber, le déshonore, et il supporte tout cela pour elle alors qu'il est homme très pondéré, sensé, savant, cultivé ; elle l'a rendu après la science ignorant et sot, bête et superficiel, parce qu'elle lui a versé du breuvage de l'acceptation de sa passion un verre de poison pur. Elle l'a incliné et il a incliné avec sa science, son intelligence, sa compréhension, la pénétration de sa sagesse et de sa vue perspicace, à qui il a fait prendre le cours de la passion de son âme."

Ādāb an-nufūs p. 24.

⁵¹⁹ *fa-idā ra'at-hu (al-‘adāb) bi-baṣari l-‘aqli wa-‘ayni l-yaqīni, wa-hāga min-hā l-ḥawfu, lam tatamālak bi-l-iḡāni wa-n-nadami wa-l-‘azmi, wa-nqādat ilā l-ḥaqqi li-mā ‘āyanat wa-‘alimat anna-hu yuḥādu min-hā aḡtaru mim-mā tanālu. Rī‘āya* p. 334^{12 sv}.

b) Il doit être déterminé

La détermination peut être bonne ou mauvaise, selon son objet, comme elle peut varier en faiblesse ou en force.

Quand la détermination est mauvaise, elle devient de l'obstination (*ʿiṣrār* a ici une connotation négative qui n'est pas dans la langue commune). C'est ce qu'al-Muḥāsibī décrit dans le *Kitāb al-ʿaql* :

"Mais c'est que, certainement, n'est pas appelé 'quelqu'un qui saisit Allāh par le 'aql', quiconque est déterminé à faire ce qui provoque Sa colère, et qui le commet avec obstination, et sans en être contrit"⁵²⁰.

Quand la détermination est bonne, elle vient du 'aql qui a déjà aperçu quelque chose du message d'Allāh et qui est déterminé à s'y conformer. On peut voir, dans le passage suivant, comment le 'aql est déterminé à lutter contre l'ostentation en s'efforçant de considérer louange et blâme comme équivalents, puisqu'aucune de ces deux attitudes des autres à son égard n'ajoute ou n'enlève quoi que ce soit à sa valeur réelle, celle qui sera révélée au jugement :

"Peut-être sa pureté d'intention se fortifie-t-elle et grandit-elle au point que lorsqu'advient une situation où il est l'objet de l'éloge et du blâme, les dispositions de sa nature changent à peine à cause de la détermination puissante du 'aql, et de la lumière de la pureté d'intention qui ont déjà triomphé de sa nature"⁵²¹.

La pureté d'intention (*iḥlās*), par laquelle le serviteur s'attache à n'agir que pour Allāh et Lui seul, va de pair avec une certaine indifférence face au jugement des autres. La détermination de lutter contre l'ostentation est fortifiée par l'*iḥlās* dont le serviteur a déjà fait l'expérience. Cette notion fait

⁵²⁰ *bal li-anna-hu lā yusammā ʿāqilan ʿani llāhi man yaʿzumu ʿalā l-qiyāmi bi-suḥti-hi fa-aqāma ʿalā ḍalika muṣirran gayru tāʾibin. Kitāb al-ʿaql* p. 218^{15 sv}.

⁵²¹ *wa-qad yaqwā wa-yaʿlū fī l-iḥlāsi hattā yaʿtiya ʿalay-hi baʿdu l-ḥālī yuḍammu wa-yuḥmadu fī-hā, fa-lā yakādu an yataḡayyara ṭabʿu-hu li-mā qad qahara ṭ-ṭabʿa min quwwati ʿazmi l-ʿaqli wa-nūri l-iḥlāsi. Rfāya* p. 291^{12 sv}.

comprendre quelle est la détermination qui convient au *murīd* : il lui faut rechercher Allāh seul et renoncer à la recherche de tout ce qui est créé, car c'est à cette condition seulement que sa quête (*ṭalab*) réussira.

La pureté du cœur et la pureté d'intention (*ihlās*), qui lui est liée, sont donc la forme que doit prendre la détermination du serviteur, s'il veut pénétrer ce qui est caché. Sans cette pureté d'intention, la détermination est minée par la dispersion des soucis qui préoccupent⁵²² :

"L'intellect est présent en concentrant son dessein, car l'intellect n'est détourné de la compréhension et de la pensée du 'lieu du retour' que par la dispersion du dessein qui le soucie concernant le monde d'ici-bas, et lorsqu'est concentré le dessein qui le soucie, l'intellect est présent"⁵²³.

Ici, l'intellect est "détourné" de la pensée du "lieu du retour" par la dispersion des préoccupations qui affaiblissent sa détermination et l'empêchent de se concentrer sur un objet précis. Tous ces exemples indiquent la fragilité du *ʿaql*, qui n'est pas toujours en mesure d'accomplir sa fonction, ce qui, d'ailleurs, ne remet pas en cause le caractère primordial de son rôle. Cependant, certaines conditions sont nécessaires à son bon fonctionnement. Mais de toutes façons, même si ces conditions sont remplies, il est frappé d'une certaine faiblesse congénitale à laquelle il n'y a pas de remède, et qui est inhérente à sa nature.

⁵²² Dans le Coran, la détermination (*ʿazm*) va parfois de pair avec la remise confiante à Allāh (*tawakkul*) :

En 3, 159, Allāh parle au prophète :

"Quand tu t'es déterminé, appuie-toi sur Allāh (*fa-idā ʿazamta, fa-tawakkal ʿalā llāhi*), Allāh aime mieux ceux qui s'appuient sur lui."

⁵²³ *ḥudūru l-ʿaqli bi-ḡtimāʿi l-hammi li-anna l-ʿaqla inna-mā yaṣtaḡilu ʿan il-fahmi wa-l-fikri fi l-maʿādi bi-tafrīqi l-hammi fi d-dunyā, fa-idā iḡtamāʿa l-hammu, ḥaḍara l-ʿaqlu.*

Rfāya p. 68¹⁵.

2.2 Les limites du *‘aql* et les causes de sa faiblesse

a) Son attention est fragile

Cela est visible dans les choses les plus simples, et vient en premier lieu de la dispersion déjà évoquée. Il suffit, par exemple, qu'en faisant un calcul, quelqu'un ait ses yeux et ses oreilles attirés par autre chose pour qu'il se trompe et que son calcul soit faux. Si c'est vrai pour un simple calcul arithmétique, cela le sera d'autant plus pour ce qui concerne la considération de l'au-delà.

Si quelqu'un "veut bien réussir un calcul par exemple, il empêche son ouïe et sa vue d'être distraits par quoi que ce soit d'autre ; il empêche son coeur de penser à autre chose que cela, de peur que son calcul ne soit pas réussi si les yeux regardent ou si les oreilles entendent une autre chose vers laquelle incline l'intellect (*mālat ilay-hi al-‘aql*), et voilà que son calcul s'embrouille"⁵²⁴.

Il y a une fragilité plus fondamentale que celle de l'attention. Le *‘aql* est fragile parce que c'est un don reçu qui peut à tout moment être repris :

"Ce qui lui a été donné de *‘aql* est entre les mains d'Allāh, et si Celui-ci voulait le modifier et le faire disparaître par quelque malheur, comme il L'a vu le faire avec celui qui est semblable ou supérieur à lui, Il le ferait, et il n'est pas à l'abri qu'Allāh ne le dépouille de son *‘aql*"⁵²⁵.

⁵²⁴ *ḥisābun yurīdu an yuḥkima-hu, mana‘a sam‘a-hu wa-baṣara-hu an yaṣṭagila (sic) bi-ṣay’in gayri dālīka, wa-mana‘a qalba-hu an yanzura fī gayri dālīka, karāhiyata an lā yuḥkima ḥisāba-hu in iṣṭagala qalbu-hu bi-l-fikri fī gayri-hi, aw naẓarat il-‘aynāni aw istama‘at il-uḍḍunāni ilā ṣay’in gayri dālīka, māla ilay-hi l-‘aqlu wa-iḥṭalaṭa ‘alay-hi ḥisābu-hu. Rfāya p. 70^{13 sv}.*

⁵²⁵ *law ṣā’a an yuḡayyira-hu wa-yuzila-hu bi-ba‘ḍi l-āfāti, kamā ra’ā fī lā dālīka bi-man huwa miṭlu-hu wa-man huwa fawqa-hu la-fa‘ala, fa-lā ya’manu min an yasluba-hu llāhu ‘aqla-hu. Rfāya li-huqūq Allāh p. 361^{10sv}.*

Ainsi, le serviteur peut être privé de façon totalement abrupte d'une faculté reçue qui est pourtant constitutive de sa nature. Telle est la condition du serviteur "qu'un autre manipule".

b) Il n'a qu'un rôle instrumental et on ne peut se fier à lui

Al-Muḥāsibī invite souvent le *murīd* à s'appuyer avec confiance sur Allāh (*tawakkul*), et non sur l'intellect, cela a été vu. Ce n'est d'ailleurs que dans une certaine mesure que lui-même fonde sa propre réflexion sur le *ʿaql*, car les sources révélées sont sa première référence.

Le bon usage de la réflexion demande que l'on fasse d'abord confiance à Allāh et non à son intellect.

"Le chemin de la pensée, c'est concentrer le dessein qui soucie en faisant appel à l'intellect, et en s'appuyant avec confiance sur le Maître, non sur l'intellect"⁵²⁶. Le *ʿaql* a donc bien un rôle d'instrument, et on fait appel à lui sans s'y confier. D'ailleurs, sa malléabilité met en relief le fait que ce n'est qu'un instrument. On ne le voit agir que sous une emprise et pour servir un dessein particulier, celui de la *nafs* ou celui de la science. Il suit

⁵²⁶ *ṭarīqu l-fikrati : iğtimāʿu l-hammi maʿa l-muṭālabati bi-l-ʿaqli wa-t-tawakkuli ʿalā r-rabbi, lā ʿalā l-ʿaqli. Rfāya* p. 68¹¹

La même idée revient dans *Fahm al-Qurʾān* p. 324, cité plus haut : c'est le *tawakkul* qui permet de saisir Allāh par le *ʿaql*.

une influence et s'y soumet, quelle qu'elle soit, parce qu'il ne peut agir sans être mû par autre chose que lui-même, tout comme un instrument.

"Lorsqu'est concentré le dessein qui le soucie, puis qu'il réfléchit en s'appuyant avec confiance sur le Miséricordieux, non sur l'intellect, la pensée lui est ouverte par don d'Allāh"⁵²⁷.

Ce passage de la *Rfāya* fait écho, mais un peu différemment, à celui du *Kitāb al-ʿaql*, où il semblait que le ʿaql était en quelque sorte à l'origine et au terme de la conversion⁵²⁸. Il n'y a aucune allusion, dans le *Kitāb al-ʿaql*, à une quelconque fragilité de cette faculté innée, car si certains, doués de ʿaql, n'ont pas saisi, c'est du ressort de leur responsabilité, et cela n'engage en rien la fragilité de l'instrument. Il a été mal utilisé, c'est tout ce qu'il est possible de dire. Il n'en va pas de même dans beaucoup d'autres ouvrages d'al-Muḥāsibī, et surtout dans ses oeuvres les plus élaborées que sont la *Rfāya* ou les *Waṣāyā*. Y a-t-il une progression dans la pensée de l'auteur, ou, selon le thème traité, l'accent y varie-t-il d'intensité ? Si la chronologie des oeuvres de l'auteur n'a pas encore été traitée dans cette étude, c'est que cette question est restée en grande partie sans réponse, d'une part, et que, de l'autre, elle n'apparaissait pas indispensable pour le sujet abordé tant que des variations d'une oeuvre à l'autre n'avaient pas soulevé cette question. Josef Van Ess, un des meilleurs spécialistes contemporains d'al-Muḥāsibī et de son époque, n'a pas de réponse à ce sujet.

Cependant, il a dit ce qui pouvait en être dit jusqu'à présent⁵²⁹. Anṭākī⁵³⁰ a transmis les premiers manuscrits de *Ādāb an-nufūs*, et du *K. al-*

⁵²⁷ *fa-ida ʿatama ʿa hammu-hu ʾumma tafakkara bi-t-tawakkuli ʿalā r-raḥmāni lā ʿalā l-ʿaqli, futiḥat la-hu l-fikratu bi-minnati llāhi. Rfāya* p. 70¹⁶.

⁵²⁸ *Kitāb al-ʿaql* p. 211, cité *supra* dans le chapitre sur le déchiffrement des signes.

⁵²⁹ Van Ess, Josef, *op. cit.* p. 19 sv.

⁵³⁰ Aḥmad b. ʿĀsim Anṭākī (m. vers 220/835), est originaire de Kūfa puis s'établit à Antioche. Ad-Dārānī, son ami, lui-même établi à Damas, l'appelait "l'espion des coeurs"

halwa. J. Van Ess en conclut que ces ouvrages sont précoces, pour deux raisons : d'abord, le *K. al-halwa* est écrit juste après la "conversion" d'al-Muḥāsibī, qu'il relate ; ensuite, parce qu'Anṭākī disparaît quand apparaît, un peu plus tard, le cercle des disciples d'al-Muḥāsibī. Ce sont alors eux, et non Anṭākī, qui transmettent les oeuvres. Le fait qu'il s'agisse souvent d'un dialogue entre anonymes, ou que l'un des deux interlocuteurs soit al-Muḥāsibī lui-même (Abū ʿAbd Allāh dans la *Rfāya*, et dans *Aʿmāl al-qulūb wa-l-ḡawāriḥ*), ne facilite guère la recherche. Abū Ġaʿfar (Muḥammad b. Mūsā) est celui qui répond aux questions du *sā'il* (qui interroge) dans *al-Qaṣd wa-r-ruḡūʿ ilā llāh*⁵³¹. Le *sā'il* est souvent le *rāwī* (qui rapporte l'entretien). Malheureusement, il y a peu d'informations sur ce Abū Ġaʿfar. Les principaux disciples qui, après Anṭākī, ont transmis les textes, sont al-Ġunayd et ʿAbbās b. Masrūq. Puis viennent les *ruwāt*, Aḥmad b. ʿAbd Allāh, Abū Bakr al-Baġdādī⁵³², Ġaʿfar al-Ḥuldī (nommé al-Ḥawwāṣ) dont viennent, comme dernier *isnād* la *Rfāya*⁵³³, *az-Zuhd*, *at-Tawāḥḥum*.

Un autre élément important est la mention dans le texte de personnages historiques dont les dates sont connues. Cela permet de situer *Fahm al-Qurʾān*. Dans son introduction au *K. at-Tawāḥḥum*, André Roman indique que ʿAbd Allāh Ibn Ṭāḥir était gouverneur du Ḥurasān lors de la

(*ḡasūs al-qulūb*) pour sa "pénétrante analyse des consciences". Abū Nuʿaym a transmis dans son *Ḥilyat al-awliyāʾ* plusieurs extraits de ses oeuvres. Massignon a restitué à Anṭākī deux opuscules, *Dawāʾ dāʾ al-qulūb* (qui avait été attribué à al-Muḥāsibī en 1856 par Sprenger), et *Kitāb aṣ-ṣubuhāt*. Dans le premier, Anṭākī insiste sur le recueillement et la connaissance de soi et, dit Massignon, "la critique interne de la *Dawāʾ* [...] atteste un état doctrinal nettement embryonnaire, comparé à la *Rfāya* d'al-Muḥāsibī". Dans le second, il fait "l'étude d'une série de cas de conscience". Cf. *Essai*, p. 201-206.

⁵³¹ p. 222.

⁵³² sans aucun doute Abū Bakr Aḥmad al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (392/1002-463/1072), l'historien aṣʿarite auteur de *Taʾrīḥ Baġdād*.

⁵³³ *Rfāya* p. 27.

rédaction du *Kitāb fahm al-Qur'ān*, comme l'édition de Ḥusayn al-Quwwatli le mentionne expressément, et que ce livre a donc pu être écrit au plus tôt en 214/829 et au plus tard en 230/844⁵³⁴. Ce ne serait donc pas une oeuvre de jeunesse comme le pensait ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd. Par ailleurs, la rédaction des *Makāsib* date d'après les conflits pour le trône entre Amīn et Ma'mūn (qui ont duré entre 809 et 813, début du califat de Ma'mūn), et non après la mort de Ma'mūn (833) comme l'a dit Massignon. Le terminus *a quo* serait donc 813.

Quant à la *Rfāya*, elle est écrite après la révolte de Bābak en Azerbaïdjan et la répression qui a suivi, menée par le général d'al-Muʿtaṣim, Afšin (837)⁵³⁵. C'est une oeuvre de maturité. (La mort de Bābak est évoquée dans le *K. ar-riyā'*, *Rfāya* p. 229 dans l'édition de Aḥmad ʿAṭā ; p. 133 dans l'édition de M. Smith). *An-Naṣā'ih* est peut-être écrit peu après le *K. al-Ḥalwa* à cause des passages autobiographiques, mais pas après la *Rfāya*. Al-Muḥāsibī écrit peu à la fin à cause de la réaction ḥanbalite. A part ces quelques données, J. Van Ess dit expressément qu'il est impossible de constituer une chronologie exacte de ces oeuvres⁵³⁶. Il considère que la distinction en trois étapes à laquelle procède ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd relève de la fiction.

Si cette chronologie n'a pu être établie, et elle aurait été le préalable indispensable à l'étude d'une éventuelle progression de la pensée, du moins peut-on constater des accents différents d'une oeuvre à l'autre, sans que cela atteigne la contradiction. Si al-Muḥāsibī passait sous silence les

⁵³⁴ Roman, André, *op. cit.* p. 13.

⁵³⁵ *Bābak*, de l'iranien Pāpak. Originaire d'Azerbaïdjan. Il dirige la secte iranienne Ḥurramiyya, fondée par Mazdak à la fin du V^{ème} siècle, et renforcée par l'assassinat d'Abū Muslim (755), lequel avait porté au pouvoir la dynastie Abbasside. En 835, le calife al-Muʿtaṣim confie au général al-Afšin la lutte contre Bābak dont il vient à bout en 837. Ce dernier est mis à mort à Samarra.

⁵³⁶ Van Ess, Josef, *op. cit.* p. 21.

fragilités du *‘aql* dans le *K. al-‘aql*, cela ne voulait pas dire *de facto* qu’il n’y en avait pas. Et si, dans la *Rfāya*, l’accent est mis sur certaines faiblesses, le *‘aql* n’en reste pas moins un élément-clé et *sine qua non* de la conversion, en particulier pour saisir le *bayān*. Si l’on suppose avec J. Van Ess que le *K. al-‘aql* a été écrit dans une controverse (*ḡadal*) contre les mu‘tazilites, on comprend mieux pourquoi al-Muḥāsibī, qui sait se battre sur le terrain de l’adversaire comme il le montre dans *Fahm al-Qur’ān*, monte ainsi le *‘aql* en épingles tout en insistant sur la révélation, alors qu’ailleurs, il le mentionne avec beaucoup plus de circonspection. Or, si son insistance est vraiment due aux circonstances de la polémique, elle ne peut être présentée comme constitutive de sa pensée.

S’il ne faut pas s’appuyer avec une totale confiance sur l’intellect pour penser, c’est que, dans l’exercice même de la pensée, il y a un don d’Allāh. Ne pas être ouvert à ce don, c’est manquer son calcul, et risquer de se tromper. La faculté du *‘aql* ne suffit donc pas pour bien penser. A travers toutes ses facultés, et le *‘aql* en particulier, le serviteur demeure dans son statut de créature maintenue en vie et dans la bonne direction (*hudā*) par un bienfait du Créateur. Aussi, y a-t-il grand danger à se fier en son intellect seul pour régler la conduite.

”S’il concentre son dessein et s’appuie sur la raison à cause de la sagacité qu’il lui connaît, peut-être l’Ennemi va-t-il lui suggérer : ’ton *‘aql* se fermait à toi à cause de tes occupations. Si ton dessein est présent, la réflexion s’ouvrira à toi’. Alors, il fait confiance à sa raison et oublie son Maître. Je crains fort, dans ces conditions, que ne s’ouvre pas à lui le bien qu’il veut”⁵³⁷.

Rendre le ”dessein” présent, ici, c’est se concentrer sur un seul objet en excluant ce qui y est étranger. Cette concentration, contraire de la

⁵³⁷ *idā ḡtama‘a hammu-hu wa-ttakala ‘alā ‘aqli-hi li-mā ya‘rifu min fiṭnati-hi, wa-qad yuwaswisu ilay-hi l-‘aduwwu anna l-fikrata inna-mā kānat tastagliqu ‘an-ka bi-istigāli-ka fa-ammā idā ḥaḍara hammu-ka, fa-inna-hu sa tuftaḥu la-ka l-fikratu, fa-yattakilu ‘alā ‘aqli-*

dispersion (*tafriq*) est, cela a été vu, indispensable à la réussite d'un simple calcul arithmétique, et, *a fortiori*, à celle des actes du *‘aql* qui seraient plus complexes. La méthode est bonne, mais al-Muḥāsibī, comme il le dit lui-même, craint pour le résultat. C'est qu'il y manque l'abandon à Dieu, dans une confiance excessive en la raison. Ce passage est intéressant parce qu'il montre comment une méthode, si bonne soit-elle, peut échouer sans l'humilité qui remet le serviteur dans sa condition. Si le *‘aql* est clos sur lui-même, et même à supposer que sa méthode de réflexion soit bonne, il est faussé. Ainsi, il reste un instrument dans la main de plus grand que lui, et cette prise de conscience est finalement la condition *sine qua non* de son bon fonctionnement.

Une des tentations qui guettent celui qui renonce au *tawakkul* dans l'exercice du *‘aql* est l'infatuation (*‘uḡb*). Cela se produit lorsque le serviteur oublie le bienfait reçu d'Allāh dans l'exercice même du *‘aql* : c'est une "tromperie" (*ḥudfa*) : "L'ennemi et l'âme ont des tromperies qui lui montrent qu'il n'a obtenu l'accomplissement de ce à quoi il s'est déterminé que par son intellect et sa force [...] et il oublie de s'appuyer avec confiance sur son Maître"⁵³⁸.

Ce martèlement souligne l'importance qu'al-Muḥāsibī attache à l'humilité dans l'usage du *‘aql*. Pour garantir le bon usage du *‘aql*, le serviteur doit bien saisir les limites de son intellect ; cette conscience même est le propre du *‘āqil* : "Si c'est un serviteur doué d'intelligence, il revient

hi wa-yansā rabba-hu, fa-aḥāfu an lā yuftaḥa la-hu mā yurīdu min al-ḥayri.
Rfāya p. 70¹⁷⁻¹⁸.

⁵³⁸ *li-l-‘aduwwi wa-li-n-nafsi ḥudā‘un yuriyāni-hi anna-hu inna-mā yanālu l-qiyāma bi-mā*
‘azama ‘alay-hi bi-‘aqli-hi wa-quwwati-hi [...] wa-yansā t-tawakkula ‘alā rabbi-hi.
Rfāya p. 77^{11 sv}.

alors à sa propre faiblesse et à la remémoration de la force de son maître"⁵³⁹.

Il est donc très important pour le serviteur d'avoir conscience des limites du *‘aql*. Si ce n'est pas le cas, le *‘aql* risque de connaître deux déviations qui proviennent de sa surévaluation : l'infatuation de l'intellect (*‘uğb bi-l-‘aql*), et l'amour de la polémique (*mirā*).

2.3 Les déviations possibles du *‘aql*

a) L'infatuation de l'intellect (*al-‘uğb bi-l-‘aql*).

Voici la traduction d'un passage de la *Riāya*, qui est, à travers un dialogue, la peinture acerbe d'un caractère "infatué en son intellect" :

"Je demandai : ' Qu'est-ce que l'infatuation qui vient de l'intellect, de la vivacité d'esprit et de la sagacité ?

— Il répondit : 'Apprécier [le *‘aql*] et le juger grand, et oublier le bienfait de la faveur qui lui a été faite, et se fier en lui, en ce qu'il lui permettra d'atteindre ce qu'il veut et qu'il espère vivement, comme science, opinion, comme jugements concernant la religion d'Allāh ou ce monde d'ici-bas ; il néglige ainsi de s'appuyer avec confiance sur Allāh en tout cela, au point que cela l'amène à ne s'assurer que bien peu parce qu'il est infatué de son intellect, au point qu'il se trompe dans la religion d'Allāh, et qu'il parle de Lui d'une façon qui n'est pas vraie. Cela le conduit également à abandonner l'effort de comprendre celui qui l'enseigne ou lui donne un ordre ou discute avec lui, au point qu'il est privé de la compréhension de la vérité, et refuse tout ce qui n'est pas une parole fausse et erronée. Cela le conduit aussi à mépriser celui qui lui est inférieur parmi ceux à qui n'a pas été donnée la sagacité qui lui a été donnée, même si ce dernier a plus de scrupule religieux et s'il est meilleur que lui dans son action. Au point qu'il appelle beaucoup de ceux qui sont

⁵³⁹ *wa-in kāna ‘abdan ‘āqilan, rağā‘a ḥīna’idin ilā dū‘fi nafsi-hi wa-ilā dīkri quwwati rabbi-hi. Riāya* p. 78⁹.

plus scrupuleux et meilleurs que lui des ignorants et des imbéciles, et les considère comme des ânes qui ne saisissent pas par l'intellect, puisque, par sa sagacité et sa vivacité d'esprit, il a été favorisé par rapport à eux ; il se montre supérieur à eux, et considère qu'ils n'ont pas de valeur ; il juge de peu d'importance ce qu'ils ont fait de bien, et se considère meilleur qu'eux, même s'il a perdu ses actes à cause même de sa sagacité et de son intellect' ⁵⁴⁰.

— Je demandai : 'Et par quoi repousse-t-il cela' ?

— Il me répondit : 'Par la connaissance de son ignorance, quelle que soit la sagacité qui lui a été donnée, de sa distraction et de son insouciance, du peu qu'il sait par son intellect, même s'il lui a été donné plus de sagacité qu'aux autres, et cela lui impose d'être reconnaissant [...]. Il n'a été favorisé par sa vivacité d'esprit que pour que soit plus importante la preuve contre lui, pour affirmer l'obéissance en son caractère nécessaire, et pour qu'Allāh regarde l'usage qu'il fait de son intellect afin de comprendre ce qui Le concerne et se préoccuper de Lui. Ce qui lui a été donné d'intellect est entre les mains d'Allāh, et si Celui-ci voulait le modifier et le faire disparaître par quelque malheur, comme il L'a vu faire avec celui qui est semblable ou supérieur à lui,

⁵⁴⁰ — qultu : "fa-l-^cuḡbu bi-l-^caqli wa-d-^cdihni wa-l-fiṭnati ?

— qāla : "istiḥsānu ḍālika wa-stfzāmu-hu, wa-nisyānu n-nifmati bi-t-tafaḍulli bi-hi, wa-l-ittikālu ^calay-hi an yudrika bi-hi mā yuridu wa-mā yu'ammilu, min ^cilmin aw ra'yin aw aḥkāmi dīni llāhi aw dunyā, wa-tarku t-tawakkuli ^calā llāhi fi ḡamfi ḍālika, ḥattā yuḥriḡa-hu ḍālika ilā qillati t-taṭabbuti li-fḡābi-hi bi-^caqli-hi, ḥattā yuḥṭi'a fi dīni llāhi, wa-yaqūla ^calay-hi bi-ḡayri l-ḥaqqi, wa-yuḥriḡa-hu ayḍan ilā tarki t-tafahhumi mim-man ^callama-hu aw amara-hu aw nāzara-hu, ḥattā yuḥrama l-fahma li-l-ḥaqqi, wa-ya'bā illā l-qawla bi-l-ḥaṭa'i wa-l-ḡalaṭi, wa-yuḥriḡa-hu ilā ḥaqariyyati man dūna-hu, mim-man lam yu'ṭa min al-fiṭnati miḡlu-mā u'ṭiya, wa-in kāna awra'a min-hu wa-afḍala ^camalan, ḥattā yusammiya kaṭīran mim-man huwa awra'u min-hu wa-afḍalu min-hu ḡihālan ḥamqā, wa-yarā-hum ka-l-ḥamiri llati lā ta^cqilu, id fuḍḍila ^calay-him bi-l-fiṭnati wa-d-^cdihni, wa-yastaṭilu ^calay-him, wa-yarā a-lā qadra la-hum, wa-yastaḡiru mā ^camilū min ḥayrin, wa-yarā anna-hu ḥayrun min-hum wa-in ḍayya'a l-^camala li-fiṭnati-hi wa-li-^caqli-hi. *Rfāya* p. 360^{16 sv}

Il le ferait, et donc, il n'est pas sûr qu'Allāh ne le dépouille pas de son intellect' »⁵⁴¹.

Ce texte, sous forme de dialogue entre le maître et son disciple, répond à une question : qu'est-ce que l'infatuation de l'intellect ? La réponse consiste en une sorte de mise en parallèle entre, d'une part, l'appréciation portée sur soi-même (se juger grand), et, d'autre part, l'oubli d'Allāh et du *tawakkul*. Plusieurs termes indiquent la faveur divine qu'il y a dans le don du *ʿaql* : *nifma* (bienfait), *tafaḍḍul* (préférence, faveur) et *fuḍḍila* (être favorisé).

Cette faveur elle-même conduit le serviteur à oublier son Seigneur et à mépriser ses semblables, deux attitudes qui le plongent dans l'erreur, à cause même, paradoxalement, de la vivacité de son intelligence⁵⁴². En réalité, c'est l'infatué qui a "perdu ses actes" et qui est perdant. Le jugement qui l'attend est à l'opposé du jugement qu'il porte sur lui-même.

Le remède à cela est de se remémorer la fragilité des dons reçus, lesquels restent toujours suspendus au bon vouloir d'Allāh et pourraient donc disparaître.

⁵⁴¹ _ *qultu* : "fa-bi-ma yanfī ḍālika ?"

_ *qāla* : "bi-maʿrifati-hi bi-ḡahli-hi mahmā uʿtiya min al-fiṭnati, wa-bi-sahwi-hi wa-ḡaflati-hi, wa-qillati mā yadrī bi-ʿaqli-hi, wa-in kāna qad uʿtiya min al-fiṭnati aḡtaru mim-man uʿtiya ḡayru-hu, fa-qad waḡaba ʿalay-hi fī ḍālika š-šukru. wa-inna mā fuḍḍila bi-ḡ-ḡihni li-taʿazzumi l-ḡuḡḡati ʿalay-hi, wa-li-tawkiḍi t-tāʿati bi-l-luzūmi la-hā, wa-li-yanzura llāhu kayfa stf mālu-hu li-ʿaqli-hi fī l-fahmi ʿan-hu, wa-l-ištiḡāli bi-hi, wa-anna mā uʿtiya min al-ʿaqli bi-yadi llāhi, law šāʾa an yuḡayyira-hu wa-yuzila-hu bi-baʿḍi l-āfāti, kamā raʾā fī la ḍālika bi-man huwa miṭlu-hu wa-man huwa fawqa-hu, la-faʿala, fa-lā yaʿmanu an yasluba-hu llāhu ʿaqla-hu. *Rfāya* p. 361^{sv}.

⁵⁴² En effet, le *ʿaql* vient pour moitié de l'échange, comme le dit ce *ḡabar* (propos) mentionné par al-Muḡāsibī : *niṣfu ʿaqli-ka maʿa aḡi-ka*. "La moitié de ton *ʿaql* est avec ton frère."

Rfāya p. 316⁷

De fait, sa sagacité met le serviteur dans une position plus périlleuse, car il devra rendre compte de talents plus importants. Sa sagacité devrait donc au contraire faire croître en lui la crainte et la reconnaissance (*šukr*) ; or, elle lui fait "perdre ses actes" à cause de sa suffisance. C'est qu'en effet, le *‘aql* n'est pas suffisant *per se*, et il est tenu d'admettre cette limitation "congénitale", inhérente à sa nature.

Dans ce long passage qui touche parfois à l'ironie satirique, une phrase est essentielle pour définir exactement le rôle du *‘aql*, qu'il ne faut pas outrepasser. Il doit "affirmer l'obéissance en son caractère nécessaire". Cette nécessité s'impose à son *‘aql* dans le *bayān*. Elle conduit le *‘āqil* à une prise de conscience qui est ce qu'on attend de lui, et qui le rendra soumis à l'autorité indiscutable du texte révélé.

b) L'amour de la polémique (*mirā'*)

L'amour de la polémique est une autre déviation dans l'usage du *‘aql*. Al-Muḥāsibī, au début des *Waṣāyā*, est heurté par les divergences de l'*umma*, comme cela a été dit. Il invite donc le *murīd*, à ne pas scruter inutilement ces divergences, mais à s'attacher à ce qui fait l'unanimité. En effet, selon le *ḥadīṭ* bien connu, la communauté ne peut être unanimement d'accord sur une erreur. Il faut donc éviter ce qui provoque des divergences inutiles :

"Soyez donc attentifs à Allāh, et abandonnez l'approfondissement et la recherche de ce qui a été l'objet de divergences entre beaucoup, dont le discours se ramifie en subdivisions si subtiles que le savant doué de jugement en reste tout perplexe. Qu'en est-il alors, selon vous, de nos semblables qui manquent d'intellect et de science"⁵⁴³ ?

⁵⁴³ *A-lā fa rāqibū llāha, wa-ḍurū t-ta‘ammuqa wa-l-baḥṭa ‘ammā ḥtalafa fī-hi nāsun kaṭirun, yatafarra‘u min al-kalāmi funūnun tadiqu ḥatta yaḥṭāra fī-hā l-labibu l-‘ālimu. fa-mā zannu-kum bi-amṭāli-nā l-manqūṣina ‘aqlan wa-‘ilman. Waṣāyā p. 116^{14sv}.*

Il faut à tout prix éviter de s'engager dans des subtilités douteuses qui sont sources de division. C'est vrai pour le savant, et c'est encore plus vrai pour le commun des fidèles. Le souci de demeurer dans la vérité de la foi est lié à celui de l'unité de l'*umma*. C'est le principe de l'unité qui détermine ici l' "inutilité" des divergences d'opinion. En réalité, cette "inutilité" résulte de ce que tout est dit dans le Coran ; c'est donc un aspect du *tawqīf* de la langue.

S'engager dans la polémique est donc le signe d'une certaine faiblesse de l'intellect :

"Ceux qui repoussent le plus l'amour de la polémique sont ceux dont l'intellect est le plus considérable, la science la plus vive, et la compréhension la plus vaste ; et ceux qui sont les plus audacieux pour s'engager dans l'amour de la polémique sont ceux dont la science est la moindre, l'opinion la moins étayée, et les considérations les plus médiocres"⁵⁴⁴.

La symétrie entre "ceux qui repoussent le plus", et "ceux qui sont les plus audacieux" (dans la polémique) est relevée par l'allitération des termes arabes *azğar*, *ağra'*. La tournure emphatique de cette phrase est remarquable. Elle est composée d'une succession d'élatifs qui s'opposent les uns aux autres en établissant une proportion inverse entre l'engagement dans la polémique et la profondeur de l'intelligence. Plus l'engagement est grand, moins l'intelligence est profonde, et *vice versa*. Parce qu'al-Muḥāsibī cherche à frapper l'attention du *murīd*, son style adopte souvent l'éloquence oratoire de la prédication.

Conclusion du chapitre

Bien que le *ʿaql* ait un rôle central dans la recherche du bien, il n'y est qu'un instrument. En réalité, l'efficacité de l'instrument dépend de l'habileté

⁵⁴⁴ *fa-azğaru n-nāsi ʿani-l-mirā'i aʿzamu-hum ʿilman, wa-ašaddu-hum ʿaqlan wa-akṭaru-hum fiqhan. wa-ağra'u n-nāsi ʿala d-duḥūli fi-l-mirā'i aqallu-hum ʿilman wa-aḍʿafu-hum ra'yan wa-adnā-hum nazarān. Waṣāyā p. 118^{22 sv}.*

de celui qui le manie. Si celui qui s'en sert n'a pas conscience des limites du *ʿaql* et lui accorde une confiance excessive, il n'en fera pas un bon usage : le *ʿaql* peut alors, lorsque son usage est ainsi perverti, écarter le serviteur de la bonne direction. C'est le cas, par exemple, de l'amour de la polémique et de l'infatuation de l'intellect. Ici encore, la modération est la norme, et l'excès périlleux.

Il ne s'agit pas de revenir sur les conclusions précédentes pour dire qu'après tout, chez al-Muḥāsibī, le *ʿaql* ne sert pas à grand-chose. Le *ʿaql* garde son rôle-clé dans le choix du bien, mais à certaines conditions que le présent chapitre a voulu souligner.

Après avoir si souvent répété que le *ʿaql* est une faculté orientée vers le discernement dans l'action et que c'est à cela que doit aboutir la compréhension du *bayān*, il convient de donner quelques exemples où l'on voit le *ʿaql* à l'oeuvre dans la conversion du croyant : face à l'ostentation (*riyā'*) et à l'infatuation (*uḡb*), comment s'opère alors la conversion, et comment le *ʿaql* y participe-t-il ? C'est, en effet, sur le terrain que l'on peut voir à l'oeuvre les notions précédemment analysées.

Chapitre 3 : Le *‘aql* et la conversion

Al-Muḥāsibī, plus qu'un théologien, est un guide spirituel (*muršid*), qui désire la conversion du *murīd*. Les titres mêmes de ses ouvrages témoignent de cette ambition : le "*Commencement de celui qui retourne à Allāh*" (*Bad' man anāba ilā llāh*), et "*La quête et le retour à Allāh*" (*al-qāṣd wa-r-ruḡūf ilā llāh*). Le retour à Allāh (*ināba*) s'obtient par le repentir (*tawba*). Les deux cas analysés dans la *Rfāya li-ḥuqūq Allāh*, celui de l'ostentation (*riyā'*), et celui de l'infatuation (*‘uḡb*), montrent assez comment s'opère la conversion. Après cette analyse sur le vif seront précisés les traits récurrents de la conversion dont le sommet est l'amour de Dieu.

3.1 L'analyse de deux exemples (l'ostentation et l'infatuation)

a) L'ostentation (*riyā'*)

Le *Kitāb ar-riyā'* (Livre de l'ostentation), un des livres qui composent la *Rfāya*, décrit minutieusement ce travers en trois étapes : comment la décrire, comment la reconnaître, comment la combattre ?

1_ La description de ce qu'est l'ostentation.

La racine du terme arabe *riyā'* | r-'-y | indique une parenté entre ce travers et le fait de voir (*ra'ā*). L'ostentation consiste à se montrer aux yeux de tous, aussi pourrait-on penser que c'est un défaut extérieur ; en réalité, celui qui se montre agit mal, non parce qu'il se montre, d'ailleurs cela ne se voit pas, car tout l'art consiste à sembler naturel, mais parce qu'il a cette

intention particulière et cachée dans les actes qu'il pose. Donc, l'ostentation, malgré les apparences, est un péché intérieur.

C'est ainsi que la décrit al-Muḥāsibī dans le *Kitāb ar-riyā'* : le serviteur observe les droits d'Allāh (*ḥuqūq Allāh*). Que lui reste-t-il à craindre ?

Par une obéissance qui reste toute extérieure, l'âme (*nafs*) cherche la louange, "sa convoitise secrète et son plaisir caché"⁵⁴⁵.

Dans le chapitre sur la description de l'ostentation : "Qu'est-ce que c'est et qu'est ce qui l'indique" (*mā huwa wa-mā d-dalilu 'alay-hi*)?", al-Muḥāsibī en donne la définition suivante :

ar-riyā' : irādatu l-'abdi l-'ibāda bi-ṭā'ati llāhi .

"L'ostentation, c'est la volonté du serviteur [de gagner la faveur] des serviteurs au moyen de l'obéissance à Allāh"⁵⁴⁶.

Al-Muḥāsibī définit cette hypocrisie comme une obéissance dont l'intention est pervertie. C'est donc, à la racine, une déviation de la volonté, alors qu'apparemment les actes extérieurs demeurent intacts dans la piété et la soumission à Allāh, comme l'indique ce *ḥadīṭ* :

"On rapporte du Prophète qu'un homme lui posa cette question : 'Ô envoyé d'Allāh, en quoi réside le salut ?'

Il répondit : 'En ce que tu n'agisses pas selon ce qu'Allāh a ordonné recherchant en cela [la faveur] des humains' "⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ *Rfāya* p. 154⁸.

⁵⁴⁶ *Rfāya* p. 160¹³.

⁵⁴⁷ *ruwiya 'ani n-nabiyyi anna raḡulan sa'ala-hu fa-qāla : "yā rasūla llāhi, fi-mā n-naḡāt ?" fa-qāla : "an-lā ta'mala bi-mā amara llāhu bi-hi turīdu bi-hi n-nāsa".* *Rfāya* p. 159⁵. Ce *ḥadīṭ* n'est pas recensé tel quel dans Wensinck. Il y a des *ḥadīṭ* dont le sens est avoisinant ; certains *ḥadīṭ* évoquent l'intention de l'action, et son retentissement auprès des autres personnes : par exemple, Ibn Māḡa, *az-zuhd*, 25 :

'an Abī Darrin : *qultu la-hu "ar-raḡulu ya'malu l-'amala li-llāhi wa-yuḥibbu-hu n-nāsu 'alay-hi ?" qāla : "dālika 'āḡilu bušrā l-mu'min."*

Ce *ḥadīṭ*, sans nommer explicitement l'ostentation (*riyā'*), signifie qu'il est possible d'obéir à Allāh sans rechercher Allāh, et c'est cette déficience dans l'intention qui produit l'ostentation.

Cette ostentation peut revêtir plusieurs formes : elle consiste soit à rechercher les créatures et non Allāh, soit à rechercher, et c'est moins grave, les deux en même temps. De toute manière, elle se situe au niveau de la volonté : "l'ostentation réside dans la volonté, et elle seule"⁵⁴⁸.

Les causes de l'ostentation sont au nombre de trois : "l'amour de ce qui suscite la louange, la crainte de ce qui suscite le blâme, l'avidité pour ce monde d'ici-bas et pour ce qui est aux mains des gens"⁵⁴⁹.

Cette description s'inspire d'un *ḥadīṭ* :

"La preuve de cela (*ad-dalīlu 'alā dālika*), c'est le *ḥadīṭ* qu'a rapporté Abū Mūsā al-Aṣḥarī :

"Un bédouin interrogea le Prophète : "Ô envoyé d'Allāh, l'homme combat par point d'honneur" [...] Il dit encore : "et l'homme combat pour

Abū Darr a rapporté [ceci] : "Je dis [au Prophète] : 'L'homme accomplit l'action pour Allāh, et les gens l'aiment pour cette action ?' Il dit : 'C'est la nouvelle de bonne augure immédiate [adressée au] croyant'."

Abū Darr al-Ġifārī (m. 32/652) est un Compagnon du Prophète qui sera hostile aux Omeyyades, et qui est considéré comme un des précurseurs du soufisme.

Ici, l'estime est obtenue sans être recherchée pour elle-même, c'est ce qui fait la différence avec le *ḥadīṭ* cité par al-Muḥāsibī, qui considère avant tout la perversion de l'intention.

⁵⁴⁸ *ar-riyā' huwa l-irādatu waḥda-hā. Rfāya* p. 163¹.

⁵⁴⁹ *ḥubbu l-maḥmadati, ḥawfu l-maḍammati, at-ṭamʿu li-d-dunyā wa-li-mā fī aydi n-nāsi. Rfāya* p. 169^{1 sv}.

qu'on voie sa place (dans le rang)...⁵⁵⁰. Al-Muḥāsibī commente ce passage en ajoutant : "Cela, c'est la recherche de la louange dans [le secret] de son cœur".

Après cette définition générale, il dresse l'inventaire des lieux où l'ostentation peut se trouver : dans le vêtement ascétique, dans le discours édifiant, dans les bonnes œuvres même, et al-Muḥāsibī multiplie les références coraniques à ce sujet :

"Quand ils se lèvent pour la prière, ils se lèvent, paresseux ; ils sont emplis d'ostentation envers les gens"⁵⁵¹.

La suite du verset, "cependant, ils n'invoquent guère Allāh", met en évidence la contradiction qu'il y a entre l'attitude extérieure, qui est celle de

⁵⁵⁰ a^crabiyyun sa'ala n-nabiyya fa-qāla : "yā rasūla Allāh, ar-raġulu yuqātilu ḥamiyyatan" [...] qāla : "wa-r-raġulu yuqātilu li-yurā makānu-hu (fi ṣ-ṣaffi) [...]" wa-ḥadā ṭalabu l-ḥamdi bi-l qalbi. *Rfāya* p. 167¹³ sv.

Ce ḥadīṭ, rapporté par Abū Mūsā (al-Aṣ'arī), est mentionné dans :

_ Buḥārī, *al-ilm*, 45 :

ġā'a raġulun ilā n-nabiyyi fa-qāla : "yā rasūla llāhi, mā l-qitālu fi sabīli llāhi ? fa-inna aḥadā-nā yuqātilu ḡaḍaban, wa-yuqātilu ḥamiyyatan" ; fa-rafa'a ilay-hi ra'sa-hu qāla, wa-mā rafa'a ilay-hi ra'sa-hu illā anna-hu kāna qā'imān, fa-qāla : "man qātala li-yakūna kalimatu llāhi hiya l-ulyā, fa-huwa fi sabīli llāh".

"Un homme vint au prophète et dit : 'Ô prophète d'Allāh, qu'est ce que le combat dans le chemin d'Allāh ? Car l'un d'entre nous combat par colère, par point d'honneur'. Il leva vers lui la tête et dit, et il ne dut lever vers lui la tête que parce que [cet homme] était debout, et il répondit : 'Celui qui combat pour que la parole d'Allāh soit dominante, celui-là est dans le chemin d'Allāh'."

_ Buḥārī, *al-tawḥid*, 28 :

variante : ar-raġulu yuqātilu ḥamiyyatan, wa-yuqātilu ṣaġā'atan, wa-yuqātilu riyā'an.

"L'homme combat par point d'honneur, et par courage, et par ostentation."

_ Ibn Maġa, *al-ġihād*, 13. (très légère variante, inversion de ḥamiyya et de ṣaġā'a).

_ Tirmidī, *faḍā'il al-ġihād*, 16. (identique à Ibn Maġa).

⁵⁵¹ wa-idā qāmū ilā ṣ-ṣalawāti qāmū kusālā yurā'ūna n-nāsa. 4, 142 in *Rfāya* p. 214⁵.

La suite du verset est : wa-lā yaḍkurūna llāha illā qalīlan.

la prière, et la disposition intérieure. C'est cette contradiction qui permet de qualifier cette attitude d'ostentatoire, puisque l'attitude vise, non l'expression d'une disposition intérieure, mais uniquement l'approbation de l'entourage.

"Malheur aux gens qui prient, qui de leur prière sont distraits, qui sont pleins d'ostentation et jettent l'interdit sur la chose d'utilité courante"⁵⁵². Al-Muḥāsibī fustige, à travers la citation de ce verset, ceux qui s'accordent à eux-mêmes une autorité excessive, celle de décider de ce qui est *ḥarām* (interdit).

Al-Muḥāsibī fait une présentation acerbe et désenchantée de ceux qui affectent la science et le zèle sans la "sincérité de la conscience" :

"Combien y a-t-il d'hommes mortifiés qui portent des habits usés, s'humiliant en eux-mêmes, prenant peu de choses des débris de ce monde, d'hommes de prière, de jeûne, de chefs d'expéditions militaires et de pèlerins, d'hommes qui pleurent, supplient, et arborent l'ascèse ici-bas et le refus de ce monde sans sincérité de la conscience envers le Maître des mondes !" ⁵⁵³.

Ce qui est propre à al-Muḥāsibī, c'est qu'il donne au disciple les moyens de dépister en lui-même cette ostentation qui, lorsqu'elle est décrite dans le Coran concerne toujours les "autres" ("ils", les "humains").

2_ La découverte que fait le serviteur de la façon dont il est tenté par l'ostentation

Le Coran révèle que l'ostentation rend caduque l'action du serviteur. En 18, 105, sont évoqués "Ceux qui mécroient aux signes de leur Seigneur,

⁵⁵² *wa-waylun li-l-muṣallīna llaḍīna hum ʿan ṣalāti-him sāhūna llaḍīna hum yurāʿūna wa-yamnaʿūna l-māʿūna*. 107, 4-7 in *Rfāya* p. 214⁷.

⁵⁵³ *fa-kam min mutaqaṣṣifin fi libāsi-hi, mutaḍallilin fi nafsi-hi, aḥiqun min ḥuṭāmi d-dunyā l-yasīra, wa-min muṣallin wa-ṣāʿimin wa-gāzin wa-ḥāḡḡin wa-bākin wa-dāʿin wa-muḥirīn li-z-zuhādātī fi d-dunyā wa-r-raḍḍi la-hā ʿalā ḡayri ṣidqin min aḍ-ḍamīri li-rabbi l-ʿālamīn*. *Rfāya* p. 41.

ainsi qu'à la rencontre avec Lui. Donc, leurs actions sont caduques"⁵⁵⁴. Al-Muḥāsibī reprend dans la *Riʿāya* cette idée en l'appliquant à l'ostentation, et parle de "l'ostentation qui se présente, dont l'acceptation rend vaine l'action"⁵⁵⁵. Le serviteur est alors invité à réaffirmer le *tawḥīd* pour s'opposer au *širk ḥafī* (l'idolâtrie cachée qui s'y trouve)⁵⁵⁶. Le *tawḥīd*, qui

⁵⁵⁴ "ulā'ika llaḍina kafarū bi-āyāti rabbi-him wa-liqā'i-hi fa-ḥabiṭat a'mālu-hum".

⁵⁵⁵ ʿāriḍu r-riyā'i llaḍi yuḥbiṭu l'amala qabūlu-hu. *Riʿāya* p. 185⁹⁻¹⁰.

⁵⁵⁶ L'ostentation étant une recherche secrète des créatures est un "associationisme caché" (*širk ḥafī*), un type d'idolâtrie.

Un *ḥadīṭ* mentionné par Ibn Māḡa, *kitāb az-zuhd*, 21, parle du *širk ḥafī* : ce *ḥadīṭ* est rapporté par Abū Saʿīd :

ḥaraḡa ʿalay-nā raṣulu llāhi wa-naḥnu nataḍākaru l-masiḡa d-daḡḡāla. fa-qāla : "a-lā uḡbiru-kum bi-mā huwa aḡwafu ʿalay-kum ʿindī min al-masiḡi d-daḡḡāli ?" qulnā : "balā". fa-qāla : "aš-širku l-ḡafiyyu an yaqūma r-raḡulu yuṣalli fa-yuzayyinu ṣalāta-hu li-mā yarā min naẓari raḡulin."

"Le Prophète d'Allāh vint vers nous tandis que nous évoquions l'antéchrist. Il dit : 'Vous informerais-je de ce qui, selon moi, est plus à craindre pour vous que l'antéchrist ?' Nous répondîmes : 'mais si !' Il dit : 'L'idolâtrie cachée est pour un homme de se lever pour prier et d'apprêter sa prière à cause de ce qu'il voit comme regards d'hommes tournés vers lui'."

Un autre *ḥadīṭ* confirme que l'ostentation est une "idolâtrie" (*širk*) :

Il est mentionné dans Tirmidī, *Kitāb an-nuḍūr*, 9, et dans Ibn Māḡa, *Kitāb al-fitan*, 16. Dans Ibn Māḡa, ce *ḥadīṭ* est rapporté par Muʿād b. Ġabal (Abū ʿAbd ar-Raḡmān, m. 18/639, Compagnon du Prophète) :

samiʿtu rasūla llāhi yaqūlu : "inna yasīra r-riyā'i širkun, wa-inna man ʿādā li-llāhi waliyyan, fa-qad bārāza llāha bi-l-muḡārabati. inna llāha yuḡibbu l-atqiyā'a l-aḡfiyā'a llaḍina idā ḡabū lam yuṡtaqadū, wa-in ḡaḍarū lam yuḍū wa-lam yuʿrafū. qulūbu-hum maṣābiḡu l-hudā, yaḡruḡūna min kulli ḡabrā'a muẓlimatin."

"J'ai entendu le Prophète d'Allāh dire : "La moindre ostentation est de l'associationisme, et celui qui se montre l'ennemi de qui est l'ami d'Allāh va dans l'arène lutter avec Lui. Allāh aime les hommes pieux, cachés, qui, s'ils sont absents, ne sont pas recherchés et, s'ils sont présents ne sont pas appelés et ne sont pas reconnus. Leurs coeurs sont les lampes de la Direction, ils jaillissent de tout sol enténébré."

réaffirme l'unicité de Dieu, est à l'opposé de cette idolâtrie cachée qui donne des "associés" à Dieu :

"L'homme raisonnable craint cela, et la circonspection l'emporte en son intellect à l'encontre de l'ostentation et de l'affectation envers les serviteurs, ainsi que la volonté d'Allāh Lui seul, pas un autre que Lui, de sorte qu'il réserve à Lui seul, avec pureté de coeur, sa science et son activité"⁵⁵⁷.

3_ La manière dont il faut la combattre

Pour combattre l'ostentation, il faut à la fois la reconnaître et la détester (*karāhiya*, détestation). Ce qui s'oppose à l'ostentation, c'est une connaissance du dommage par elle encouru. Le *murīd* doit percevoir "ce dont il est privé et qui lui manquera de crainte d'Allāh, d'assistance venant de Lui [...] et de crainte de Sa détestation"⁵⁵⁸.

Tout comme il lui faut savoir qu'il n'acquiert rien des serviteurs. Pour ce faire, il "fait le compte de ce qu'il obtient des serviteurs [...] par rapport à ce qui lui vient d'en haut de la part d'Allāh"⁵⁵⁹.

Il doit entrevoir, enfin, qu'il sera plein de regret au Jugement.

Pourvu de cette triple connaissance, le *ʿāqil* ne peut que repousser ce qui le pousse à l'ostentation. "Comment un homme doué de raison s'en tiendra-t-il à ce qui lui cause un dommage en ce monde d'ici-bas et dans la vie dernière, sans même procurer d'avantages dans sa vie d'ici-bas ?"⁵⁶⁰.

Les notions de dommage et d'utilité réapparaissent ainsi comme critères pour le choix d'une conduite droite. Par ailleurs, la connaissance

⁵⁵⁷ *fa-yahāfu l-ʿāqilu ḡālīka, fa-yaglibu ʿalā ʿaqli-hi ḥaḍaru r-riyāʾi wa-t-taṣannuʿi li-l-ʿibādi, wa-irādatu llāhi waḥda-hu lā gayri-hi, ḥattā yataḥallaṣa la-hu ʿilmu-hu wa-ʿamalu-hu. Rfāya p. 156^{4sv}.*

⁵⁵⁸ *mā yuḥramu wa-yanquṣu min ḥawfi llāhi wa-tawfiqi-hi [...] wa-ḥawfi maqti-hi. Rfāya p. 174¹.*

⁵⁵⁹ *taḥṣilu mā yanālu min al-ʿibādi maʿa mā yanzilu bi-hi min Allāh. Rfāya p. 174⁴.*

⁵⁶⁰ *fa-kayfa yazhadu ʿāqilun fī-mā yaḍurru-hu fī d-dunyā wa-l-āḥirati bi-gayri iḡtirāri manfaʿatin fī dunyā-hu ? Rfāya p. 175¹⁷.*

sans la détestation rend le serviteur d'autant plus responsable : "Quant à celui qui reconnaît [l'ostentation] sans [la] détester, sa connaissance est une preuve à charge contre lui"⁵⁶¹.

Le bon sens même veut alors qu'on ne choisisse pas ce qui cause un dommage⁵⁶² ; c'est encore le *ʿaql* qui met à jour cette tromperie et permet d'en triompher. Dans la réalité, seul Allāh peut louer ou blâmer et "dans l'obéissance à Allāh, celui qui adresse des louanges [au serviteur] et celui qui blâme celui-ci sont égaux, n'était une nature qu'il querelle, qu'il a soumis en son intellect, et dont il a été victorieux en sa science"⁵⁶³.

A travers la description de l'ostentation, le rôle que joue le *ʿaql* réapparaît. Il s'agit une fois de plus de mettre à jour une illusion, celle d'un

⁵⁶¹ *wa-llaḏī ʿarafa tumma lam yakrah, kānat maʿrifatu-hu ʿalay-hi huḡḡatan. Rfāya* p. 187¹².

⁵⁶² De nombreux passages insistent sur le rôle du bon sens, à rapprocher peut-être de la *phronēsis*, "sagesse pratique" des grecs :

fa-idā ʿaqala l-ʿabdu hādā, kamā waṣaftu la-hu, anna-hu yaḥbiṭu ʿamalu-hu, wa-yabṭulu aḡru-hu [...] wa-yaḡḡibu qalba-hu ʿan il-ḥayri min ʿindi llāhi min ḡayri ziyādati manfaʿatin wa-lā dafʿi maḍarratin, zahada fi l-ḥilāli ṭ-ṭalāi wa-lam yaʿtaqid-hunna. wa-kayfa yaʿtaqidu-hunna hādā l-ʿāqilu wa-hunna yaḍrurnu bi-hi ḍ-ḍarara l-akbara l-ʿazīma li-ḡayri manfaʿatin wa-lā dafʿi maḍarratin ? wa-yakūnu hādā baʿda hādā l-bayāni illā min al-ḥamqā l maḡānīn.

"Quand le serviteur saisit par le *ʿaql*, ainsi que je le lui ai décrit, que son travail est rendu vain et que sa rétribution est réduite à rien, [...] et que son cœur se détourne du bien qui vient d'Allāh, sans obtenir d'avantage supplémentaire ni repousser de dommage, il renonce aux trois caractères [de l'ostentation] et ne les fait pas siens ; et comment l'homme doué de *ʿaql* les ferait-il siens, alors qu'ils lui causent le plus grand, l'immense dommage, sans avantage et sans repousser ce qui est cause de dommage ? Celui-là serait, après cet exposé clair, du nombre des imbéciles et des fous. "

Rfāya p. 176^{12 sv}.

⁵⁶³ *istawā ḥāmidu-hu wa-ḡāmmu-hu fi ṭāʿati llāhi, illā ṭabʿun yunāzfu-hu qad qamaʿa-hu bi-ʿaqli-hi wa-ḡalaba-hu bi-ʿilmi-hi.*

Rfāya p. 177⁹⁻¹⁰.

homme qui veut faire en faire accroire aux autres et qui, en fin de compte, sera condamné.

b) l'infatuation (ʿuğb)

L'infatuation est analysée par al-Muḥāsibī dans le *Kitāb al-ʿuğb* (le Livre de l'infatuation), un des livres de la *Riʿāya*⁵⁶⁴.

Le terme ʿuğb est traduit par infatuation, et non par fatuité : la fatuité est surtout une façon d'être, une attitude qui dénote le contentement de soi, tandis que l'infatuation est l'opinion que l'on a de soi-même, opinion caractérisée par l'auto-satisfaction, comme le rapprochement avec *kibr* (orgueil) l'a montré. Dans la mesure où le ʿuğb signifie une erreur dans le jugement porté sur soi-même, avant d'être une manière d'être, le terme d'infatuation convient mieux pour traduire le ʿuğb.

A suivre al-Muḥāsibī dans la description qu'il fait du ʿuğb, il est à noter qu'il s'agit, au départ, d'une ignorance provenant d'un faux jugement, ce qui conduit à se surestimer soi-même, que ce soit dans la religion ou dans les affaires de ce monde : le remède consiste alors en la remémoration du don d'Allāh et la reconnaissance (*ṣukr*) de Ses dons.

1_ L'infatuation provient d'un faux jugement initial

Ce faux jugement n'est pas sans conséquence, car il entrave le processus de conversion. C'est une des ruses de l'ennemi, car si le serviteur se loue il ne s'accuse pas et, ne voyant pas ses torts ou ses faiblesses, il ne peut progresser dans la voie du bien.

Il y a deux types d'infatuation : l'infatuation qui a trait à la religion⁵⁶⁵, et celle qui concerne le monde d'ici-bas. L'infatuation en matière religieuse concerne les oeuvres (*ʿamal*), la science (*ʿilm*), l'opinion juste (*ar-ra'y aṣ-ṣawāb*) et l'opinion fautive (*ar-ra'y al-ḥaṭa'*).

⁵⁶⁴ *Riʿāya* p. 335 sv.

⁵⁶⁵ voir p. 338 *bāb al-ʿuğbi bi-d-dīn* _ chapitre de l'infatuation religieuse.

A côté de l'infatuation religieuse, il y a celle qui concerne le monde d'ici-bas et la personne elle-même (*nafs*) : sa beauté (*ḡamāl*), sa force (*quwwa*), son intelligence (*ʿaql*), ses biens (*māl*), sa réputation (*ḥasab*) et le grand nombre (*kaṭra*) de ses serviteurs, de ses enfants, de ses clients, de ses proches et de ses amis⁵⁶⁶.

Dans tous ces cas, l'infatuation consiste à se louer soi-même en oubliant les bienfaits reçus d'Allāh⁵⁶⁷. Cette présentation remet une fois de plus le serviteur dans sa condition de créature à qui rien n'appartient en propre, qui ne soit reçu. Ainsi, dans les oeuvres accomplies, le *ʿuḡb* consiste à se trouver généreux et à espérer recevoir davantage en contrepartie ; or le Coran, cité par al-Muḥāsibī, met en garde contre cela :

lā tamnun tastakṭir, "Ne donne point en espérant recevoir davantage"⁵⁶⁸.

De toutes manières, la racine de l'infatuation est l'ignorance de sa juste valeur ; cela est aussi vrai pour l'orgueil (*kibr*), qu'al-Muḥāsibī différencie de l'infatuation :

"Il juge grand (*yastaʿzimu*) ce qui lui a été donné de la religion ou de ce monde d'ici-bas, mais il ne se fait pas en cela plus grand (*lā yataʿazzamu*) qu'un autre"⁵⁶⁹. Dans l'infatuation, il y a de l'*istifzām* sans *taʿazzum*, le

⁵⁶⁶ voir *Rfāya* p. 359 *al-ʿuḡbu bi-d-dunyā wa-n-nafs*.

⁵⁶⁷ *fa-ḥamdu n-nafsi wa-nisyānu n-nīʿami huwa l-ʿuḡbu bi-d-dini*.

"La louange de soi-même et l'oubli des bienfaits, voilà l'infatuation religieuse". *Rfāya* p. 339⁶.

⁵⁶⁸ 74, 6 in *Rfāya* p. 346².

⁵⁶⁹ *yastaʿzimu mā uʿṭiya min dinin aw dunyā, wa-lā yataʿazzamu bi-hi ʿalā aḥadin*. *Rfāya* p. 371⁴.

al-Muḥāsibī dépeint parfois l'orgueil avec un réalisme caricatural, ici alors qu'il exhorte au combat (*muḡāhada*) contre la *nafs* :

intafaḥat awdāḡu-hu wa-ḥmarrat ḥamāliq ʿaynay-hi ḡaḍaban, wa-dālika maḥḍu l-kibri.

"Les veines de son cou se gonflent, ses paupières rougissent de colère, et cela, c'est l'orgueil pur et simple" *Kitāb al-ḥalwa* p. 478.

serviteur se trouve grand, sans se faire nécessairement plus grand que les autres. Néanmoins l'orgueil, dit al-Muḥāsibī, "se ramifie en infatuation (*ʿuḡb*), en rancune (*ḥiqd*), en envie (*ḥasad*) et en ostentation (*riyāʾ*)".

"Le fondement de [cette attitude] (dit la suite du texte), vient de l'ignorance de sa propre valeur"⁵⁷⁰. En effet, "quand le serviteur ignore sa valeur, il se montre orgueilleux"⁵⁷¹. Et, dans un autre passage : "Les pièges du démon l'ont atteint et 'il n'en n'a pas conscience' "⁵⁷². Al-Muḥāsibī cite souvent ce passage coranique, "*wa-mā yašʿurūna*" (2, 9).

2_ C'est le "connais-toi toi-même" qui permet de la combattre

Pour lutter contre cette ignorance, il n'y a qu'un remède, le connais-toi toi-même :

"Chez celui qui se connaît soi-même, l'infatuation disparaît"⁵⁷³.

Le "connais-toi toi-même" se transforme en un "connais ton âme"⁵⁷⁴. Se connaître soi-même, c'est reconnaître sa véritable valeur :

⁵⁷⁰ *al-kibru yatašaʿabu min al-ʿuḡbi wa-l-ḥiqdi wa-l-ḥasadi wa-ar-riyāʾi, wa-aṣlu ḍālika min ḡahli maʿrifati l-qadri. Rfāya p. 377*^{sv}.

⁵⁷¹ *fa-idā ḡahila l-ʿabdu qadra-hu, takabbara. Rfāya p. 377.*

⁵⁷² *atat ʿalay-hi makāʾidu š-šayṭāni wa-mā yašʿuru. Waṣāyā p. 205.*

Cette expression, "il n'en n'a pas conscience", vient du Coran, 2, 8-9 :

"Parmi les hommes, il en est qui disent : 'Nous croyons en Allāh et au dernier Jour', alors qu'ils n'y croient point. Ils tendent à tromper Allāh et les croyants, alors qu'ils ne trompent qu'eux-mêmes, sans en avoir conscience (*yuhādʿūna Allāh wa-l-ladīna āmanū, wa-mā yaḥdaʿūna illā anfusa-hum wa-mā yašʿurūna*)."

L'idée que celui qui veut tromper est finalement trompé lui-même est coranique, comme on le voit dans ce verset.

⁵⁷³ *fa-man ʿarafa nafsa-hu zāla ʿan-hu l-ʿuḡbu. Rfāya p. 353*¹⁷.

⁵⁷⁴ *fa-ʿrif nafsa-ka, fa-inna-ka lam turid ḡayran qaṭṭu, mahmā qalla, illā wa-hiya tunāzʿu-ka ilā ḡilāfi-hi. "Donc, connais ton âme, car tu ne veux aucun bien, si infime soit-il, sans qu'elle ne te querelle pour aller vers ce qui lui est opposé". Rfāya p. 331*²⁰.

L'emploi de *nafs*, ici, ne semble pas un emploi réfléchi puisque *nafs* est repris dans la phrase par le pronom personnel *hiya*.

"Il se connaît lui-même, et cela l'empêche de dépasser sa valeur, et cela le retient, s'il est intelligent, de l'orgueil, de la vanterie et de l'insolence"⁵⁷⁵. La connaissance exerce un rôle de frein, car elle met à l'abri des excès de l'orgueil. Cela est aussi vrai pour les oeuvres, telles que l'aumône. Le serviteur doit se rappeler les bienfaits reçus d'Allāh pour ne pas se les attribuer à lui-même : "Il s'est rappelé ce qu'il a fait de bien, et son salaire a été annulé, comme le dit Allāh : 'Ne rendez pas vaines vos aumônes par le rappel de celles-ci et le tort commis'"⁵⁷⁶.

Al-Muḥāsibī joue ici sur les deux sens de *manna* : accorder un bienfait et rappeler ce qu'on a fait de bien. Quand le serviteur rappelle ce qu'il a fait de bien, il en oublie le bienfait d'Allāh.

Il y a des faveurs reçues, certes, mais cela ne veut pas dire que le serviteur ne peut être considéré comme l'auteur de ses actes. Une parabole vient éclairer la part respective du serviteur et celle du secours d'Allāh : c'est la parabole du prisonnier (*asīr*) qu'est l'âme, qui aurait bien aimé emprisonner le serviteur et être celle qui l'aurait retenu captif (*āsir*). Son dessein contre lui a échoué grâce à une aide extérieure, celle d'Allāh. Allāh permet au *ʿaql* de triompher de la *nafs* : Il intervient donc comme une aide indispensable, certes, mais non à la place de la personne douée de *ʿaql*. Voici cette parabole, et le commentaire qu'en fait al-Muḥāsibī :

"Il en va de cela comme d'un prisonnier du pays de l'ennemi que tu as emmené captif et séparé de ses biens, de sa famille, de ses enfants, de sa terre et de sa patrie. Il t'avait combattu avant la captivité pour être celui qui te

⁵⁷⁵ *ʿarafa nafsa-hu, fa-radaʿa-hu ḍālika an yaḡūza qadra-hu, wa-ḥaḡaza-hu, in ʿaqala, ʿan il-kibri wa-l-faḡri wa-l-baṭari. Rfāya* p. 397⁵ sv.

⁵⁷⁶ *fa-manna bi-mā ṣṭanaʿa min maʿrūfi-hi, fa-ḥabaṭa aḡru-hu kamā qāla Allāh : "lā tubṭilū ṣadaqāti-kum bi-l-manni wa-l-adā". 2, 264 in Rfāya* p. 337¹⁵⁻¹⁶.

La suite du texte coranique mentionne explicitement l'ostentation : "*ka-lḥaḍi yunfiqū māla-hu riyāʿa n-nāsi*"., "Comme celui qui dépense son argent par ostentation envers les gens."

Ce verset est également cité dans *Ādāb an-nufūs* p. 94.

retiendrait captif, et cela jusqu'à ce que vienne à toi Quelqu'un qui t'a aidé contre lui, t'a prêté main forte, t'en a rendu maître. Mais, après qu'Il t'en eut rendu maître, [le prisonnier] n'a pas cessé de se mesurer avec toi pour retourner dans son pays, recherchant ton inadvertance pour te tuer ou te ramener captif avec lui dans sa maison et sa patrie [...].

De la même manière, ta *nafs* était auparavant désireuse de trouver refuge en ce monde d'ici-bas, et de le préférer à la vie dernière, et elle s'efforçait de te rendre captif de sa passion, afin que tu agisses selon elle et que tu abandonnes le chemin de ton salut [qui te conduit] vers la vie dernière. Mais Allāh n'a pas voulu cesser de t'assister et de te diriger ; Il a fortifié ta faiblesse et éclairé ton cœur [...]. Il a fortifié ton *ʿaql* contre sa passion, et t'a rendu instruit contre son ignorance ; Il t'a soutenu pour que tu ne cesses pas de renoncer à riposter [à ton âme], jusqu'à ce qu'elle ait désespéré d'obtenir de toi ce qu'elle aime, rompe avec ce à quoi tu l'avais habitué, et réponde empressée sans que sa nature en soit bouleversée ni son instinct modifié⁵⁷⁷.

Dans cette parabole, la prisonnière est la *nafs*, celui qui la tient captive est le serviteur, et celui qui l'aide en éclairant son *ʿaql* est Allāh Lui-même.

⁵⁷⁷ *wa-maṭalu ḍālika ka-asīrin min bilādi l-ʿaduwwi, ista'sarta-hu wa-faraqta bayna-hu wa-bayna māli-hi wa-ahli-hi wa-waladi-hi wa-arḍi-hi wa-waṭani-hi, wa-qad kāna ḡāhada-ka qabla l-asri ʿalā an yakūna huwa l-āsira la-ka, ḥattā atā-ka man aʿāna-ka ʿalay-hi wa-šadda-hu la-ka kitāfan, wa-amkana-ka min-hu, fa-lam yazal baʿda mā amkana-ka min-hu yuḡādibu-ka ilā r-ruḡʿi ilā bilādi-hi wa-yaṭlubu min-ka ḡaḥḥatan li-yaqtula-ka aw yasta'sira-ka fa-yarḡḥa bi-ka maʿa-hu ilā manzili-hi wa-waṭani-hi [...]*

fa-ka-ḍālika nafs-ka qad kānat ḥariṣatan ʿalā r-rukūni min qablu ilā d-dunyā, wa-ṭārī-hā ʿalā l-āḥirati, fa-kānat ḡāhidatan an tasta'sira-ka bi-hawā-hā, fa-takūna bi-hi la-hā ʿāmilan, wa-li-ṭarīqi naḡāti-ka ilā l-āḥirati tārīkan. wa-abā llāhu illā an yuwaffiqa-ka wa-yusaddida-ka, fa-qawwā ḍuf-fa-ka wa-nawwara qalba-ka [...] wa-qawwā ʿaqla-ka ʿalā hawā-hā, wa-ʿallama-ka ʿalā ḡāhli-hā, wa-waffaqa-ka li-dawāmi tarki iḡābati-hā, ḥattā ayisat min-ka an tanāla maḥabbata-hā, wa-nkasarat ʿam mā kunta ʿawwadta-hā, fa-aḡābat musrʿatan ʿalā ḡayri nqilābin min ṭabʿi-hā wa-lā taḡyīrin ʿan ḡarizati-hā.

Rfāya p. 351^{12 sv}.

On comprend mieux à travers ces quelques exemples pourquoi la reconnaissance (*šukr*) est une obligation qui donne son sens à la fonction du *‘aql* et leur valeur aux actions du serviteur.

Conclusion

Ce qui détourne de la "rectitude" (*ruṣd*) est toujours au point de départ une erreur de jugement et d'appréciation sur la valeur (*qadr*) des choses et des personnes. Ce terme de "*qadr*" revient d'ailleurs continuellement dans le texte lorsqu'il s'agit de mesurer une "grandeur", par exemple "l'immense grandeur du Maître" (*‘iẓam qadr l-mawlā*), la "grandeur de Sa récompense et de Son châtiment" (*qadr tawābi-hi wa-‘iqābi-hi*)⁵⁷⁸, ou la valeur respective de ce monde d'ici-bas et de la vie dernière (*qadr ad-dunyā wa-l-āhira*)⁵⁷⁹.

Une telle erreur d'appréciation fait que le serviteur en reste à une opinion (*ra’y*) fausse et non fondée, qui par suite pervertit la conduite. C'est ce qui se passe pour l'ostentation et l'infatuation. Il serait ainsi possible de continuer la liste avec l'orgueil (*kibr*), ou encore l'envie (*ḥasad*), où l'on convoite plus que ce qui est dû. Il est facile, dès lors, de comprendre pourquoi le remède le plus urgent qui remettra le *murīd* dans la bonne direction consiste à rectifier son jugement, ainsi que la valeur (*qadr*) respective que l'on donne aux choses et aux personnes. C'est pourquoi *‘aql* et conversion sont indissociables dans la recherche du bien.

Cependant, l'expérience mystique de la proximité divine exige un dépassement du *‘aql*. En effet, le *‘aql* a été présenté, dès le début, comme étant à la recherche de l'utile. Cette fonction a même permis au *murīd* de lutter contre ce qui, en lui-même, s'opposait au bien suprême qu'est la

⁵⁷⁸ *Kitāb al-‘aql* p. 211^{1 sv}

⁵⁷⁹ *Kitāb al-‘aql* p. 231⁴.

récompense divine. Dans ce cadre, la piété garde un aspect raisonnable qui est une étape nécessaire.

Néanmoins, il est possible de trouver chez des auteurs presque contemporains d'al-Muhāsibī, comme Rābiʿa l-ʿAdawīya par exemple, les éléments d'une critique de la réflexion que mène celui-ci dans son *Kitāb al-ʿaql*. Le ʿaql serait, selon lui, la faculté par excellence qui conduit à la conversion, en ce sens que seul le ʿaql peut peser et comparer ce qui est utile et nuisible en ce monde et en l'autre. Cette réflexion est cohérente, mais est-ce là le dernier mot de la vie mystique, qui constituerait un sommet de la conversion ? Réduire la piété à un calcul consistant à rechercher ce qui est utile, c'est l'amputer d'une de ses dimensions très vite reconnues dans l'Islam soufi, à savoir la dimension de gratuité et de désintéressement qui doivent caractériser l'amour de Dieu. C'est ainsi que Rābiʿa l-ʿAdawīya affirme, s'adressant à Dieu : "*ḥubbī la-ka lā yūḡibu la-ka ḡazāʾan ʿalay-hi*" ("Mon amour pour Toi n'exige pas de Ta part que Tu l'en récompenses")⁵⁸⁰.

L'imām Ġazālī (m. en 505/1111) exprimera la même idée dans son *Kitāb al-maḥabba (Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn, rubʿ al-munḡiyāt)*⁵⁸¹.

⁵⁸⁰ Badawī, ʿAbd al-Raḥmān, *Rābiʿa l-ʿAdawīya, šahīdat al-ʿišq al-ilāhī*, p.119.

⁵⁸¹ al-Ġazālī, Abū Ḥamid, *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn, rubʿ al-munḡiyāt* p. 376 sv.

Un des derniers chapitres de cette partie s'appelle *kitāb al-maḥabba wa-š-šawq wa-l-uns wa-r-riḍā* (Livre de l'amour, du désir, de la familiarité et du contentement). Ġazālī y étudie de façon graduée les causes qui font naître l'amour ; la première cause est la moins désintéressée puisqu'il s'agit de "l'amour que l'homme se porte à lui-même et à sa conservation" (*ḥubbu l-insāni nafsa-hu wa-baqāʾa-hu*). Cela est martelé : "Le premier être aimé chez tout être vivant, c'est lui-même en propre, et la signification de l'amour de lui-même est qu'il y a dans sa nature un penchant à la perpétuation de son existence" (*al-maḥbūbu l-awwalu ʿinda kulli ḥayyīn : nafsu-hu wa-dātu-hu, wa-maʿnā ḥubbi-hi li-nafsi-hi anna fi ṭabʿi-hi maylan ilā dawāmi wuḡūdi-hi*). (p. 380)

La deuxième cause de l'amour va dans le même sens, puisqu'il s'agit de l'amour de celui qui, par ses bienfaits, aide à cette perpétuation. La troisième cause laisse entrevoir le début

Qu'en est-il alors d'al-Muhāsibī ? Dans ce contexte, l'itinéraire présenté dans le *Kitāb al-ʿaql* ne devrait être considéré que comme une propédeutique de la vraie piété et une simple incitation à aller plus loin. Ce serait une étape nécessaire, fondée sur la crainte et l'espérance, mais qui demeurerait incomplète.

Il s'agit maintenant d'évaluer, à l'intérieur même des oeuvres d'al-Muhāsibī, en particulier dans le *Faṣl fī l-mahabba*, comment considérer cette recherche de l'utile, soit comme une étape nécessaire mais incomplète, soit comme un dernier mot à la présentation que fait cet auteur de la piété religieuse et de la vie mystique. Dans ce dernier cas, cette présentation pourrait paraître quelque peu décevante.

Une étude de la notion de conversion chez al-Muhāsibī mettra en lumière ce fait que, selon lui, dans l'expérience mystique, l'amour de Dieu peut être un certain dépassement de la recherche de l'utile.

d'un autre aspect : il s'agit de "l'amour que tu as envers celui qui est bienfaisant pour lui-même, et même s'il ne te fait pas bénéficier de sa bienfaisance" (*ḥubbu-ka l-muḥsina fī nafsi-hi wa-in lam yaṣil ilay-ka iḥsānu-hu*). La quatrième cause est "l'amour de ce qui est beau pour sa beauté en elle-même, et non pour un bien à obtenir à travers elle" (*ḥubbu kulli ḡamilin li-dāti l-ḡamāli, lā li-ḥazzīn yunālu min warā'i idrāki l-ḡamāli*). Cet amour qui manifeste une gratuité de plus en plus grande culmine dans l'amour de Dieu, qui dérive d'une affinité et d'une correspondance secrète entre deux êtres (*munāsaba bāṭina*) (*rubʿ al-munḡiyāt* p. 393).

Ainsi, Ġazālī montre à quel point l'idée d'un amour "pur" a fait son chemin dans la pensée musulmane, jusqu'à l'enseignement officiel dispensé dans la "revivification des sciences de la religion" par celui qu'on appellera "la preuve de l'Islam" (*ḥuḡḡat al-islām*).

3.2 Au sommet de la conversion : l'amour de Dieu.

a) La notion de *tawakkul* (abandon confiant à Dieu)

Le *tawakkul* (remise, abandon confiant de soi à Dieu) peut être considéré comme un premier dépassement de la recherche de l'utile.

Il est apparu plus d'une fois que, pour bien user du *ʿaql*, il faut faire confiance au Maître, et non à l'intellect⁵⁸². Cela fait entrevoir que la recherche de l'utile ne peut être le seul moteur de la connaissance et de la recherche du bien. La notion de *tawakkul* opère une sortie de soi et un "décentrage" de cette recherche. Chercher le bien pour soi, c'est se confier en Allāh.

1_ La définition du *tawakkul* (abandon confiant)

Dans les *Makāsib*, al-Muḥāsibī donne une définition du *tawakkul* qui est d'abord une façon d'équilibrer moralement la quête du gain licite. Cette confiance (*tiqa*) suppose d' "ajouter foi à Allāh en ce dont Il informe, et qui est qu'Il répartit et assure ce qui suffit [à la subsistance], et le garantit"⁵⁸³. Une telle confiance relève de la certitude (*yaqīn*) et elle est liée à la foi. Elle exclut les doutes (*ṣukūk*) et les incertitudes (*ṣubah*). Elle tient au fait que les humains ne sont pas maîtres de ce qui leur est utile et de ce qui leur est nuisible⁵⁸⁴, aussi la sagesse suprême, dans ce domaine, consiste-t-elle à se

⁵⁸² *Rfʿāyali-huqūq Allāh* p. 68 ; p. 70.

⁵⁸³ *taṣḍīqu llāhi fī-mā aḥbara min qasmin wa-ḍamāni l-kifāyati wa-kafālati-hā. Makāsib* p. 21.

En effet, Il est "le Créateur, le dispensateur de tous biens" (*al-ḥāliq r-rāziq*). *Makāsib* p. 13.

⁵⁸⁴ *lā yamlikūna li-anfusi-him nafʿan wa-lā ḍarran.*

Elles ne détiennent pour elles-mêmes ni utilité ni dommage." *Makāsib* p. 13.

confier à un Autre. Le *tawakkul* chez les gens du commun (*‘amma*) supporte des imperfections qui ne l’annulent pas pour autant, comme la ”précipitation” (*‘ağala*) dans la recherche ou ”l’agitation lors de la privation” (*al-idtirāb ‘inda l-man‘i*)⁵⁸⁵.

L’important est ”d’être en accord avec Allāh” (*al-muwāfaqa li-llāh*)⁵⁸⁶ qui ”n’a pas confié aux êtres humains la charge de supprimer ce qu’il y a dans la nature”. Ce qu’il faut éviter à tout prix, c’est ”d’outrepasser Ses lois”⁵⁸⁷.

Voici la définition du *tawakkul* dans le *Faṣl fī l-maḥabba*, et l’on y voit l’ascétisme tendre vers le mysticisme :

”Le *tawakkul*, consiste à s’appuyer sur Allāh en renonçant à l’ambition de quoi que ce soit hors de Lui, en renonçant à administrer l’alimentation des personnes, en se contentant de ce qui suffit avec le coeur en accord avec la volonté du Maître, s’adonnant à la recherche de Son service et se réfugiant en Lui”⁵⁸⁸.

Le lien entre le *tawakkul* et la recherche des moyens de subsistance, déjà entrevu à propos du *wara‘* (scrupule pieux), est développé ici. Cette notion de *tawakkul* s’élargit ensuite à une attitude globale d’abandon confiant en toutes choses, y compris dans l’usage du *‘aql*, comme cela est déjà apparu, aussi, n’y a-t-il pas lieu d’y insister encore. Al-Muḥāsibī ne fait que suivre en cela le texte coranique dont il cite plusieurs versets⁵⁸⁹.

⁵⁸⁵ *Makāsib* p. 22.

⁵⁸⁶ *Makāsib*, p. 23.

⁵⁸⁷ *lam yukallif-hum izālata mā fī ṭ-ṭab‘i _ at-ta‘addi li-ḥudūdi-hi. Makāsib* p. 24.

⁵⁸⁸ *at-tawakkulu huwa l-ḥimādu ‘alā llāhi bi-izālata ṭ-ṭam‘i min siwā llāhi, wa-tarku tadbīri n-nufūsi fī l-ağdiyati, wa-l-istignā‘u bi-l-kifāyati wa-muwāfaqatu l-qalbi li-murādi r-rabbi, wa-l-qu‘ūdu fī ṭalabi l-‘ubūdiyyati wa-l-lağā‘u ilā llāh.*

Faṣl fī l-maḥabba p. 104.

⁵⁸⁹ par exemple : *wa-man yatawakkal ‘alā Allāh, fa-huwa ḥasbu-hu.*

”Celui qui s’appuie en Allāh avec confiance, Celui-ci lui suffit.”

65, 3 in *Faṣl fī l-maḥabba* p. 105.

Une notion voisine est le *tafwīd* (la remise de soi) qui est une certaine forme de délégation des pouvoirs que l'homme a sur sa destinée. Cette remise de soi suppose l'abandon confiant en Allāh et assure même une certaine sérénité. Voici le *ḥabar* de ʿĀmir b. ʿAbd Allāh, s'adressant à sa soeur : "Remets à Allāh ce qui te concerne, tu seras en repos"⁵⁹⁰.

Cette notion de *tafwīd* était très discutée dans la querelle qui opposait les *jabarites*, partisans de la toute-puissance de Dieu sur les actes humains, appelés également *mufawwiḍūn* (ceux qui délèguent leur pouvoir à Dieu), et les *qadarites*, qui pensaient que l'homme a un pouvoir sur ses actes dont il est par conséquent responsable. Al-Ḥasan al-Baṣrī avait pris une position dans cette querelle de théologiens en renversant le sens du *tafwīd* et en en faisant une délégation des pouvoirs de Dieu à l'homme : *inna llāha ḥalaqa l-ʿibāda fa-fawwaḍa ilay-him umūra-hum*. ("Allāh a créé les serviteurs et leur a délégué les pouvoirs sur ce qui les concerne")⁵⁹¹.

2. Le *tawakkul* n'est pas un quiétisme

Quant à al-Muḥāsibī, il n'est pas possible d'attendre de lui une position extrême. La loi du juste milieu, chez lui, prévaut aussi pour le *tawakkul* où l'abandon à Dieu doit se concilier avec les exigences de la vie et de la conservation. Le *tawakkul* ne saurait jamais se transformer en quiétisme. Des expressions équilibrées comme : "Agis selon la vérité et sois confiant en Allāh"⁵⁹² en témoignent. Al-Muḥāsibī multiplie les *ḥadīṭ* en ce sens.

Il est bien de manger le pain qu'on a gagné, et c'est le Prophète qui, ici encore, en est l'exemple : [Le Prophète] a dit : "Ce qu'il y a de meilleur,

⁵⁹⁰ *fawwiḍi amra-ki ilā llāhi tastariḥi. Aʿmāl al-qulūb wa-l-ḡawāriḥ* p. 143.

ʿĀmir b. ʿAbd Allāh, Ibn ʿAbd Qays al-ʿAnbarī, *tābfī*. Abū Nuʿaym voit en lui l'un des premiers ascètes de Baṣra. Il est mort à Jérusalem sous Muʿāwiya vers 55/675.

⁵⁹¹ L. Massignon, *Recueil de textes inédits*, p. 4.

⁵⁹² *kun bi-l-ḥaqqi ʿāmilan wa-bi-llāhi wāṭiqan. Risālat al-mustaršidin* p. 165.

dans ce que mange l'être humain, vient de ce qu'il gagne"⁵⁹³. Ainsi, s'il faut renoncer à diriger et à planifier l'alimentation des personnes, ce qui connote pour al-Muḥāsibī un trop grand volontarisme, l'effort du travail quotidien qui s'appuie sur le *tawakkul*, lui, est légitime. Ce qui est contraire au *tawakkul* est une disposition intérieure plus qu'un comportement, le manque de confiance et non le manque d'activité. Cette règle vaut également dans le domaine spirituel.

Cette position du juste milieu entre l'effort personnel et l'abandon à Allāh s'applique aussi dans la conversion du *murīd*, comme l'indique ce court passage du *A^cmāl al-qulūb wa-l-ḡawāriḥ* :

"Je demandai : "Comment lui est-il permis de rechercher des moyens de vivre, ou de s'occuper de ce qui concerne sa religion, ou de se faire des reproches à lui-même pour ce qu'il a fait, ou de se déterminer à une obéissance ou à une rébellion, alors qu'il a remis ce qui le concerne à Allāh et s'est affranchi de diriger quoi que ce soit de ce qui le concerne ?"

⁵⁹³ *qāla* : "aṭyabu mā akala r-raḡulu min kasbi-hi." *Makāsib* p. 38.

ḥadīṭ mentionné dans an-Nasā'ī, *Sunan, kitāb al-buyū^c, bāb 1*, et dans Ibn Māḡa, *Sunan, at-tiḡārāt*, 1. Il est rapporté par Aïcha, et le texte est identique, à l'emplacement d'un pronom près, dans les deux traditions.

Dans an-Nasā'ī : *inna aṭyaba mā akala r-raḡulu min kasbi-hi, wa-waladu-hu min kasbi-hi*.

"Le meilleur de ce que l'homme mange vient de ce qu'il gagne, et sa progéniture vient de ce qu'il gagne."

Un autre *ḥadīṭ* est cité dans ce sens : *man ṭalaba ḥalālan istifāfan 'ani l-mas'alati, wa-kaddan 'alā 'iyāli-hi, wa-ta'aṭṭufan 'alā ḡari-hi, laqiya llāha wa-waḡhu-hu ka-l-qamari laylata l-badri*. *Makāsib* p. 46.

"Celui qui recherche un gain licite pour éviter de mendier, pour gagner la subsistance de sa famille, et pour exercer la bonté envers le voisin, celui-là rencontre Allāh, et son visage est comme la lune, une nuit de pleine lune."

Ce n'est que la dernière partie de ce passage, "et son visage est comme la lune une nuit de pleine lune", qui est tiré d'un *ḥadīṭ* recensé par la tradition. Cette expression caractérise les élus au moment où ils vont rencontrer leur Seigneur. Voir par exemple Ibn Māḡa, *az-zuhd*, 39, ou encore Buḡārī, *kitāb al-libās*, 39.

Il répondit : "Cela ne l'empêche pas de faire des reproches à son âme pour ses excès et de la blâmer pour ses fautes, en se conformant à l'ordre qu'Allāh lui donne d'agir ainsi, et il sait qu'il n'est parvenu à cela que parce qu'Allāh, à qui Il a remis ce qui le concerne, lui a donné de réussir" ⁵⁹⁴.

Ce passage appelle une remarque importante. Il n'est pas possible de dire qu'en s'en remettant à Allāh, le serviteur abandonne tout à fait l'idée d'une recherche de l'utile. Simplement, dans une sorte de pari, il renonce, dans cette visée, à compter sur ses propres forces et à s'en remettre au *ʿaql* qui est pourtant, normalement, l'instrument adapté pour cela. Dans une sagesse supérieure et un calcul subtil, il remet tout ce qui le concerne au Maître de l'utile, escomptant qu'il ne sera pas déçu. Le terme "*tawfiq*" (succès, assistance donnée par Allāh) exprime cela dans le texte.

De même, dans le passage suivant, al-Muḥāsibī invite le *murīd* à s'en remettre à Dieu et non au *ʿaql* pour obtenir la compréhension (*fahm*) :

"Si tu vas à Allāh avec une intention sincère et un désir de comprendre Son Livre en concentrant le dessein [qui est le tien], t'en remettant à Lui avec confiance comme Celui qui t'ouvre la compréhension, et sans t'en remettre à toi-même en ce que tu cherches ou dans le *dīkr* auquel s'attache ton coeur, Il

⁵⁹⁴ *qultu : wa-kayfa yağūzu la-hu ṭalabu maʿāšin aw ihtimāmun li-amri dīni-hi aw muʿātabatun li-nafsi-hi ʿalā mā šanaʿa aw ʿazmun ʿalā ṭaʿatin aw maʿāšin, wa-qad fawwaḍa amra-hu ilā llāhi wa-barraʿa nafsa-hu min tadbīri šayʿin min amri-hi ?*

qāla : "inna ḍālika lā yamnaʿu-hu an yuʿātiba nafsa-hu ʿalā tafrīti-hā wa-yaʿḍila-hā ʿalā dunūbi-hā, ttibāʿan li-mā amara-hu llāhu an yaʿāla ḍālika bi-nafsi-hi, wa-yaʿlamu anna-hu lam yašir ilā ḍālika illā bi-tawfiqi llāhi llaḍi fawwaḍa amra-hu ilay-hi.

Aʿmāl al-qulūb wa-l-ğawāriḥ p. 146.

Un passage de la *Risālat al-mustaršidīn* exprime le même équilibre entre usage du *ʿaql* et *tawakkul* : *wa-staʿmil li-llāhi ʿaqla-ka bi-tarki t-tadbīri, wa-staʿin bi-llāhi ʿalā šarfi l-maqādir*. "Fais usage de ton *ʿaql* pour Allāh en abandonnant la conduite de ce qui te concerne, et cherche secours auprès d'Allāh contre les revers du destin."

Risālat al-mustaršidīn p. 51.

ne te décevra pas dans la compréhension et l'intelligence à Son sujet, s'Il le veut"⁵⁹⁵.

C'est curieusement le *tawakkul* qui, dans ce passage, permet de saisir Allāh par le *ʿaql*. Il s'agit bien d'une forme de décentrement où le *murīd* renonce à compter sur le *ʿaql* et obtient en retour une dilatation de cette faculté, tant il est vrai que le bon usage du *ʿaql* exige qu'il soit maintenu dans sa dépendance initiale. L'y maintenir, c'est fort paradoxalement éviter sa sclérose.

Le *tawakkul* n'est donc pas un renoncement à la quête de l'utile, mais il constitue un "décentrement" de cette quête, une sortie de soi qui est un préambule à l'amour désintéressé de Dieu auquel ont tendu explicitement certains soufis de l'époque d'al-Muḥāsibī. Cette quête demeure, mais elle est confiée, non au *ʿaql*, mais au Maître de l'utile.

Après s'être efforcé (*iğtihād*) d'extirper ce qui faisait obstacle à la Proximité (*qurb*), le *murīd* obtient l'harmonie de ses différents états intérieurs (*aḥwāl*). "Ses différents états sont en harmonie" (*ḡttafaqat aḥwālu-hu*)⁵⁹⁶. C'est cette harmonie qui compte, car le trouble des différents états intérieurs est la pire des choses : "S'ils cessaient de se remémorer leur Maître, leur vie en serait gâtée, ils se disperseraient dans leurs affaires, et seraient troublés dans leurs états"⁵⁹⁷. Ces états progressent donc, de la constance (*ṣabr*) à la satisfaction (*riḍā*)⁵⁹⁸ vers une tranquillité

⁵⁹⁵ *fa-idā aqbalta ʿalā llāhi bi-ṣidqi niyyatin wa-rağbatin li-fahmi kitābi-hi bi-ğtimāʿi l-hammi mutawakkilan ʿalay-hi anna-hu huwa llaḏi yaftaḥu la-ka l-fahma, lā ʿalā nafsī-ka fī-mā taṭlubu wa-lā bi-mā lazima qalba-ka min aḏ-ḏikri, lam yuḥayyib-ka min al-fahmi wa-l-ʿaqli ʿan-hu in šāʾa Allāh. Fahm al-Qurʾān p. 324^{11 sv}.*

⁵⁹⁶ *Wasāyā* p. 125.

⁵⁹⁷ *wa-law qaṭaʿū ʿan ḏikri sayyidi-him, la-fasuda l-ʿayṣu ʿalay-him, wa-la-tašattatū fī umūri-him, wa-la-tanağgaṣū fī aḥwāli-him. Wasāyā p. 311.*

⁵⁹⁸ *Wasāyā* p. 274.

(*sukūn*)⁵⁹⁹, qui, dans la conversion, est comme une marque de victoire. L'effort ardu a disparu.

Chercher un dépassement de l'utile, faut-il le souligner, ne signifie pas pour autant condamner l'insistance avec laquelle al-Muḥāsibī en parle. Son insistance resitue la vie spirituelle dans le cadre d'une activité qui relève de facultés naturelles données par Dieu, et qui par conséquent ne peuvent être mauvaises. Elle rappelle que les exigences de la nature doivent pouvoir, sinon concourir à l'élan spirituel, ce qui est pourtant le cas du *ʿaql*, du moins s'accorder avec lui. Par ailleurs, dans l'optique d'al-Muḥāsibī qui est toujours celle d'une direction spirituelle, la recherche de l'utile fournit un argument convainquant pour combattre la *nafs* qui cherche profit en ses convoitises. Utilité s'oppose bien à vanité. C'est alors une notion qui, à supposer qu'elle soit fondée conceptuellement, s'avère en tout cas fructueuse : la science doit être "utile", et il fait une présentation du *ʿaql* qui met à l'honneur ce principe, au détriment sans doute d'une rigueur conceptuelle qu'on ne peut lui reconnaître.

C'est ainsi que l'instinct de préservation et l'amour de soi doivent pouvoir s'accorder avec l'amour de Dieu. Dans le *kitāb al-maḥabba* de l'*Iḥyā'*, l'imām Ġazālī, cela a été vu, expose les cinq causes de l'amour. Si la dernière cause est l'amour de Dieu, la première est l'amour de soi et de sa propre perpétuation. Il y a une progression graduée de celle-ci à celle-là, de sorte que nulle contradiction n'existe entre l'une et l'autre, et qu'elles sont mutuellement compatibles. Cette attitude équilibrée est bien caractéristique d'al-Muḥāsibī, qui préfère toujours les solutions de "juste milieu". Il est certes bien loin de l'excès de certains soufis postérieurs qui voudront voir s'anéantir en quelque sorte leur existence naturelle pour ainsi atteindre Dieu⁶⁰⁰. Cet équilibre qui lui est propre rappelle au *murīd* que le Dieu

⁵⁹⁹ *Waṣāyā* p. 279.

⁶⁰⁰ Voir ci-dessous, par exemple, la doctrine du *fanā'* chez al-Ġunayd.

créateur ne demande pas à la créature de Le rechercher au mépris d'elle-même, et que si elle doit respecter et honorer Dieu et Ses commandements, elle doit aussi faire fructifier ce qui la constitue comme créature. Un tel équilibre n'est pas donné de prime abord, il est le résultat d'un long cheminement.

En outre, si al-Muḥāsibī insiste tant sur l'utile pour définir le *ʿaql*, alors qu'après tout il aurait pu l'envisager sous un angle différent, il est fort probable que c'est en vue du combat contre la *nafs*, combat qui est la fonction principale du *ʿaql* sur le plan moral. Il s'agit toujours de ramener la *nafs* à la raison. Cette insistance n'apparaît guère dans le *Kitāb al-ʿaql*, mais elle est évidente dans la *Rfāya* et dans l'ensemble de l'oeuvre d'al-Muḥāsibī. J. Van Ess l'a souligné, comme cela a été dit. Le *Kitāb al-ʿaql* se propose simplement la définition d'une notion sur un mode philosophique et spirituel à la fois. Mais si le *ʿaql* est apte à saisir l'utile et la grandeur de Dieu, il est aussi désigné pour lutter contre la *nafs* et le péché. Ces deux aspects sont toujours liés, et il se peut que la fonction qui lui est donnée -la lutte contre le péché- ait présidé à la façon de le présenter, dans un pragmatisme qui caractérise bien ce guide spirituel qu'est al-Muḥāsibī.

b) Les traits récurrents de la conversion

Pour situer le rôle du *ʿaql* dans la réflexion éthique d'al-Muḥāsibī, il a fallu préciser la nature du *ʿaql* selon lui et les données générales de sa réflexion éthique. Il s'avère que la notion de conversion montre de façon dynamique quel rôle joue le *ʿaql* dans cette réflexion. Elle apparaît donc comme une réponse à la question du rapport entre le *ʿaql* et les axes de la vie morale, ce qui justifie qu'elle soit analysée *in extenso* à cette étape de la recherche.

La "conversion" a été évoquée maintes fois, et il est apparu que la vertu d'obéissance, intérieure et extérieure, est son point culminant. Quelle définition al-Muḥāsibī en donne-t-il ?

Elle est toujours liée au fait de se rapprocher du "voisinage d'Allāh", alors qu'on en est encore très éloigné pour des raisons diverses. Le lexique de la conversion souligne cette idée de retour, à la fois physique et moral. Les termes les plus utilisés sont ceux de *tawba* (repentir) et d'*ināba* (retour à Dieu). En effet, *tawba*, qui signifie d'abord repentir, désigne aussi son résultat, la conversion. Quant à *nāba*, *yanūbu*, il signifie "remplacer", "suppléer" (quelqu'un) ; avec la particule *ilā*, *anāba* signifie "revenir vers". Son sens figuré est alors "revenir à [Dieu]", "se repentir" et "se convertir".

Al-Muḥāsibī, dans l'explication qu'il en donne, passe sans cesse de l'aspect spatial à l'aspect spirituel :

"Il dit : 'J'interrogeai Abū Ġa'far Muḥammad b. Mūsa et je lui demandai : 'Qu'Allāh te fasse miséricorde, par quoi commence tout d'abord le chemin vers Allāh ?'

Il répondit : 'Le retour à Allāh à partir d'où Allāh a voulu le mentionner'.

Je demandai : 'Que signifie le retour à Allāh ?'

Il répondit : 'Le repentir, jeune homme, comme l'a dit Sa'īd b. Ġubayr au sujet de Sa parole : 'Envers ceux toujours en repentance, Il est absolu⁶⁰¹, c'est-à-dire ceux qui retournent à Allāh"⁶⁰².

⁶⁰¹ Coran, 17, 25.

⁶⁰² *qāla* : "sa'altu abā Ġa'far Muḥammad b. Mūsa, qultu : "raḥima-ka Allāh, mā awwalu mā btada'a bi-hi ṭ-ṭarīqu ilā llāh ?

qāla : "ar-ruġū'u ilā llāhi min ḥayyu arāda llāhu dīkra-hu.

qultu : "wa-mā ma' nā r-ruġū'i ilā llāh ?

qāla : "at-tawbatu, yā fatā, kamā qāla Sa'īd b. Ġubayr fī qawli-hi : "fa-inna-hu kāna li-l-awwābina ġafūran" *qāla* : "ya' nī r-rāġi'ina ilā llāh".

Al-qaṣd wa-r-ruġū' ilā llāh, p. 222.

Sa'īd b. Ġubayr, *tābrī*. il est connu pour sa piété et sa collection des traditions de 'Alī, d'Ibn 'Umar, d'Abū Hurayra et d'autres. Al-Ḥaġġāġ, gouverneur de l'Iraq contre qui il s'était révolté, le fit mettre à mort en 94/713.

Si *ruġūʿ* (retour) peut être défini par *tawba* dans ce passage, c'est que *tāba* a pour premier sens "revenir", puis signifie avec *ilā* "revenir vers Dieu" et, avec *min*, "revenir de ses péchés".

Ce passage du début d'*Al-qasḍ wa-r-ruġūʿ ilā llāh* (La recherche d'Allāh et le retour à Lui) montre le lien étroit entre les significations spatiales et spirituelles de la conversion. Un dernier terme *naqla* (transfert, passage) vient confirmer cette impression⁶⁰³.

Il y a peut-être une signification spirituelle à un tel lien. Ce qui est certain, c'est qu'apparaît ici la qualité pédagogique de l'auteur qui explique à des commençants ce qu'ils ne connaissent pas encore en partant d'éléments connus. L'image spatiale est suggestive et donne une idée de ce que peut être la conversion. Ici encore, al-Muḥāsibī ne se présente pas comme un soufi qui livre une expérience personnelle de façon parfois particulièrement obscure, comme c'est le cas chez ceux qui s'expriment à travers les *ṣaḥīyāt* (locutions théopathiques). Il est surtout un *muršid* qui tient à cœur d'exercer *al-amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿani l-munkar* (littéralement, "le commandement de ce qui est reconnu et l'interdiction de ce qui est réprouvé"). En ce sens, il appartient plus à la lignée des pédagogues du soufisme qui culmine avec Ġazālī, qu'à celle de ceux qui exprimèrent une expérience si personnelle qu'elle en devint difficilement communicable, comme ce fut le cas de Ḥallāġ qui le paya de sa vie.

L'image spatiale du retour à Allāh, et celle de la Proximité sont une constante chez les soufis, et voici ce qu'en dit le Père P. Nwyia :

"L'homme pouvait-il, dépassant sa condition d'esclave, se rapprocher de Dieu, son Maître ? A cette question, les soufis ont répondu, non pas abstraitement

⁶⁰³ *wa-nas'alu-hu n-naqlata ilā mā yuḥibbu wa-yarḍā bi-tawbatin yuṭahhiru-nā bi-hā min kulli mā yakrahu.*

"Nous demandons [à Allāh] de nous faire passer à ce qu'il aime et à ce qui Le satisfait par un repentir qui nous purifie de tout ce qu'il déteste."

Muʿātabat -an-nafs p. 41.

[...] mais en prenant le chemin qui mène à Dieu. Du coup, la vie religieuse est devenue pour eux un *sulūk*, une pérégrination, et peu à peu l'image d'un voyage vers Dieu, entrecoupé de "stations", d' "étapes" et de "demeures", s'est imposée à eux, leur donnant le schéma qui les aidera à penser leur expérience [...] Et cette image ne pouvait pas ne pas amener les soufis à penser le terme de ce voyage en langage de proximité et à adopter le vocabulaire du *qurb* [...] ⁶⁰⁴.

Al-Muḥāsibī emploie bien les termes *aḥwāl* (états)⁶⁰⁵ pour décrire la vie intérieure, et *manāzil* (demeures, stations)⁶⁰⁶ pour décrire des étapes, mais sans systématiser ces notions. Par contre, l'idée du chemin à suivre (*sabīl*, *ṭarīq*) vers la Proximité est récurrente.

1_ Les deux étapes de la conversion

Chez al-Muḥāsibī, la conversion se fait en deux étapes, dont il analyse ainsi le processus dans le *Kitāb at-tawba* :

Le début du repentir, c'est, d'une part, la connaissance d'Allah, de Sa promesse et de Sa menace⁶⁰⁷ et, de l'autre, la connaissance de l'âme et de sa "récalcitrance". Les termes *išmi'zāz*, mot à mot "contraction de dégoût" et *nufūr*, "fuite", "aversion", expriment cela dans le texte⁶⁰⁸. A la suite de cette découverte, car il s'agit d'une découverte, le *murīd* se décide à faire "l'éducation" de sa *nafs* : "Il impose à son cœur la détermination de l'éduquer"⁶⁰⁹. Il l'enjoint à faire silence et lui inflige ses reproches (*mu'ātabat*).

⁶⁰⁴ Nwyia, Paul, *op. cit.* p. 252-253.

⁶⁰⁵ *Wasāyā* p. 125, cité *supra*.

⁶⁰⁶ *Fahm al-Qur'ān* p. 312, cité *supra*.

⁶⁰⁷ *K. at-tawba* p. 21.

⁶⁰⁸ *ibidem*, p. 24.

⁶⁰⁹ *alzama qalba-hu l-ʿazma ʿalā taʿdibi-hā. ibidem*, p. 24.

La *nafs* est mise en demeure de renoncer aux causes de ses rébellions⁶¹⁰. C'est une lutte due à tous ses faux-fuyants : "Elle s'effarouche, elle est rebelle, elle se crispe, elle refuse"⁶¹¹.

Le *murīd* en triomphe enfin et parvient à accomplir les commandements dans une attitude d'obéissance qui le transforme intérieurement : "Les lumières de l'obéissance triomphent de sa passion"⁶¹².

Ce faisant, l'adepte est parvenu à la première étape du retour à Dieu : il a triomphé de sa *nafs* en lui imposant les actes d'obéissance. Mais à ce stade, un type plus subtil de rébellion surgit alors, qui naît d'une tentation, "l'amour de l'estime et de l'honneur"⁶¹³, de la part de celui dont la piété est désormais reconnue. Ces péchés intérieurs sont autant de tromperies (*ḥidāʿ*) de l'âme⁶¹⁴. Si la *nafs* dans la première étape se caractérisait par sa récalcitrance, elle joue ici sur la tromperie, le mensonge et la dissimulation. Or, le risque est grand, car la *nafs* encourt l'abandon d'Allāh (*ḥidḥān*).

L'abandon (*ḥidḥān*) est mentionné trois fois dans le texte coranique (mais jamais sous cette forme du *maṣḍar*). Deux fois, il concerne Allāh (en 3, 160 et en 17, 22⁶¹⁵), et dans ce cas, *ḥaḍala* s'oppose à *naṣara* (assister quelqu'un et le défendre) ; en 25, 29, c'est Satan qui est le "*ḥaḍūl*", celui qui abandonne en laissant privé de secours. Ce thème est repris dans

⁶¹⁰ *ibidem*, p. 26.

⁶¹¹ *fa-naḥarat wa-naṣazat wa-lṭawat ʿalay-hi wa-abat.*

⁶¹² *qaharat anwāru ṭ-ṭāʿati hawā-hu. ibidem*, p. 29.

⁶¹³ *ḥubbu l-ʿizzī wa-ṣ-ṣarāfi, ibidem*, p. 33.

⁶¹⁴ *ibidem*, p. 33.

⁶¹⁵ *in yaṣṣur-kumu llāhu, fa-lā gālība la-kum. wa-in yaḥḍul-kum, fa-man dā lladī yaṣṣuru-kum min baʿdi-hi ?*

"Si Allāh vous donne secours, nul ne peut vous dominer. S'il vous abandonne sans soutien, qui donc après Lui vous donnera secours ? (3, 160)

lā taḡʿal maʿa llāhi ilāhan aḥara fa-taḡʿuda maḍmūman maḥḍūlan.

"N'assigne point en compagnie d'Allāh un autre dieu ; ou tu t'assoiras blâmé, abandonné sans soutien". (Ḥamidullah traduit "déserté"). (17, 22).

Mu'ātabat an-nafs où al-Muḥāsibī exhorte le *murīd* : "Prends garde au dépouillement après les dons reçus"⁶¹⁶. Cette inquiétude de l'abandon d'Allāh qui cesse de soutenir caractérise l'attitude et les conseils d'al-Muḥāsibī à cette deuxième étape de la conversion. Devenu respectueux des "droits d'Allāh" grâce au soutien reçu qui a secondé ses efforts, le *murīd* risque encore d'être dépouillé, et cela à cause de l'hypocrisie sous toutes ses formes, tout à la fois de ses mérites, de ses oeuvres, et pire que cela, de toute Direction (*hudā*). Aussi, al-Muḥāsibī fustige-t-il la *nafs* lorsque, de façon détournée, elle veut revenir à sa tiédeur première : "Malheur à toi, *nafs*, [...] voilà [qu'Allāh] t'a abandonnée sans soutien"⁶¹⁷.

Comme le souligne 17, 22, c'est à la suite de son péché que le croyant est abandonné (*maḥḍūl*). Cet abandon ne met donc pas en cause la justice d'Allāh. Cependant, al-Muḥāsibī en brandit la menace lorsque le *murīd* se croit parvenu au terme de l'effort à fournir.

Il s'agit donc, dans une deuxième conversion en quelque sorte, de retrouver l'amour de Dieu qui doit être le seul ressort des actes de piété (*'aẓuma fī-hi ḥubbu-hu [...] wa-štadda šawqu-hu ilā mawlā-hu*, "l'amour de Dieu grandit dans son coeur [...] et le désir qui le porte vers son Maître devient plus intense.")⁶¹⁸. Ayant retrouvé la sincérité du coeur (*ṣidq*), le *murīd* parvient à une attitude de reconnaissance (*ṣukr*) qui le met dans la familiarité d'Allāh (*uns*), familiarité qui est le terme de cette deuxième et dernière étape de la conversion. Dans ce retour à Allāh, contrairement au christianisme, il n'y a pas "l'idée d'une volonté humaine restée blessée par son premier choix, qu'il faut respecter et soigner. La volonté humaine n'a pas besoin d'être libérée, il lui suffit de se livrer - en arabe - *islām*"⁶¹⁹.

⁶¹⁶ *iḥḍar is-salba ba'da l-ʿaṭā. Mu'ātabat an-nafs*, p. 40.

⁶¹⁷ *wayḥa-ki yā nafs [...] qad ḥalla bi-ki l-ḥiḍlānu ! ibidem*, p. 43

⁶¹⁸ *ibidem*, p. 36.

⁶¹⁹ Brague, Rémi, "Islam et libre-arbitre", p. 32.

Ces deux étapes sont toujours présentes à l'esprit d'al-Muḥāsibī dans la rédaction de ses livres. Parfois, comme dans *A^cmāl al-qulūb wa-l-ḡawāriḥ*, il passe directement à la deuxième étape ; parfois, il mentionne ces deux étapes à l'occasion, sans retenir un plan défini. C'est le cas dans l'*Ādāb an-nufūs*, où les oeuvres pieuses (*birr*) constituent une séduction (*fitna*)⁶²⁰ et où il faut toujours veiller à la "sincérité du regret" (*ṣidq an-nadam*). Dans le *Kitāb Bad' man anāba ilā llāh*, la *nafs* "dispute en faveur de l'amour de l'honneur parmi les serviteurs, par le moyen de son obéissance, après avoir cessé d'être rebelle à son Seigneur"⁶²¹. Enfin, il est possible de retrouver cette structure dans l'agencement des chapitres de la *Rfāya li-huqūq Allāh*, agencement qui a été analysé lors de l'étude du *Kitāb al-ḡirra*. Ces deux étapes commandent la "stratégie" du *ʿaql* : contre l'indolence de la *nafs* à l'étape de la désobéissance aux commandements, il s'agit de saisir clairement le *bayān* et les dangers auxquels on s'expose par cette nonchalance. Contre les ruses et les tromperies de la *nafs* lorsqu'on tire orgueil de sa piété, il s'agit, par l'examen de conscience, de percer ces tromperies pour garantir l'*iḥlās* (pureté d'intention). A chaque étape de la conversion, le *ʿaql* est donc sollicité d'intervenir en quelque sorte selon les exigences du moment.

Le repentir est, en outre, une obligation prescrite par Allāh et Son Prophète, et sa validité dépend de certaines conditions :

"Sache que [...] le repentir est tout d'abord une obligation légale, car Allāh et Son Prophète l'imposent ; Il dit : 'Ô vous qui croyez, revenez à Allāh d'une façon loyale'⁶²². Le sens de "loyale" est de renoncer à réitérer ce dont le serviteur s'est repenti auprès de son Seigneur [...] Le repentir n'est valide que s'il réalise quatre conditions : que cesse l'obstination du coeur à récidiver, que

⁶²⁰ *Ādāb an-nufūs*, p. 39.

⁶²¹ *wa-nāza^cat ilā ḥubbi š-šarafī ʿinda l-ʿibādi bi-ṭāʿati-hā, ba^cda tarki-hā ma^cāšiya rabbi-hā*. p. 342.

⁶²² Coran 66, 8.

le pardon soit demandé avec regret, que les suites [de l'action mauvaise] et les injustices soient repoussées, et que la garde des membres soit assurée contre les sept sens que sont : l'ouïe, la vue, la langue, l'odorat, les deux mains, les deux pieds, et le coeur, lequel est leur prince, car c'est de lui que procède l'intégrité du corps ou sa corruption"⁶²³.

Dans le repentir comme ailleurs, c'est l'exemple du Prophète qui fait loi. Le regret concernant le passé, la réparation et la vigilance du coeur et des membres s'agissant du présent et de l'avenir rendent valide le repentir qui, alors, semble garantir le pardon : "Le repentir est offert pour garantir le pardon à tout pécheur mécréant ou croyant tant qu'il n'agonise pas"⁶²⁴.

Le repentir se traduit donc en actes, et même si c'est une attitude envers Dieu, il rejaillit dans les relations à autrui. Ainsi, puisque le repentir a une dimension sociale, il se traduit par des moeurs et une conduite morale (*aḥlāq*) transformées. Le Coran invite les hommes aux "moeurs nobles" auxquelles ils se sont engagés dans le pacte initial, et qu'ils sont donc tenus d'adopter : "[Allāh] nous y invite aux moeurs nobles et aux demeures éminentes, et Il a contracté contre nous le pacte confirmé"⁶²⁵.

⁶²³ *wa-f'lam anna [...] t-tawbata qabla dālika farīdatun, wa-qad faraḍa-hā llāhu wa-rasūlu-hu, fa-qāla : "yā ayyu-hā llaḍina āmanū, tūbū ilā llāhi tawbatan naṣūḥan."* ma' nā "naṣūḥan" : tarku l-ʿawdi fi-mā tāba min-hu l-ʿabdu ilā rabbi-hi [...] wa-lā taṣiḥḥu t-tawbatu illā bi-arbaʿati aṣyā'a : ḥallu iṣrāri l-qalbi ʿani l-muʿāwadati, wa-l-istiḡfāru bi-n-nadami, wa-raddu t-tabīʿāti wa-l-maẓālimi, wa-ḥifzu l-ḡawāriḥi min al-ḥawāssi s-sabʿi : as-samʿu wa-l-baṣāru wa-l-lisānu wa-ṣ-ṣammu wa-l-yadāni wa-r-riḡlāni wa-l-qalbu wa-huwa amiru-hā, wa-bi-hi ṣalāḥu l-ḡasadi wa-faṣādu-hu.

Risālat al-mustaršidin p. 112^{3 sv}.

⁶²⁴ *at-tawbatu mabṣūʿatun li-ḍamāni l-maḡfirati li-kulli muḍnibin kāfirin aw mu'minin mā lam yuḡargir. Fahm al-Qurʿān* p. 472.

⁶²⁵ *nadaba-nā fi-hi ilā l-aḥlāqi l-karīmati wa-l-manāzili ṣ-ṣarīfati wa-aḥaḍa ʿalay-nā l-mūʾaqa l-mu'akkada. Fahm al-Qurʿān* p. 312.

Voir aussi *Risālat al-mustaršidin* p. 36.

Le terme "demeure" qui appartient au vocabulaire technique du soufisme doit être compris ici au sens de "station" (*maqām*), puisque diverses "stations" jalonnent l'itinéraire soufi.

Quand Dieu pardonne les péchés, il fait aussi renoncer à la "bassesse" (*danā'a*) de la conduite morale (*aḥlāq*, qui signifie à la fois "qualités personnelles", "conduite morale", "mœurs").

"Tu [leur] as manifesté leurs fautes, et Tu les as extraits de la bassesse de leur conduite morale et de la laideur de leurs oeuvres"⁶²⁶.

"Honore ton âme en la tenant éloignée de celui qui l'abaisse, et tiens-toi, dans ton dessein, éloigné de la bassesse de la conduite morale"⁶²⁷.

Ce passage des mœurs viles aux mœurs nobles suppose une éducation et une discipline. Il y a des personnes dont la conduite est un modèle et al-Muḥāsibī invite à les imiter. Bien entendu, le modèle des mœurs nobles est avant tout le Prophète, mais d'autres sont aussi des exemples à imiter :

"Eh bien mets-toi à l'école de leur conduite, car ceux-là sont le trésor sûr, celui qui le cède est trompé par ce bas monde"⁶²⁸.

Cette idée d'éducation de l'âme apparaît dans le titre même d'un des ouvrages d'al-Muḥāsibī : l'*Ādāb an-nufūs* (De l'éducation des âmes). Il y a une éducation "selon Allāh", et tel est le sens de la question que pose le

⁶²⁶ *fa-ṣafaḥta la-hum 'an ḥaṭāyā-hum wa-naqqalta-hum 'an danā'ati aḥlāqi-him wa-qabiḥi a' māli-him. Mu'ātabat an-nafs* p. 70.

⁶²⁷ *akrim nafsa-ka 'am-man yuhīnu-hā, wa-nazzih himmata-ka 'an danā'ati l-aḥlāqi. Risālat al-mustaršidin* p. 140⁵.

⁶²⁸ *bi-aḥlāqi-him fa-ta'addab, fa-ha'ulā'i l-kanzu l-ma'mūnu, bā-fu-hum bi-d-dunyā magbūnun. Risālat al-mustaršidin* p. 107.

Si certains sont des modèles, il faut au contraire se défier des autres :

wa-ḥdar aḥlāqa l-ḡāhilina wa-muḡālasata l-mudnibina wa-da'āwā l-mu'ḡabina wa-raḡā'a l-muḡtarrīna wa-ya'sa l-qāniṭina.

"Prends garde aux mœurs des ignorants et à la compagnie de ceux qui commettent des péchés ; aux prétentions des infatués [d'eux-mêmes], à l'espérance des illusionnés et au désespoir des désespérés." *Risālat al-mustaršidin* p. 164.

murīd au début du *K. at-tawba* : "Je demandai : 'Comment débute tout cela, pour qu'il éduque [son âme] selon l'éducation d'Allāh' ?"⁶²⁹.

La notion d'*adab* est souvent profane à l'époque d'al-Muḥāsibī, et appartient au domaine du *mubāḥ*, c'est-à-dire du permis qui est souhaitable. Cependant, c'est Dieu qui, ici, éduque le *murīd*, non pas directement, mais à travers Son message clair (*bayān*) et l'exemple de Son Envoyé et des prophètes.

Ce changement de conduite fait, certes, partie intégrante de la conversion, mais il n'est pas pour autant l'essentiel. Comme toujours, l'essentiel est invisible pour les yeux : c'est le cœur, lieu de la Proximité divine (*qurb*), qui est touché par la conversion, et donc par l'amour de Dieu.

Le repentir guérit le serviteur de sa dureté de cœur :

"Ils désirèrent ardemment de Sa part la guérison, la direction et la miséricorde pour guérir, par ce remède, la dureté de leurs cœurs, laver la souillure de leurs péchés et mettre Son remède sur les maux de leurs cœurs"⁶³⁰.

Ici comme toujours, la transformation est d'abord un don d'Allāh. La dureté du cœur est un obstacle infranchissable pour celui qui aspire à une expérience mystique ; elle vient même à bout du *ʿaql*. C'est ce que craint celui qui se décourage :

"C'est ma crainte : avec la dureté de mon cœur, mon *ʿaql* pourrait perdre ses repères"⁶³¹.

Le repentir a raison de la dureté du cœur et de son obstination :

⁶²⁹ *qultu* : "wa-kayfa kāna bad'u ḍālika kulli-hi ḥattā addaba-hā bi-adabi llāhi ?"

Ktāb at-Tawba p. 21.

⁶³⁰ *ibtagaw min-hu š-šifā'a wa-l-hudā wa-r-raḥmata fa-dāwaw bi-hi qasāwata qulūbi-him wa-gasalū bi-hi darana ḍunūbi-him wa-waḍā'ū dawā'a-hu ʿalā adwā'i qulūbi-him.*

Fahm al-Qur'ān p. 269.

⁶³¹ *hādā ḥawfī, ma'ā qaswati qalbī yakādu ʿaqlī ma'ā-hu yaṭīšu. Mu'ātabat an-nafs* p. 71.

"Puis, par un bienfait à mon égard [...], Tu T'es proposé l'obstination de mon coeur que tu as résolue par le repentir, de par Ton assistance pour moi"⁶³².

Lorsque le coeur est ainsi libéré, il est prêt à s'immerger dans un océan sans limites, celui de la "Proximité", comme cela est décrit dans *al-Qaṣd wa-r-ruḡū ilā llāh* :

" 'Que veux-tu dire ici par océan, et par cette comparaison ?

Il répondit : 'L'océan, c'est la science dont je t'ai donné la description, science qui n'a ni fin ni terme ; c'est la science que le coeur a de la proximité du Seigneur. Elle est aussi la science qui conduit à la grandeur divine (*ʿaẓama*), océan qui n'a ni limite ni fin. Les coeurs des gnostiques (*ʿārifin*) ne parviennent pas à pénétrer ses modes de constitution' "⁶³³.

Cet océan n'est pas une réalité concrète, c'est "la science que le coeur a de la proximité du Seigneur". L'étude de la notion de *qalb* avait mis en valeur le rôle du coeur dans le *tawḥīd*, la confession de l'unicité divine. Il s'agit maintenant de savoir jusqu'où peut aller le coeur dans cet océan de la science, et quelle forme prend chez al-Muḥāsibī l'expérience mystique du *tawḥīd*.

2_ Al-Muḥāsibī et son disciple al-Ġunayd

Il est intéressant, sans prétendre faire une étude comparée, de mettre en regard l'approche d'al-Muḥāsibī et celle de son disciple al-Ġunayd

⁶³² *ḥumma mananta ʿalay-ya tanẓuru ilā ṭūli gaflatī, wa-ayqaẓta-nī min raqdatī, wa-nabbahta-nī min gaflatī, fa-qaṣadta ilā iṣrāri qalbī fa-ḥallalta-hu bi-t-tawbati, tawfiqan min-ka li. Muʿātabat an-nafs* p. 57.

⁶³³ *qultu* : "fa-mā maʿnā qawli-ka fī l-baḥri, wa-t-tamīli bi-hi ?"

qāla : "ammā l-baḥru, fa-huwa l-ʿilmu llaḍi waṣaftu-hu la-ka, wa-huwa l-ʿilmu llaḍi laysat la-hu nihāyatun wa-lā ḡāyatun, wa-huwa ʿilmu l-qalbi bi-qurbi r-rabbi, wa-huwa l-ʿilmu llaḍi yuʿaddi ilā l-ʿaẓamati, wa-huwa l-baḥru llaḍi laysa la-hu ḥaddun wa-lā nihāyatun. ḥaṣarat qulūbu l-ʿārifina ʿani t-taftīši bi kayfiyyati-hi.

al-Qaṣd wa-r-ruḡū ilā llāh p. 281.

lorsqu'il décrit comment les élus de Dieu retournent à Lui après avoir reconnu Sa Seigneurie lors du pacte initial (*mīṭāq*), alors qu'ils n'existaient qu'à l'état de semence (*baḍr*) dans les reins d'Adam. Cette comparaison soulignera la différence qu'il y a dans la démarche de ces deux soufis :

"Et quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam, et qu'Il les fit témoigner envers eux-mêmes : 'Ne suis-je point votre Seigneur ?' "⁶³⁴. La suite du verset est "*balā* !", "mais si !".

Ceux qui retournent à leur Créateur après cette confession initiale le font dans un certain anéantissement d'eux-mêmes en Dieu : voici comment al-Ġunayd présente ce "retour" dans la suite du texte :

"Il les ravit à eux-mêmes par les visions qu'Il leur montre quand Il les rend présents à Lui-même, et Il les en dépouille quand Il les occulte. Il parachève leur extinction dans leur état de pérennisation, et leur pérennisation dans leur état d'extinction [...]. Cette existence est la plus parfaite [...]. Elle efface alors leurs traces, elle fait disparaître leurs formes individuelles, et elle leur enlève leur existence (temporelle). Il n'y a plus en effet d'attribut d'humanité, ni d'être au sens ordinaire du mot, ni de trace telle qu'on la conçoit habituellement"⁶³⁵.

Ce passage difficile indique les incohérences de la montée vers Dieu où l'homme tantôt se perd pour trouver Dieu, tantôt semble se trouver pour enfin atteindre un état qui demeure (*baqā'*) dans une extinction définitive (*fanā'*). Roger Deladrière indique que "c'est ce sens mystique de 'trouver à

⁶³⁴ *wa-id aḥaḍa rabbu-ka min banī Ādama min zuhūri-him ḡuriyyata-hum wa-aṣḥada-hum 'alā anfusi-him : "a-lastu bi-rabbi-kum ?"* Coran, 7, 172 in *Rasā'il al-Ġunayd, Kitāb al-mīṭāq* p. 44.

⁶³⁵ *iḥṭaṭafa-hum bi-š-šawāhidi l-bādiyati min-hu 'alay-him ḥīna aḥḍara-hum, wa-stalaba-hum 'an-hā ḥīna ḡayyaba-hum akmalā fanā'a-hum fi ḥālī baqā'i-him wa-baqā'a-hum fi ḥālī fanā'i-him [...] fa-kāna ḡālīka l-wuḡūdu atamma l-wuḡūdi [...] ḥattā yumḥā aṭaru-hum wa-yamtaḥi rusūmu-hum wa-yadḥabu wuḡūdu-hum id lā ṣifata baṣariyyata wa-lā wuḡūda ma'lūmiyyata wa-lā aṭara mafhūmiyyata.*

(traduction de Roger Deladrière, *Enseignement spirituel de Ġunayd*, p. 156, 157).

l'intérieur de soi' qui est la signification habituelle de *wuğūd* dans les textes des soufis jusqu'à l'irruption de la philosophie au 3^{ième}/9^{ième} siècle, et c'est cette valeur mystique qui reste prégnante chez al-Ğunayd. Ce terme de *wuğūd*, cependant, n'apparaît guère chez al-Muḥāsibī en ce sens, même si, en insistant sur l'inspiration intérieure, il ouvre la voie à ceux qui, comme al-Ğunayd et Ḥallāğ, y verront une expression de la volonté divine à prendre en compte tout comme ce qui est transmis (*naql*).

Ce qui importe ici est d'abord de voir le style paradoxal et ardu d'al-Ğunayd, où *baqā'* et *fanā'* vont de pair, et où l'existence (*wuğūd*) est parfaite (*atammu*) quand elle disparaît (*yadhabu*). Le paradoxe frise la contradiction pour des esprits non avertis, et le vocabulaire employé n'est pas coranique. La *ḥayra* (perplexité) atteint à la fois celui qui vit cette expérience mystique et celui -le lecteur- qui en est le témoin. D'ailleurs, ce terme de *ḥayra* est un terme essentiel pour comprendre la voie mystique d'al-Ğunayd, comme celle de son disciple Ḥallāğ.

Que nous sommes loin ici de la clarté du *bayān*, à laquelle tient tant al-Muḥāsibī. La science du *kalām* n'est plus à l'honneur, et il n'est plus nécessaire de présenter la voie mystique, ou du moins la conversion à Dieu de façon graduée, raisonnable et cohérente.

Par ailleurs, et ce n'est pas sans rapport avec ce qui précède, la nature humaine perd de sa consistance et de son irréductibilité. Elle s'évapore presque, puisqu'il n'y a plus ni "traces", ni "formes individuelles", ni "existence temporelle" dans l'état de *fanā'*. Dans la suite du texte, les attributs d'humanité ne sont plus que des "voiles trompeurs" qui dissimulent la vraie réalité. Il y a peut-être ici une influence plus prégnante de la philosophie grecque (al-Ğunayd est mort en 298/910, et a pu, plus qu'al-Muḥāsibī, s'imprégner du mouvement des traductions qui a commencé au début du 3^{ième} siècle). En tout cas, quel contraste avec al-Muḥāsibī qui insiste tant sur la nature humaine, don de Dieu et moyen incontournable de la conversion. C'est par une faculté innée que l'on pourrait presque

appeler une impulsion, un instinct (*garīza*), que l'homme est invité à rejoindre Dieu, ce sont ses facultés naturelles qui le rendent responsables de sa réponse, et il ne lui est en aucun cas demandé de transformer sa nature : c'est en elle qu'il est éprouvé, car sa nature est divisée, et c'est par son moyen qu'il pose des décisions autonomes dont personne ne répondra à sa place. Le rapprochement avec ce passage d'al-Ġunayd met en évidence la pondération d'al-Muḥāsibī dans sa voie spirituelle, et son réalisme du juste milieu qui a été maintes fois souligné. Retourner à Dieu, oui, mais sans rien abandonner des facultés naturelles qui constituent la nature humaine, au contraire, en les poussant au maximum de leurs aptitudes.

Les remarques de style et les remarques de fond se rejoignent en ce domaine : si al-Muḥāsibī tient tant à la clarté de l'exposition et à l'enchaînement des idées, c'est par respect pour l'exigence de cohérence qui est un des aspects propres à la nature humaine. Par contre, l'expression mystique d'allure incohérente, et avec al-Ġunayd, nous n'allons pas jusque-là, sont le propre de soufis qui sont arrachés à eux-mêmes, perdent le contrôle de leurs facultés et balbutient dans une extase où ils ont trouvé Dieu en s'étant perdus eux-mêmes. Les *ṣaḥīyāt*, "locutions théopathiques" de certains soufis comme le persan Abū Yazīd de Bistam (m. 261/875) caractérisent ce courant "ivre" du soufisme, face auquel, bien entendu, al-Muḥāsibī représente le soufisme "sobri"⁶³⁶.

Pour mesurer la distance qui le sépare d'al-Ġunayd et de son disciple Ḥallāḡ, il faut souligner qu'al-Muḥāsibī n'évoque pas la possibilité d'une union à Dieu. Il ne prononce que rarement le terme "*ittiṣāl*" (union,

⁶³⁶ Surnommé Bāyazīd, Abū Yazīd de Bistam "scandalisa l'orthodoxie en s'écriant : 'Gloire à moi ! Que grande est ma Majesté !' ". Certains de ses propos ont été transmis par Ḥuḡwīrī (m. 465/1072) dans son *Kaṣf al-maḥgūb*. Il "fut également le premier à tenter d'exprimer son expérience mystique à travers l'Ascension du Prophète (*mī'rāḡ*), inaugurant ainsi un thème auquel bien d'autres après lui devaient faire honneur". Un des seuls écrits qui nous soient parvenus est un *K. aṣ-ṣidq*. Cf. Arberry, *Le soufisme*, p. 57-60.

jonction), si ce n'est, quand il le fait, pour évoquer "le rappel de l'union" ou "la recherche de l'union", et sans jamais émettre l'hypothèse d'une union effective. Voici quelques emplois significatifs de ce terme :

"S'il s'isole par son *ʿaql*, il connaîtra ce que les ténèbres de l'ignorance voilent du rappel de l'autre monde et du rappel de l'union au Maître"⁶³⁷.

Le "rappel de l'union" résulte ici d'une ascèse intellectuelle du serviteur, qui "s'isole par son *ʿaql*". C'est la pratique ascétique qui est effective, tandis que l'expérience mystique n'est qu'une aspiration. A ce passage de la *Rfāya* fait écho le *Faṣl fī l-maḥabba* :

"On interrogea al-Ḥārīt au sujet de la parole d'Abū Sulaymān ad-Dārānī : 'Il n'est pas revenu d'une jonction, s'ils y étaient parvenus, ils n'en seraient pas revenus'. Il répondit : [...] 'C'est une incitation aux adeptes, pour qu'ils n'inclinent pas vers la tiédeur, qu'ils se gardent de renoncer, et qu'ils soient appliqués dans la recherche de l'union et de la proximité d'Allāh' "⁶³⁸.

L'évocation de l'union est, dans ce passage, une "incitation", et non une réalité. De plus, cette "incitation" à la ferveur et à l'ascèse ne vient pas en propre d'al-Muḥāsibī, mais lui est suggérée dans sa réponse par la question posée à propos d'ad-Dārānī. Ce qu'il met en valeur, une fois de plus, c'est l'effort d'une ascèse et d'une discipline à maintenir.

Un court extrait du *Kitāb at-tawḥīd* d'al-Ġunayd montre le pas franchi par les soufis postérieurs qui parlent d'union effective (*ittiṣāl*), et pas uniquement du désir de l'union :

⁶³⁷ *idā nfaṣala bi-ʿaqli-hi, ʿarafa mā tasturu-hu zulmatu l-ġahli min ḍikri l-āḥirati wa-ḍikri ttiṣāli r-rabbi. Rfāya* p. 190.

⁶³⁸ *su'ila l-Ḥārīt ʿan qawli Abī Sulaymān ad-Dārānī : mā raġaʿa min waṣlin, law waṣalū mā raġaʿū. fa-qāla : [...] ' [hādā] taḥridun li-l-murīdīn, li-a-llā yamilū ilā l-futūri, wa-yaḥtarizū min al- inqitāʿi wa-yaġiddū fī ṭalabi l-ittiṣāli wa-l-qurbati ilā llāh'.*

Faṣl fī l-maḥabba p. 91.

Ad-Dārānī (m. 215/830) est un disciple de ʿAbd al-Wāḥid b. Zayd, qui organisa l'agglomération cénobitique de ʿAbādān, près de Baṣra. Puis, ad-Dārānī étendit à Damas le mouvement de ferveur soufie qui s'était manifesté à Baṣra.

"A partir de [la] connaissance [de Dieu] aura lieu l'acquiescement à Ses exhortations, qui entraînera l'ascension vers Lui, laquelle à son tour mènera à la 'jonction' avec Lui. De celle-ci naîtra (pour l'homme) 'l'explication', et cette explication sera suivie de la désorientation (ou perplexité : *ḥayra*), qui fera disparaître l'explication et qui entraînera pour l'homme qu'il ne pourra plus rien dire de Lui"⁶³⁹.

L'*ittisāl* est ici une réalité effective, qui entraîne, après un moment de clarté (*bayān*), un état de perplexité (*ḥayra*). Bien que dans cette "jonction", le mystique parvienne à un état d'anéantissement de son individualité propre, il ne prétend en aucun cas faire un avec Dieu. Un pas de plus est fait lorsque Ḥallāḡ exprime ce désir d'unité, sans d'ailleurs avoir jamais prétendu de façon certaine l'avoir réalisé. (En effet, l'expression bien connue "*anā l-ḥaqq*" (Je suis la Vérité), n'a peut-être pas été formulée par lui de cette manière précise). Voici quelques vers du *dīwān* (Recueil) qui traduisent ce désir fou de faire un avec Dieu :

"Unifie-moi, ô mon Unique (en Toi), en me faisant vraiment confesser que Dieu est Un, par un acte où aucun chemin ne serve de route !

Que je sois la Vérité, et comme la Vérité donne à qui la devient investiture de Sa propre essence, que notre séparation ne soit plus !

Voici que s'illuminent des clartés rayonnantes, scintillant avec les lueurs de la foudre !" ⁶⁴⁰.

⁶³⁹ Traduction de Roger Deladrière (*op. cit.* p.152) dont voici le texte arabe :

wa-min al-maʿrifati bi-hi waqaʿat il-istiḡābatu la-hu fi-mā daʿā ilay-hi, wa-min al-istiḡābatu la-hu waqaʿa t-taraqqī ilay-hi, wa-min at-taraqqī ilay-hi waqaʿa l-ittiṣālu bi-hi, wa-min al-ittiṣāli bi-hi waqaʿa l-bayānu la-hu, wa-min al-bayāni la-hu waqaʿa ʿalay-hi l-ḥayratu. (Rasāʾil p. 54).

⁶⁴⁰ *waḥḥid-nī wāḥidī bi-tawḥidi ṣidqin*

mā ilay-hi min al-masāliki tarqu

anā l-ḥaqqu wa-l-ḥaqqu li-l-ḥaqqi ḥaqqun

lābisun dāta-hu fa-mā jumma farqu

qad taḡallat ṭawālf un zāhiratun

yatašaʿšaʿna fi lawāmiʿi barqi.

Massignon traduit *anā l-ḥaqq* par "Que je sois la Vérité" (et non "Je suis la Vérité"), ce qui est une interprétation personnelle. De toutes façons, cette aspiration à ne faire qu'un avec Dieu paraîtrait exorbitante à al-Muḥāsibī, à moins d'un siècle de différence, puisque Ḥallāḡ a été exécuté à Bagdad en 922 et qu'al-Muḥāsibī est mort à Bagdad en 857.

c) Au sommet de la conversion : l'amour de Dieu, non le *ʿaql*

Malgré sa modération cependant, al-Muḥāsibī porte l'amour de Dieu à une certaine extrémité qu'il convient maintenant de préciser.

1_ La doctrine de Rābīʿa l-ʿAdawīya

Les spirituels musulmans qu'al-Muḥāsibī a connus ou dont il a entendu parler n'avaient-ils pas développé une approche affectueuse de Dieu (*maḥabba*), et al-Muḥāsibī en a-t-il été influencé plus ou moins ?

Il est difficile de passer sous silence une femme soufie de Baṣra qui meurt quand al-Muḥāsibī a une vingtaine d'années. Il s'agit de Rābīʿa l-ʿAdawīya, née vers 95/713, morte à 90 ans vers 185/801. Sa légende est passée en Occident au 13^{ème} siècle grâce à la chronique de l'histoire de Saint Louis⁶⁴¹. On y raconte comment Frère Yves Le Breton, dominicain, envoyé par Saint Louis à Damas, y rencontra Rābīʿa, transposant ainsi l'histoire dans son époque, selon un artifice habituel aux conteurs :

"Tandis qu'ils allaient de leur hôtel à l'hôtel du Soudan, Frère Yves vit une vieille femme qui traversait la rue et portait à la main droite une écuelle pleine de feu et à la gauche une fiole pleine d'eau. Frère Yves lui demanda : 'Que veux-tu faire de cela ?' Elle lui répondit qu'elle voulait avec le

Dīwān d'al-Ḥallāḡ, p. 75.

⁶⁴¹ Passage cité par Roger Caspar, *Rābīʿa et le pur amour de Dieu*, p. 38.

feu brûler le paradis afin qu'il n'y en eût plus jamais, et avec l'eau éteindre l'enfer afin qu'il n'y en eût plus jamais. Et il lui demanda : 'Pourquoi veux-tu faire cela ?' _ 'Parce que je ne veux pas que nul fasse jamais le bien pour avoir la récompense du paradis ni par peur de l'enfer, mais simplement pour l'amour de Dieu, qui nous vaut tant et qui nous peut faire tout le bien possible'⁶⁴².

Même si ce récit est quelque peu empreint de légende, il donne une information vérifiée par d'autres passages sur un type de piété qui dépasse

⁶⁴² Voici ce même récit dans les sources arabes et persanes :

*fī dāti yawmin ra'ā ḡamā'atun min al-fityāni Rābī'ata wa-fī ihdā yaday-hā nārun wa-fī l-uḥrā mā'un wa-kānat ta'dū bi-suf'atin ; fa-sa'alū-hā : "ayyatu-hā s-sayyidatu, ilā ayna anti dāhibatun ? wa-mādhā tabtagīna ?" fa-qālat : "anā dāhibatun ilā s-samā'i ḥattā ulqiya bi-n-nāri fī l-ḡannati wa-aṣubba l-mā'a fī l-ḡaḥimi, fā lā tabqā l-wāḥidatu wa-lā l-uḥrā wa-yazharu l-maqṣūdu, fa-yanzura l-'ibādu ilā llāhi dūna raḡā'in wa-lā ḥawfin, wa-ya'budūna-hu 'alā ḥaḏā n-naḥwi, dālika anna-hu law lam yakun iammata raḡā'un fī l-ḡannati wa-ḥawfun min al-ḡaḥimi, a-fa-kānū ya'budūna l-ḥaqqā wa-yuṭf'ūna-hu ?" (traduit en arabe du texte persan du *Taḏkirat al-awliyā'* de Farīd ad-dīn 'Aṭṭār, mystique persan du 7^{ième}/13^{ième} siècle par Badawī, *op. cit.* p. 112, note 2).*

"Un jour, un groupe de jeunes gens virent Rābī'a tenant dans une main un tison et dans l'autre un pot à eau. Elle courait rapidement. Ils lui demandèrent : "Dame, où vas-tu ? Que cherches-tu ?" _ "Je vais au ciel pour jeter le feu dans le paradis et l'eau sur l'enfer. Ainsi, ni l'un ni l'autre ne resteront et ce que je cherche¹ apparaîtra : les fidèles tendront vers Dieu sans espoir ni crainte et ils L'adoreront ainsi. S'il n'y avait plus ni espoir du paradis ni crainte de l'enfer, n'adoreraient-ils pas Dieu et ne Lui obéiraient-ils pas comme le Réel² ?" (traduction de R. Caspar, *op. cit.*, p. 38.).

1_ Littéralement : "ce qui est recherché".

2_ Littéralement : "adoreraient-ils le Réel et Lui obéiraient-ils ?".

Farīd ad-dīn 'Aṭṭār, né et mort à Nisāpur vers 616/1220, a composé dans son *Taḏkirat al-awliyā'*, recueil de biographies de saints, une biographie du mystique martyr al-Hallāḡ qui a marqué les générations suivantes. "Pour lui, l'hagiographie était un autre moyen de raconter des histoires sur ses maîtres vénérés" (A. Schimmel, *op. cit.*, p. 375). Sa poésie s'exprime dans le *Manṭiq at-tayr* (Conversation des oiseaux). Hellmut Ritter lui a consacré son ouvrage *Das Meer der Seele*.

radicalement la crainte du châtement et l'espoir de la récompense. C'est ainsi que dans un poème célèbre, Rābi'a distingue deux façons d'aimer Dieu, une pour les bienfaits dont Il gratifie ceux qui L'aiment, et l'autre d'une façon qui se veut totalement désintéressée :

"Je T'aime selon deux amours : un amour [intéressé] de mon bonheur,
Et Amour [parfait, désir de Te donner ce] dont Tu es digne !
Quant à cet amour de mon bonheur, c'est que je m'occupe
A ne penser qu'à Toi, seul, à l'exclusion de tout autre.
Et quant à cet autre Amour [de Ton bien], dont Tu es digne,
C'est [mon désir] que Tes voiles tombent, et que je Te voie !
Nulle gloire pour moi en l'un ou en l'autre [amour],
Ah non ! Mais los à Toi, pour celui-ci comme pour celui-là."

Voici le commentaire de L. Massignon : "Ce quatrain, si concis, pose la dualité "des deux amours" de l'âme pour Dieu, amour imparfait (de jouissance personnelle), et Amour parfait (du bien de Dieu, de Sa gloire, pour Lui-même) ; sans oser trancher..."⁶⁴³.

La question qu'il faut se poser maintenant est de savoir si al-Muḥāsibī envisage cette deuxième forme d'amour d'Allāh et de quelle façon, puisque jusqu'à maintenant, c'est la recherche de ce qui peut lui être utile qui a orienté le *murīd* dans sa piété.

2_ L'amour de Dieu chez al-Muḥāsibī

Qu'al-Muḥāsibī parle d'amour d'Allāh, cela est certain, puisque l'un de ses ouvrages, ou du moins un fragment important, a été recueilli par Abū

⁶⁴³ traduction et commentaire de L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 194.

uḥibbu-ka ḥubbayni : ḥubba l-hawā

fa-ammā llaḍi huwa ḥubbu l-hawā

wa-ammā llaḍi anta ahlun la-hu

fa-lā l-ḥamdu li-dā wa-lā dāka li

Badawī, *op. cit.* p. 119.

wa-ḥubban li-anna-ka ahlun li-dālika

fa-ṣuḡlī bi-dikri-ka ʿam-mā siwā-ka

fa-kašfu-ka li-l-ḥuḡubi ḥattā arā-ka

wa-lākin la-ka l-ḥamdu fi-dā wa dāk.

Nu'aym al-Iṣbahānī (m. en 430/1038) dans son *Ḥilyat al-awliyā'*. Il s'agit du *Faṣl fī l-maḥabba* (Chapitre sur l'amour). Il ne fait en cela d'ailleurs que suivre l'enseignement coranique, et en particulier celui d'un verset cher aux soufis :

"Allāh fera venir un peuple qu'Il aimera et qui L'aimera, humble à l'égard des croyants, altier à l'égard des infidèles, qui combattra dans le chemin d'Allāh et n'aura à craindre le blâme de personne. Voilà la faveur d'Allāh. Il l'accorde à qui Il veut. Allāh est large et omniscient"⁶⁴⁴.

Le *Faṣl fī l-maḥabba*, tel qu'il est rapporté par Abū Nu'aym, n'a pas une structure originale par rapport aux autres oeuvres d'al-Muḥāsibī. Il insiste sur le fait que la *maḥabba* est d'abord un don d'Allāh, qu'elle permet au serviteur de se centrer exclusivement sur Lui dans un désir de Le voir (*kaṣf al-ḥiḡāb*, dévoilement)⁶⁴⁵. Un tel élan conduit au *zuhd fī d-dunyā* (renoncement au monde)⁶⁴⁶. Il faut, pour cela, vaincre les réticences de la *nafs*, ce qui suppose humilité⁶⁴⁷, pureté d'intention (*ḫlāṣ*), et abandon (*tawakkul*)⁶⁴⁸. Comme toujours, c'est le *ʿaql*, aidé par ces dispositions que lui-même favorise par ailleurs, qui vient à bout de la *nafs*. Le *murīd* parvient ainsi à la familiarité avec Dieu (*uns bi-llāh*)⁶⁴⁹ et à un *tawḥīd* vécu, qui semble être ici le terme de l'amour.

On ne peut passer sous silence le passage qui montre comment Allāh, "sans qu'Il en ait aucun besoin", insuffle à certains de Ses élus l'amour dont Lui-même les aime. Cet amour chez eux ne vient donc pas d'un calcul

⁶⁴⁴ *fa-sawfa ya'tī llāhu bi-qawmin yuḥibbu-hum wa-yuḥibbūna-hu, aḍillatin ʿalā l-mu'minīna, a'izzatin ʿalā l-kāfirīna yuḡāhidūna fī sabīli llāhi wa-lā yaḥāfūna lawmata lā'imīn ḍālika faḍlu llāhi yu'tī-hi man yaṣā'u wa-llāhu wāṣi'un ʿalīmun.* (5, 54).

⁶⁴⁵ *Faṣl fī l-maḥabba*, p. 80.

⁶⁴⁶ *ibidem*, p. 85.

⁶⁴⁷ *ibidem*, p. 90.

⁶⁴⁸ *ibidem*, p. 104.

⁶⁴⁹ *ibidem*, p. 107.

égoïste, mais d'un élan désintéressé qui pousse à aimer les autres comme Allāh les aime.

"Le début de l'amour, ce sont les actes d'obéissance, et ils tirent leur origine de l'amour même du Seigneur Très-Haut, car c'est Lui qui en est le principe. En effet, Il se fait connaître à eux, leur signifiant le devoir de Lui obéir et se faisant aimer d'eux, sans qu'Il en ait aucun besoin. Il dépose dans les coeurs de ceux qui L'aiment l'amour dont ils L'aiment, puis les revêt de Sa brillante lumière dans des paroles qu'ils prononcent sous le coup de la lumière de l'amour qu'Il a mis dans leurs coeurs [...] Voulant les revivifier et revivifier par eux Sa création, [le Bien-Aimé] leur fait remise de leurs intentions puis les installe sur le siège des "gnostiques" (*ahl al-maʿrifa*). Ils puisent dans la gnose la connaissance des maux, et la lumière de Sa connaissance leur permet de voir où est la source du remède. Il leur fait alors savoir d'où sourd le mal, et ce qui peut les aider à "traiter" leurs coeurs. Puis Il leur enjoint de réparer les blessures, leur prescrivant la douceur quand on leur fait requête, leur garantissant qu'ils seront exaucés quand ils feront connaître leurs besoins.

Puis, par les injonctions des pensées qui les poussent à dire 'Me voici' en leurs intellects, Il s'adresse à leurs coeurs et leur dit : 'Ô vous qui avez été rassemblés pour être des guides, qui vient à vous malade de M'avoir perdu, soignez-le ! fugitif pour avoir fui Mon service, ramenez-le Moi [...]. En effet, Je suis longanime, et le Longanime ne prend à Son service que des longanimes comme Lui' ⁶⁵⁰.

⁶⁵⁰ *inna awwala l-maḥabbati ṭ-ṭāʿatu wa-hiya muntazʿatun min ḥubbi s-sayyidi, id kāna huwa l-mubtadiʿa bi-hā. wa-ḍālika anna-hu ʿarrafa-hum nafsa-hu wa-dalla-hum ʿalā ṭāʿati-hi wa-taḥabbaba ilay-him ʿalā ginā-hi ʿan-hum fa-ḡāʿala l-maḥabbata la-hu wadāʿfa fī qulūbi muḥibbi-hi, ṭumma albasa-humu n-nūra s-sāṭfa fī alfāzi-him min šiddati nūri maḥabbati-hi fī qulūbi-him [...] fa-lammā arāda (al-maḥbūb) an yuḥyiya-hum wa-yuḥyiya l-ḥaliqata bi-him, aslama la-hum himama-hum ṭumma aḡlasa-hum ʿalā kursi ahli l-maʿrifati fa-staḥraḡū min al-maʿrifati l-maʿrifata bi-l-adwāʾi wa-naẓarū bi-nūri maʿrifati-hi ilā manābiti d-dawāʾi. ṭumma ʿarrafa-hum min ayna yaḥiḡu d-dāʾu wa-bi-mā tastaʿinūna (sic) ʿalā ʿilāḡi qulūbi-him. ṭumma amara-hum bi-iṣlāḡi l-awḡāʿi wa-awʿaza ilay-him fī r-rifqi ʿinda l-muṭālabāti wa-ḍamana la-hum iḡābata duʿāʾi-him ʿinda ṭalabi l-ḡāḡati. nādā, bi-*

L'amour, ici, engendre la connaissance gnostique, celle qui résulte d'une initiation, quand le "Bien-aimé" "installe" Ses élus sur les "sièges des gnostiques". Cette "gnose" leur permet ensuite "de traiter leurs coeurs" et d'être des "guides" (*adillā'*) "longanimes" (*ḥulamā'*). Ce passage décrit le "début de l'amour" (*awwal al-maḥabba*). S'il s'affermir, cet amour exclut toute autre chose, y compris le souvenir de l'enfer et du paradis :

"L'amour, s'il s'affermir dans le coeur du serviteur, ne réserve pas en lui de surcroît pour la mention d'un être humain ou d'un génie, d'un paradis ou d'un enfer, ni rien qui ne soit la mention de l'Être aimé, celle de Ses bienfaits et de Sa générosité, et celle des malheurs du destin qu'Il a éloignés de ceux qu'Il aime"⁶⁵¹.

L'exemple d'Ibrāhīm al-Ḥalīl (Abraham) suit ce passage pour l'illustrer. Les ressemblances sont nettes entre ce passage et celui de Rābiʿa l-ʿAdawiya, cité plus haut. Désormais, ce ne sont plus la crainte de l'enfer et l'espoir du paradis qui orientent le serviteur vers son Seigneur, comme c'était le cas au début de la conversion. A cette étape, Dieu est aimé pour Lui-même et non pour ce qu'Il donne. Cela suppose un dépassement de l'égoïsme initial qui n'était qu'une étape. Un tel dépassement se produit, non par conflits successifs, et de façon pourrait-on dire dialectique, mais par l'intégration harmonieuse d'éléments nouveaux. Aimer Dieu pour Lui-même suppose qu'on L'a d'abord aimé pour ce qu'Il donnait ou faisait

ḥaṭarāti t-talbiyati min ʿuqūli-him fī asmāʿi qulūbi-him, inna-hu yaqūlu : "yā maʿšara l-adillā'i, man atā-kum ʿalīlan min faqdī, fa-dāwū-hu, wa-fārran min ḥidmatī, fa-raddū-hu [...] li-annī ḥalimūn wa-l-ḥalimū lā yastahdimū illā l-ḥulamā'a".

Faṣl fī l-maḥabba p. 76-77. Traduction inspirée de celle du Père Louis Pouzet, cours dactylographié de l'Institut des Langues Orientales de Beyrouth.

⁶⁵¹ *al-ḥubbu idā ṭabuta fī qalbi ʿabdin, lam yakun fī-hi faḍlun li-dikri insin wa-lā ḡānnin, wa-lā ḡannatin wa-lā nārīn, wa-lā šayʿin illā dikru l-ḥabibi wa-dikru ayādī-hi wa-karami-hi, wa-dikru mā dafaʿa ʿan il-muḥibbīna la-hu min šarri l-maqādir.*

Faṣl fī l-maḥabba p. 77.

espérer. Cet élément d'ailleurs reste présent. A la fin du passage précédent, mention est faite des "malheurs du destin" dont le Maître tient éloignés ceux qui L'aiment. L'aspect utile n'a pas disparu, mais il se fond dans un amour plus prégnant, celui de la grandeur de l'Être aimé, aimable pour Lui-même.

Cet amour de l'être aimé pour lui-même est la troisième cause de l'amour parmi les cinq causes mentionnées plus haut chez Ġazālī, et c'est seulement alors qu'il parle "d'amour véritable" : "Il aime la chose pour ce qu'elle est en elle-même, et non pour ce qu'il peut obtenir à travers ce qu'elle est [...] Cela, c'est l'amour véritable, parvenu à son terme⁶⁵²".

La même idée revient parfois chez al-Muḥāsibī sous des aspects très différents. Dans les *Makāsib*, al-Muḥāsibī évoque un amour désintéressé de Dieu qui n'est pas lié au paradis et à l'enfer, mais au *tawakkul*. Les Compagnons de Muḥammad et ceux qui les ont imités sont des modèles en ce qui touche à l' "abandon confiant" concernant les moyens de subsistance. Ce qu'ils désirent, c'est être en accord (*muwāfaqa*) avec Allāh, quels que soient les bienfaits reçus⁶⁵³.

Cette tension vers Dieu aimé pour Lui-même est identiquement une tension vers la vision, car "la marque de la sincérité de ceux qui aiment" (*ʿalāmat ahli ṣ-ṣidqi min al-muḥibbīn*) est leur désir de voir Allāh :

⁶⁵² *an yuḥibba ṣ-ṣay'a li-dāti-hi lā li-ḥazzin yanālu min-hu warā'a dāti-hi [...] wa-hādā huwa l-ḥubbu l-ḥaqīqī l-bālīḡu. al-Ġazālī, Iḥyā' ʿulūm ad-dīn, rubʿ al-munḡiyāt, p. 381.*

⁶⁵³ *wa-kāna l-ḡālība ʿalā qulūbi-him maḥabbatu-hum li-l-muwāfaqati wa-taḥarrī-him li-l-mūṣili ilā llāhi min al-aʿmālī dūna dīkri mā kafā-hum wa-ḍamāna la-hum min al-arzāqi wa-ḡayri-hā.*

"Ce qui dominait dans leur cœur, c'est qu'ils aimaient être en accord [avec Allāh] et s'efforçaient de choisir les actions qui leur permettaient de Le rejoindre sans mention de ce qu'Il leur avait assuré et garanti comme subsistance et autres choses que cela".

Makāsib p. 32.

"Leur extrême espoir en la vie dernière est qu'Il leur fasse la faveur de tourner vers eux Son regard, car la félicité propre [à la vie dernière] est dans le dévoilement"⁶⁵⁴.

Cette vision est la récompense suprême des élus, en face de laquelle pâlisent toutes les autres joies du paradis, comme le décrit al-Muḥāsibī dans le *Kitāb at-tawahhum* :

"Ah qu'en peux-tu penser ! Ils Le contemplent, [Dieu de] Puissance, [Dieu de] Gloire, Lui sur Qui les visions des hommes ne sauraient se poser, [Lui] Que leurs intelligences sont impuissantes à embrasser, [Lui] dont leurs réflexions ne peuvent deviner le comment, [Lui] que leur finesse ne peut définir"⁶⁵⁵.

Ainsi, ni les biens de ce monde, ni l'espérance de la récompense, ni même les joies du paradis ne doivent faire écran à l'amour d'Allāh pour Lui-même :

"Sois élan vers ton Seigneur ! Que te poussent le désir et la quête de Son Amour ! Que rien ne s'interpose entre Lui et toi avec quoi tu ne tranches, dont tu ne te détournes"⁶⁵⁶.

Une notion plus tard développée par al-Ġunayd clôturera ce chapitre, c'est celle de la *ḥayra* (perplexité). L'effort le plus intense y aboutit, car le mystère reste entier. Dans le *Dawā' al-arwāḥ* qui suit dans l'*Hilyat* le *Fāsl fi l-maḥabba*, al-Ġunayd dit transmettre les propos d'al-Muḥāsibī sur "ceux

⁶⁵⁴ *gāyatu amali-him bi-l-āḥirati an yunʿima-hum bi-naẓari-hi ilay-him fa-naʿimu-hā l-isfāru wa-kašfu l-ḥiḡābi. Fāsl fi l-maḥabba* p. 80.

Sur le *kašf* (dévoilement), voir aussi *Muʿātabat an-naʿfs* p. 53, et Paul Nwyia, *op. cit.* p. 239, 254, 273, 305.

⁶⁵⁵ *fa-mā ẓannu-kā bi-naẓari-him ilā l-ʿazīzi l-ḡalīli llaḏī lā yaqāʿu ʿalay-hi l-awḥāmu wa-lā yuḥītu bi-hi l-aḡḥānu wa-lā tukayyifu-hu l-fikru wa-lā taḥuddu-hu l-fiṭānu.*

Kitāb at-tawahhum § 221, traduction d'André Roman.

⁶⁵⁶ *fa-kun ilā rabbi-ka muštāqan wa-ilay-hi mutaḥabbiban wa-li-mā ḥāla bayna-ka wa-bayna-hu qāṭʿan wa-ʿan-hu muʿriḏan.*

Kitāb at-tawahhum § 228.

qui sont adonnés à la connaissance et à la foi" (*naʿt al-muḥtaṣṣin bi-l-maʿrifati wa-l-īmān*)⁶⁵⁷. Ils arrivent à une connaissance-limite à laquelle succède la perplexité. Le *Dawāʾ al-arwāḥ* (Le remède des esprits) qu'Abū Nuʿaym attribuait à al-Muḥāsibī, et dont on a pensé ensuite qu'al-Ġunayd en était le seul auteur, décrit cette perplexité :

"Les intellects sont laissés en retrait, les esprits sont anéantis, les connaissances sont mises à nu, les temps sont périmés, et la perplexité est égarée dans la perplexité"⁶⁵⁸. Le voyage nocturne de Muḥammad jusqu'au jujubier de la limite (*sidrat al-muntahā*) est un exemple de cela dans le texte⁶⁵⁹. Dans un autre exemple tiré d'un passage coranique, Allāh promet à Moïse qu'il pourra Le regarder si la montagne "s'immobilise en sa place". Mais "Il la mit en miettes et Moïse tomba foudroyé" (*ġaʿala-hu dakkan wa-ḥarra Mūsā ṣaʿiqan*)⁶⁶⁰. Si impétueux que soit l'élan vers Dieu et Sa vision, le *murīd* se heurte inéluctablement à des limites infranchissables qui suscitent, sinon le désarroi, du moins la perplexité. Cette incomplétude marque, dans l'expérience spirituelle du *murīd*, les limites du ʿaql confronté à un mystère qui le dépasse infiniment et qui reste entier.

Conclusion du chapitre

Ce chapitre a voulu montrer que des aspects différents peuvent coexister chez un même auteur, et qu'il est donc très difficile de le classer ici ou là. Le calcul intéressé coexiste chez al-Muḥāsibī avec l'élan mystique et amoureux du soufi, prêt à s'oublier lui-même. Cependant, il est permis de hiérarchiser ces deux niveaux en disant que le calcul du meilleur choix possible est une propédeutique de l'élan vers Dieu. Si le *murīd* s'y arrête, il ne parcourra pas la totalité du chemin tracé.

⁶⁵⁷ in *Hilyat al-awliyāʾ*, t. 10, p. 105.

⁶⁵⁸ *ḥanasati l-ʿuqūlu wa-bādātī l-adḥānu wa-nḥasarati l-maʿārifu wa-nqaraḍati d-duhūru wa-tāhati l-ḥayratu fī l-ḥayrati...* *Dawāʾ al-arwāḥ* in *Hilyat al-awliyāʾ*, t. 10, p. 106.

⁶⁵⁹ Coran, 53, 16, *ibidem*.

⁶⁶⁰ Coran, 7, 143, *ibidem*.