

TROISIÈME PARTIE : LE RÔLE DU *'AQL* (INTELLECT, RAISON) DANS LA RECHERCHE DU BIEN

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

L'acte propre au *'aql* 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-'aql*, 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-Hasan 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 "ya^clamūna ẓāhiran min al-hayāti d-dunyā, wa-hum *'ani l-āhirati, hum gāfilūna*". 30, 7 in *Kitāb al-'aql* p. 214³.

⁴⁴⁹ "lā ẓārama wa-llāhi la-qad balāga min *'ilmī aḥadi-him bi-dunyā-hu anna-hu yaqlibu d-dirhama* *'alā ẓifri-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-'aql 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-Baṣrī (134/752- 220/835). C'est un rapporteur de *hadīt* "digne de confiance (*tiqa*)", et un des "*tiqa*" de l'imām Aḥmad. Il refusa d'admettre la création du Coran, et fut châtié pour cela pendant la "*mihna*", l'inquisition mu'tazilite. Ad-Dahabī le mentionne dans son *Mizān al-fidāl*.

⁴⁵² Šu'bat b. al-Hağgāğ (m. 160/777). C'est un traditionnaliste connu d'al-Baṣra.

⁴⁵³ Šarqī b. Quṭāmī de Koufa, de son vrai nom Walīd b. al-Ḥusayn. Il appartient au 2ème siècle de l'hégire. Il aurait, selon al-Ḥaṭīb al-Baghdādī, donné des cours au calife Mahdi à la demande du père de ce dernier, le calife Manṣūr. C'est un rapporteur de *hadīt* peu digne de confiance. Cf. Ibn Ḥaḍar, *Lisān al-mīzān*, t. 3, p. 168-169.

⁴⁵⁴ *qāla* : "haddāta-nī 'Affān qāla : 'haddāta-nī Šu'bat 'an Šarqī fī qawli-hi : 'ya'lamūna zāhirān min al-ḥayātī d-dunyā', fa-dakara l-ḥarrāza wa-l-ḥayyāta wa-naḥwa-humā, fa-ahbara llāhu anna-hum ya'qilūna amra dunyā-hum wa-law tadabbarū wa-tarakū t-taqlida wa-l-fḡāba bi-l-ārā'i, la-'aqalū amra āhirati-him' ". *Kitāb al-'aql* p. 214^{9v}.

him). Ce parallèle indique que certains, comme le savetier, le couturier et d'autres, doués de *'aqil*, 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 *ha* probablement légèrement méprisante. Tous ceux-là seront perdants, comme l'indique le passage suivant du *Kitāb al-'aqil* :

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

Il est donc possible de bien user du *'aqil* 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 *'aqil* 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 *'aqil* dans le *Kitāb al-halwa* précise ces deux aspects : "Le *'aqil* est double, il y a le *'aqil* de la religion et le *'aqil* 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 *'aqil* à travers ses divers points d'application ne prétend pas être une définition, mais précise que, lorsqu'il est dit que le *'aqil* est double,

⁴⁵⁵ *wa-ḥakā ta'*ālā *qawla ahli n-nāri fa-qāla* : "wa-qālū : 'law kunnā nasma'u aw na'qilu, mā kunnā fī aṣḥābi s-sa'īri' ". 67, 10 in *Kitāb al-'aqil* p. 218^{3 sv}.

⁴⁵⁶ *al-'aqlu 'aqlayni, 'aqlu d-dīni wa-'aqlu d-dunyā...*

('aqlu d-dunyā) aṣ-ṣinā'ātu kullu-hā wa-l-hilatu min-hā.

('aqlu d-dīn) fī-hi mā la-ka wa-mā 'alay-ka. *Kitāb al-halwa* 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 ‘aqīl à la recherche de l’utile pour la vie dernière

Pour ce qui concerne la vie dernière, la fonction du ‘aqīl 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 (*luga*) et les échanges des savants (*tarāġūc al-‘ulamā’*) à ce propos, et les références religieuses du droit musulman, le Coran, la *sunna*, l’*iġmāc* de l’*umma*, auxquels s’ajoute la méthode reconnue du raisonnement par analogie (*qiyās*).

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

"L’école critique des *ahl al-hadīt*, de Yahyā Qatṭān⁴⁵⁷ à Ibn al-Ǧawzī et Dahabī, condamne la perversité des auteurs qui comme al-Muḥāsibī, et, plus

⁴⁵⁷ De son vrai nom, Yahyā b. Sa‘id b. Farūḥ al-Qatṭān at-Tamīmī (120-198/737-813), originaire de Qaṭān, au sud de la péninsule arabe, tout comme Mālik. C'est un traditionnaliste digne de confiance (*tiqa*) de Baṣra, qui appartient à l'école juridique hanafite. Un livre de lui a été évoqué dans *Kašf az-zunūn*, Dictionnaire des œuvres du 17^e siècle.

tard, Makki⁴⁵⁸ et Gazālī⁴⁵⁹, ont cité dans leurs œuvres des *hadīt* apocryphes. Or, ils ne seraient répréhensibles que s'ils avaient agi sciemment, ce qui paraît être le cas pour Ibn Tāhir Maqdisī⁴⁶⁰, mais n'est le cas ni d'al-Muḥāsibī, ni de Gazālī. 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'iite 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'i 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'*istihsān* (préférence personnelle), un des critères des *ahl ar-ra'y* :

⁴⁵⁸ Abū Ṭālib Makki (m. en 386/996) est un disciple de Sahl Tustarī, un des maîtres de Ḥallāg. 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 Ĝuwaynī, il enseigna à la Niẓāmiya de Bagdad, puis quitta l'enseignement pour se livrer à une méditation dont ses nombreuses œuvres sont le fruit ; parmi elles, il y a son autobiographie, *al-Munqid min ad-dalāl*, et l'*Iḥyā' ulūm ad-dīn*.

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

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 *hadīt* 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'iite, 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 *'aql*, 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-'aql*, 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 *ma'qūl* (l'intelligible) signifie ici le sens que le *'aql* 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 *'aql* qui ne retiendrait que ce qui est "intelligible" (*ma'qūl*). Ce terme revient une autre fois dans le *Kitāb al-'aql*, lorsqu'al-Muḥāsibī indique que la connaissance de ce qui est intelligible

⁴⁶³ aš-Šāfi'i, *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'i, 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*, *baṣira*, *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 arḡfu ilay-ka fī l-lugāti, wa-l-ma^cqūli min al-kitābi wa-s-sunnati, wa-tarāḡū'i l-‘ulamā'i-bi-t-tasmiyati.* p. 201².

⁴⁶⁵ *fa-l-'aqlu garizatun yūladu l-'abdu bi-hā yūmma yazidu fī-hi ma^cnan ba^cda 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 *iḡmā'* *al-‘ulamā'* qui peut être une des sources du droit.

Voici ce que dit Michel Allard sur la notion d'*iḡmā'* chez al-Muḥāsibī, dans son commentaire du *Kitāb fahm al-Qur'an* :

"Pour ce qui concerne le principe de l'unanimité (*iḡmā'*), 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 *hadīt*, 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 l'*iḡmā'* 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 dérivant, et Allāh les a appelés "‘aql" 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 ‘aql.

Dans la tradition du *kalām* à laquelle appartient al-Muḥāsibī, le ‘aql 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-‘aql*, surtout lorsqu'il parle d'intellect et d'intelligibilité : le ‘aql, 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-‘arabu id kānā ‘an-hu ffīlan, lā yakūnāni illā bī-hi wa-min-hu, wa-qad sammā-hā llāhu fī kitābi-hi wa-sammat-hā l-‘ulamā’u ‘aqlan.*

Kitāb al-‘aql 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'*iġmā'* 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 (*iġtihād*) est requis. Il s'agit d'examiner maintenant quels en sont les contours.

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

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 kajurat āfātu l-munāżarati wa-kāna t-tafarrudu bi-qirā'ati l-kitābi l-maġmū'i fi-hi, al-mu'allafi fi-hi ḥudūdu l-haqqi, ra'aytu an uṣannifa-hu mubīnan wa-astašhida 'alay-hi l-kitāba wa-s-sunnata wa-iġmā'a l-ummati aw istinbātan bayyinan, aw qiyāsan idā 'adima l-bayānu bi-n-naṣṣi fi-mā yağuzu fi-hi l-qiyāsu wa-illā, fa-t-taslimu.*

Mas'ala fi l-aql p 234¹⁵sv

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 Hanbal 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 hanbalites."

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 *ahbār* (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 *'aql* 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'*iğtihād* 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 *'aql* "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 fi '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 fi-mā htulifa*), 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 (*asl*) et le cas dérivé (*farf*) 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 ġtama'at 'alay-hi l-ummatu aw ta'wīlin fi-mā htulifa, fi-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 alladīna lā ya'rifūna halālan min ḥarāmin wa-lā yuḥsinūna tamyīza li-du'fi 'uqūli-him, fa-laysa 'alā ūlā'iKA illā t-taqlidu li-l-'ulamā'i.*

Rīāya 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 *'aqil* 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 (*haqq*), 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'*iġmā'*, 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'*iġtihād*. Ainsi, avant aš-Šāfi'i,

"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 *istihsān* ou *istiħbāb*, 'approbation' ou 'préférence'"⁴⁷².

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

"En principe, Šāfi'i n'admettait qu'un raisonnement strictement analogique et systématique (*qiyās*, *iġtihād*, également *'aqil* "raison" et *ma'qūl* "ce qui est raisonnable" dans un sens étroit et technique), à l'exclusion des opinions et des décisions arbitraires (*ra'y* et *istihsān*, qu'il utilisait comme synonymes) qui

⁴⁷¹ *fa-idā kāna r-ra'yū 'alā ġayri l-kitābi wa-s-sunnati wa-l-iġmā'i, fa-min al-'uġbi kāna, wa-huwa llađi ahlaka āmmata l-ibādi. Rfāya li-huqūq Allāh* p. 346¹⁷.

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

avaient été habituelles chez ses prédecesseurs. 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 prédecesseurs... ”⁴⁷³.

Al-Muḥāsibī est mentionné par Subkī dans ses *Tabaqāt aš-ṣāfiyya l-kubrā*, et, de fait, les critères qu'il énonce sont bien ceux de cette école : "L'opinion juste" (*ar-ra'y as-sawāb*) est fondée sur le Coran, la *sunna*, l'*iġmā'* 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'*iġmā'*, 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 (*muħkam*) dans le Livre et la *sunna*. L'erreur n'est possible que dans ce qui est ambigu (*šubha*) et objet de divergences (*mā uħtulifa fī-hi*)⁴⁷⁶.

Mais si, à l'instar d'aš-Šāfi'i, 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'*istinbāt*.

"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-iġmā'i, mušbihan bi-hā hikmatan mitla hikmatin.* 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'i, le *qiyās* vaut parce qu'il s'appuie sur des indications (*dalā'il*).

De la sorte, le conflit possible entre foi et *'aqil* est résolu. Le *'aqil* 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 *'aqil*, sans quoi, on est coupable d'*ifrāt* (excès).

Pour l'*iğmā'*, enfin, al-Muḥāsibī évoque à la fois le consensus des savants (*iğtama'at 'alay-hi l-'ulamā'*)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'*iğmā'*, parle du caractère imprécis de sa pensée à ce sujet. Aš-Šāfi'i, 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-'abdu l-'uğba bi-r-ra'yī l-ḥaṭā'i bi-tuhmati nafsi-hi wa-tarki l-istihsāni li-ṣay'in min ra'yī-hi illā bi-dalilin bayyinin wa-ḥuğgatin wādīhatin min al-kitābi wa-s-sunnati aw qiyāsin 'alay-himā wa-stinbāti ḥukmin fī nāzilatin.*

⁴⁷⁸ Rīaya li-huqūq Allāh p. 355⁴.

⁴⁷⁹ Wasāyā p. 61.

⁴⁸⁰ Schacht, Josef, *op. cit.* p. 47.

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

Le *taqlīd* est évoqué dans le *Kitāb al-^caql*⁴⁸¹ pour indiquer l'imitation servile des chefs. Il est mentionné avec l'infatuation de l'opinion (*fḡāb 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 *taqlīd* 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 *taqlīd* 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 *iġtihād* 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'i qui interdit à ses disciples de l'imiter (*taqlīd*). Plus tard au contraire, on supposa que personne n'était plus autorisé à pratiquer l'*iġtihād* et un raisonnement indépendant (vers 900). Le *taqlīd* redevint positif :

"Cette 'fermeture des portes de l*iġtihād*', comme on l'appela, s'exprima par l'exigence du *taqlīd*, 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-^caql* 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, "*muḡtahid*" s'oppose à "*muqallid*", mais le *taqlīd* devient la façon légitime d'appréhender la foi. Chez al-Muḥāsibī, au contraire, *taqlīd* est négatif et s'oppose à "*aql an Allāh*". On retrouve chez lui l'orientation d'aš-Šāfi'i qui accepte comme "effort personnel d'interprétation" (*iğtihād*) le jugement par analogie, mais refuse le *ra'y* et son imitation (*taqlīd*). 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 *taqlīd* (imitation)

"se présente, selon la définition qu'on en donne, comme la forme supérieure de la connaissance ou comme la plus exécrable 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 (*ma'qūl*) auquel le *aql*, 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 *aql*. 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 *'aql* de la part d'Allah 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 (*ātār*) de Son oeuvre.

Ces signes sont des indications (*dala'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 *dalil* 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'Allah 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 (*āyātin li-qawmin ya'qilūna*)."

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

"Voici les *āya* d'Allah. 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 *'aql* 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'apprehension de ce qui est bien. C'est cette apprehension 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 *'aql* sont donnés et que l'exercice personnel du *'aql* consistera uniquement dans la façon dont le *'aql* 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 *'aql* chez les mu'tazilites comme "un guide intérieur unique (*dalīl* ; selon Wāṣil), [...] essence spirituelle de l'homme se construisant ainsi elle-même : *lubb*, *safwat-ar-rūh*"⁴⁹⁰. Par ailleurs, aš-Šāfi'i emploie ce terme de *dalīl* pour signifier "preuve", "indication".

⁴⁸⁸ wa 'aqala 'ani llāhi ̄ayāti-hi fi tadbīri-hi wa ḥikmati-hi fi-ātāri ṣan'ati-hi wa dalāili ḥusni taqdiri-hi [...] fa-stadalla bi-ḍalika anna-hu l-ilāhu al-'azīmu lladī lā ilāha ḡayru-hu. *Kitāb al-'aql* p. 225^{9 sv}.

⁴⁸⁹ Cf. *Kitāb al-'aql* 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-‘aql*, l'intelligence et la conversion sont tellement liés qu'elles semblent être, au même degré, une action du ‘aql :

"Il saisit par le ‘aql 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 ‘aql"⁴⁹¹.

La particule instrumentale *bi* revient quatre fois, avec insistance. C'est donc le ‘aql 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 ‘aql, 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 (*dikr*) et à la réflexion :

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

⁴⁹¹ kāna ‘ani llāhi ‘āqilan, wa-summiya dālika min-hu ‘aqlan, id kāna bi-l-‘aqli ṭalaba dālika, wa-bi-l-‘aqli fahima dālika, wa-bi-l-‘aqli lazima dālika, wa-bi-l-‘aqli ḡānaba mā yuzūlu-hu ‘an dālika fa-ḥādā llādi ‘aqala ‘an rabbi-hi. *Kitāb al-‘aql* p. 211⁷⁻¹⁰.

⁴⁹² a-mā ta‘lamu anna tarka l-iṣṭigali bi-l-māli wa farāga l-qalbi li-d-dikri wa-t-tadakkuri wa-t-tadkāri [...] aslamu li d-dīni wa aysaru li-l-ḥisābi. *Wasāyā* p. 90^{11 sv.}

En jouant sur la racine *l-d-k-r-l*, al-Muḥāsibī invite par trois termes différents *dikr*, *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 *'aql*, 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 *dā'i* (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 *'aql* 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 *'aql* 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'inadveriance (*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-‘aql*, la création, considérée comme un "oeil" qui permet de découvrir le Créateur, vivifie le *dikr* et empêche l'inadveriance⁴⁹⁴. Al-Muḥāsibī constate comment le Coran condamne l'inadveriance (*gafla*)⁴⁹⁵. Son apport propre est d'indiquer au disciple comment lutter contre cette inadveriance, par la pratique du *dikr*, du *tadabbur* et du *tawhīd*.

Ainsi, le *‘aql* 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 œil ('ayn) à travers lequel il considérait, exaltait, magnifiait ce qu'il voyait et entendait de son Maître et Seigneur ; ainsi demeure la mention de son Seigneur (*dāmat ḏikru-hu*), et cesse son inadveriance loin d'Allāh, (*wazālat ‘an Allāh gaflatu-hu*)". *Kitāb al-‘aql* p. 225¹⁵⁻¹⁷.

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

Aussi vient un moment où la perception claire doit nécessairement succéder à l'inadveriance : *la-qad kuntu fi gaflatīn min hādā fa-kaṣafnā ‘an-ka gitā'a-ka fa-baṣaru-ka l-yawma ḥadidun*, "Certes, tu étais dans l'inadveriance de cela ; Nous t'avons ôté ton voile, et aujourd'hui, ta vue est aiguë" (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 ‘am-mā ta‘malūna*, "Allāh n'est pas inattentif à ce que vous faites" (2, 74).

Aussi, l'inadveriance mène-t-elle à la perdition : "Ceux qui sont inattentifs à nos *āya* ('an *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 *'aql* 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 yanzura mā huwa*), qu'il s'expose lui-même au Coran (*fa-l-ya'rif nafsa-hu 'alā al-Qur'ān*)"⁴⁹⁶.

Ce *habar* d'al-Hasan, cité par al-Muḥāsibī, exprime en un raccourci saisissant le va-et-vient du *'aql* 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-ġirra*. 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 *hadīt* sur l'hypocrisie ostentatoire, celle-ci est "plus cachée que la progression d'une fourmi sur le rocher, et mon *'aql* 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 as-salāt* p. 369⁸

⁴⁹⁷ *ar-riyā' aḥfā min dabibi n-namli 'alā as-ṣafāti, wa-'aqli yuqassiru 'an dabibi an-namli, fa-kayfa mā huwa aḥfā min-hu ?*

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

Un rapprochement implicite est fait ici entre l'associationisme (*širk*), qui est en réalité ce que décrit le *hadīt* 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 *‘aql*. Dans le *tartil* (récitation psalmodiée) qui en est le cadre dans *Fahm as-salāt*, surgit à l'esprit du récitant "un sens auquel le *‘aql* 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 *‘aql* lorsqu'al-Muḥāsibī 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

haṭaba-nā rasūlu llāhi dāta yawmin fa-qāla : "ayyu-hā n-nāsu, ittaqū hādā š-širka fa-inna-hu ahfā min dabībi n-namli", fa-qāla la-hu man šā'a llāhu an yaqūla : "wa-kayfa nattaqī-hi wa-huwa ahfā min dabībi n-namli, yā rasūla llāhi ?" qāla : "qūlū : 'Allāhumma, innā na‘ūdu bi-ka min an nuṣrika bi-ka šay'an na‘lamu-hu, wa-nastaghfiru-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 1-Aṣ̄arī (m. vers 42/662) est un rapporteur de *hadīt*, Compagnon du Prophète, gouverneur de Koufa puis de Baṣra et un des arbitres de Ṣiffîn où il représentait ‘Alī.

⁴⁹⁸ *immā ma‘nan yatanabbahu la-hu ‘aqlu-hu, aw ‘ilmun yufidu-hu, aw baṣīratun fī dīni-hi.*
Fahm as-salāt, p. 369^{10 sv}.

⁴⁹⁹ *qiyāmu l-‘aqli ‘alā ḥirāsatī n-nufūsi min ḥiyānatī-hā. al-Qasd wa-r-ruğūc 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 *Rīāya*. 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 (*haṭarāt*) 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 *Rīāya* intitulé : "De ce par quoi on reconnaît le mauvais désir de l'âme (*bāb bi-ma yu'rifu sū'u ragbati 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 œuvres pieuses, mais bien plutôt de faire grandir le *'aql* *'an Allāh*. Il cite un *hadīt* en ce sens dans les *Wasāyā* : "Il nous est parvenu que l'Envoyé d'Allāh a dit : 'Ô 'Alī, si les gens acquièrent toutes sortes d'œuvres pieuses pour se rapprocher grâce à elles de leur Seigneur, toi, acquiers les différentes

⁵⁰⁰ *fa-bi-l-'aqli wa-l-'ilmī wa-t-tatābbuti yubṣiru d-darara wa-n-naf'a min dawā'i l-qulūbi [...] lan yumayyiza bayna dālikā wa-lā ya'rifa-hu illā bi-l-'ilmī wa-t-tatābbuti bi-l-'aqli.*
Rīāya p. 95^{4;7}.

⁵⁰¹ *Rīāya* , 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 œuvres ; la seconde se soucie aussi de ce qui est caché (*bātin*)⁵⁰⁴.

⁵⁰² *wa balaga-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-darağati fi d-dunyā wa-l-āhirati". Wasāyā p. 129^{7sv}.*

hadī non recensé dans la Concordance.

⁵⁰³ *tafāwutu z-zāhidina 'ala qadri sīhhati 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'a llāhu ilay-hi, wa-asra'u-hum ilā mā da'a llāhu ilay-hi azhadu-hum fi d-dunyā, wa-azhadu-hum fi d-dunyā argabu-hum fi l-āhirati].*

“La différence entre les gens d'ascèse est à la mesure de la validité de leur intellect et de la pureté de leur cœur, 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-Qasd wa-r-rugū' ilā llāh* p. 247^{6sv}.

⁵⁰⁴ *wa-qad yastawī fi-hā r-rağulāni fi l-wara'i wa-l-'aqli wa-l-birri, wa-ahadu-humā arğāḥu min al-āhari 'aqlan wa-aşaddu taħarriyan wa-ablaġu fi riḍwāni-hi, wahaba llāhu la-nā wa-la-kum 'ilman nāff'an wa-'aqlan rāġiħan.*

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 *'aql* qui prévaut". La science doit être utile, à tel point que parfois, dans un raccourci saisissant, le *'aql* 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 (*gafla*) 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 œuvres pieuses, mais l'un des deux l'emporte sur l'autre par le *'aql*, 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 *'aql* qui prévaut". Wasāyā p. 204^{9 sv}. Voir aussi Wasāyā p. 131¹⁸⁻¹⁹:

wahaba-nā llāhu wa-iyyā-kum 'ilmān nāffān wa-'aqlan rāgīhan.

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

⁵⁰⁵ *inna afḍala mā taṣṭafidu bi-l-'aqli an tuṭfa llāha fi-mā iftarāda 'alay-ka wa-tatağannaba mā ḥarrama llāhu 'alay-ka.* Wasāyā p. 130^{12 sv}.

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

al-'ağaba, kulla l-'ağabi min 'abdin āminin bi rabbi-hi !

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

"Par la recherche au moyen de la science lui apparaît distinctement la différence entre ce qu'Allâh 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-tahliṣ : at-tamyīz bayna l-ğayyidi wa-l-radi'i, wa-l-haqqi wa-l-bāṭili.

"L'épuration (*tahliṣ*) 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 *Rīḍāya li-huqūq Allāh*⁵⁰⁸.

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

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

al-iħlās : an yakūna l-haqqu wa-l-ğayyidu ħaliṣan sāfiyan min kulli mā yušbihu-hu.

⁵⁰⁷ *bi-t-tafaqqudi bi-l-ilmī yatabayyanu la-hu mā kariha llāhu mim-mā aħabba, wa-bi-t-tabayyuni maċċa l-ħawfi yumayyizu mā kariha rabbu-hu mim-mā aħabba, wa-bi-t-tamyizi maċċa l-ħawfi yakūnu muttaqīyan mūfiyan bi-azmi-hi.*

Rīḍāya p. 82^{11sv}.

⁵⁰⁸ *Rīḍāya* p. 206^{13sv}.

⁵⁰⁹ *law anna ‘abdan dafaċċa ilay-hi mawlā-hu ħinṭatan fa-qāla : “tayyibu-hā, wa-ġeħal-hā ħaliṣatan min az-ziwāni wa-š-šaċċi”, aw fidḍatan fa-qāla la-hu : “alqi-hā fi l-ħalāsi hattā takūna fidḍatan ħaliṣatan min al-ħabati wa-l-ġiessi”.*

"(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' ". *Rīḍāya* 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 immanquablement, 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'apprehension 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 *murid* et à quelles conditions y participe-t-il efficacement ?

⁵¹⁰ *Rīāya* p. 206²⁰.

Chapitre 2 : Les limites du *'aqil*

2.1 Les conditions qui permettent au *'aqil* 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'affermi 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 *Rifā'a*, 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 *'aqil* 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-yağ'alu l-kitāba wa-s-sunnata dalila-hu fa-in lam yataqabbat bi-'aqli-hi wa-yağ'al il-'ilmā dalila-hu, lam yubṣir mā yaḍurru-hu mim-mā yanfa'u-hu.*

Rifā'a p. 94^{11 sv.}

⁵¹² *maṭalu l-baṣari s-ṣaḥīhi ka-maṭali l-'aqli, wa-maṭalu s-sirāgi ka-maṭali l-'ilmī.*

Rifā'a p. 95¹³⁻¹⁴.

‘aql ce que la lampe est à l’oeil, 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 *habar* 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-tazina (la-hu) l-āhirata wa-yukriha ilay-hi d-dunyā ; wa-l-‘ilmu li-l-‘aqli ka-s-sirāgi li-l-‘ayni aw nūrin min aš-šamsi wa-gayri-hā li-l-‘ayni. Rī‘āya li-huqūq Allāh* p. 189¹⁶.

⁵¹⁴ Il s’agit sans aucun doute de Wahb b. Munabbih comme l’indique la *Rī‘āya li-huqūq Allāh* p. 421, où cet auteur est expressément cité. Il appartient à la catégorie des *tābi‘in* (suivants), qui ”suivent” la génération des *sahāba* (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 Ḥaġar, le grand traditionniste šafi‘ite du 9^{ème} / 15^{ème} siècle dans son *Tahdīb at-tahdīb*.

⁵¹⁵ *habar* de Wahb :

_qāla : “an-nafsu tantaziru l-hawā, wa-l-hawā tantaziru l-‘aqlā, wa-in zaġara-hu l-‘aqlū, inzaġara, wa-in arħā la-hu marra”.

_wa-ṣadaqa, li-anna l-‘aqlā idā lam yubsir bi-l-‘ilmī wa-ya‘taṣim bi-l-ma‘rifati sabā ilā mā tadfu ilay-hi n-nafsu min qibali hawā-hā, fa-kāna huwa lladī yaħtālu li-l-makā‘idi wa-yatalaṭṭafu li-ṣahawāti-hi wa-hawā-hu. fa-idā tadakkara fa-abṣara bi-l-‘ilmī, wa-staṣama 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 *ihtaḡ̄a* indique cela : *huḡ̄a*, "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 *Waṣāyā* : "Que le démon et ses alliés parmi les hommes ne vous

I-ma ḡrifati, ḡarafa ḡarara mā yaḍū ilay-hi I-hawā, wa-abṣara ḡaqibata ḡarari-hi, zaḡara-hu, fa-amsakat in-nafsu ḡan istf māli-hi."

Rīḍāya p. 250^{18 sv.}

⁵¹⁶ L'expression "*huḡ̄atun dāhiqatun*", citée dans le passage suivant des *Waṣāyā*, est coranique, et se trouve en 42, 16 : *wa-lladīna yuḥāḡgūna fī llāhi min baḍī mā stuḡiba la-hu huḡ̄atu-hum dāhiqatun ḡinda 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 Hamidullah).

Le verbe de schème *fā'ala* : *hāḡ̄a* (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, *hāḡ̄a*, avec Abraham au sujet de son Seigneur" (peut-être Nemrod, roi de Babylone, dit dans sa note Hamidullah). En 3, 65, reproche est fait aux juifs et aux chrétiens de "disputer" : "Pourquoi disputez-vous au sujet d'Abraham", *li-mā tuḥāḡgūna fī Ibrāhīma*, (pour vous l'approprier). En 6, 80, enfin, le peuple d'Abraham "disputa avec lui", *hāḡ̄a-hu* à cause de sa foi en un Dieu unique. Si le verbe *hāḡ̄a* indique toujours une polémique injustifiée et injuste, le terme *huḡ̄a*, 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 I-huḡ̄atu I-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 wuḡūha-kum ṣaṭra-hu li-a-llā yakūna li-n-nāsi ḡalay-kum huḡ̄atun*, "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 *huḡ̄a* 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 *huḡ̄a* 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 ‘aql 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 ‘aql, qui n'est, après tout, qu'un instrument malléable s'il n'est pas fortifié par la science⁵¹⁸. Même alors,

⁵¹⁷ *lā yağurranna-kum uš-šaytānu wa-awliyā'u-hu min al-insi bi-l-ḥuḡaġi d-dāhidati ḍ-inda llāhi fa-inna-hum yatakālabūna ḋ-alā d-dunyā, tumma yaṭlubūna li-anfusi-him l-ma‘ādirā wa-l-ḥuḡaġa... Wasāyā p. 76^{11 sv.}*

Plusieurs passages montrent comment le ‘aql peut devenir "auteur de manigances" :

wa-f̄lam anna kulla ‘aqlin lā yaṣhabu-hu ṫalāqatu ašyā'a fa-huwa ‘aqlun makkārun : ɻāru t-tā‘ati ḋ-alā l-ma‘siyati, wa-ɻāru l-‘ilmī ḋ-alā al-ġahli, wa-ɻāru ad-dīni ḋ-alā d-dunyā.

"Sache que tout ‘aql que n'accompagnent pas trois choses est un ‘aql 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-mustaršidīn* p. 97^{1 sv.}

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

fa-idā qaharat sāhiba-hā l-‘abda ḋ-alā muwāfaqati hawā-hā, ista‘badat-hu wa-adhalat-hu wa-adallat-hu wa-adhaśat-hu wa-at‘abat-hu wa-tayyaśat ‘aqla-hu wa-dannasat ‘irḍa-hu wa-ahlaqat murū'ata-hu wa-fatanat-hu ‘an dīni-hi wa-in kāna ‘āliman labīban ‘āqilan kayyisan faṭīnan faṣīhan ḥakiman faqīhan lawwāqat-hu wa-asqaṭat-hu wa-faḍāḥat-hu fahtamala la-hā dālika kulla-hu wa-huwa l-aryabu l-labību l-‘ālimu l-adību, fa-ṣayyarat-hu ba‘da l-‘ilmī ḡāhīlan safīhan ahmaqa ḥafīfan, wa-dālika anna-hā saqat-hu min muwāfaqati hawā-hā ka'san summan ḥīrfan fa-stamālat-hu fa-māla bi-‘ilmī-hi wa-‘aqli-hi wa-fahmi-hi wa-nafādi ḥikmati-hi wa-baṣari-hi fa-ağrā-hu mağrā hawā nafsi-hi.

"Si [la *nafs*] vainc celui qui la possède, le serviteur, pour qu'il accepte sa passion, elle le réduit en esclavage, le stupéfie 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 (puisque 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-iqā ra'at-hu (al-'adāb) bi-baṣari l-'aqli wa-'ayni l-yaqīni, wa-hāga min-hā l-ḥawfu, lam tatamālak bi-l-iqāni wa-n-nadami wa-l-'azmi, wa-nqādat ilā l-haqqi li-mā 'āyanat wa-'alimat anna-hu yuḥadu min-hā aktaru mim-mā tanālu. Rīaya* 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 (*iṣrār* a ici une connotation négative qui n'est pas dans la langue commune). C'est ce qu'al-Muḥāsibī décrit dans le *Kitāb al-‘aql* :

"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 (*iḥlāṣ*), 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'*iḥlāṣ* dont le serviteur a déjà fait l'expérience. Cette notion fait

⁵²⁰ *bal li-anna-hu lā yusammā ‘aqilan ‘ani llāhi man ya‘zumu ‘alā l-qiyāmi bi-suhti-hi fa-aqāma ‘alā dālika muṣirran gāyru tā’ibin.* *Kitāb al-‘aql* p. 218^{15 sv}.

⁵²¹ *wa-qad yaqwā wa-ya‘lū fī l-iḥlāṣi ḥattā ya‘tiya ‘alay-hi ba‘du l-hāli yudammu wa-yuhmadu fī-hā, fa-lā yakādu an yataqayyara ṭab‘u-hu li-mā qad qahara t-ṭab‘a min quwwati ‘azmi l-‘aqli wa-nūri l-iḥlāṣi.* *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 (*talab*) réussira.

La pureté du cœur et la pureté d'intention (*iḥlāṣ*), 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 *'aql*, 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 (*'azm*) 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 'azamta, fa-tawakkal 'alā llāhi*), Allāh aime mieux ceux qui s'appuient sur lui."

⁵²³ *hudūru l-'aqli bi-ḡtimā'i l-hammi li-anna l-'aqlā inna-mā yaštāqilu 'an il-fahmi wa-l-fikri fi l-ma'ādi bi-tafrīqi l-hammi fi d-dunyā, fa-idā iḡtama'a l-hammu, haḍara l-'aqlu.*

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 *hisābun yurīdu an yuhkima-hu, mana'a sam'a-hu wa-baṣara-hu an yaṣtagila (sic) bi-šay'in ḡayri dālika, wa-mana'a qalba-hu an yanżura fī ḡayri dālika, karāhiyata an lā yuhkima hisāba-hu in iṣtagala qalbu-hu bi-l-fikri fī ḡayri-hi, aw naẓarat il-'aynāni aw istama't il-udunāni ilā šay'in ḡayri dālika, māla ilay-hi l-'aqlu wa-iḥtalāṭa 'alay-hi hisābu-hu.* *Rifāya* p. 70^{13sv}.

⁵²⁵ *law šā'a an yugayyira-hu wa-yuzila-hu bi-ba'di l-āfati, kamā ra'a ffī la dālika bi-man huwa miṭlu-hu wa-man huwa fawqa-hu la-fa'ala, fa-lā ya'manu min an yasluba-hu llāhu 'aqla-hu.* *Rifāya 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 *'aql*, 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 *'aql* 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 *tariqu l-fikrati : iğtimā'u l-hammi ma'a l-muṭālabati bi-l-'aqli wa-t-tawakkuli 'alā r-rabbi, lā 'alā l-'aqli.* *Rfāya* p. 68¹¹

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

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'Allâh"⁵²⁷.

Ce passage de la *Rīfāya* fait écho, mais un peu différemment, à celui du *Kitāb al-‘aql*, où il semblait que le ‘aql était en quelque sorte à l'origine et au terme de la conversion⁵²⁸. Il n'y a aucune allusion, dans le *Kitāb al-‘aql*, à une quelconque fragilité de cette faculté innée, car si certains, doués de ‘aql, 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 œuvres les plus élaborées que sont la *Rīfāya* ou les *Wasāyā*. 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 œuvres 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 œuvre 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-idā ḡtama‘a hammu-hu ɻumma tafakkara bi-t-tawakkuli ‘alā r-rahmāni lā ‘alā l-‘aqli, futihat la-hu l-fikratu bi-minnati llāhi. Rīfāya* p. 70¹⁶.

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

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

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

halwa. J. Van Ess en conclut que ces ouvrages sont précoce, pour deux raisons : d'abord, le *K. al-halwa* est écrit juste après la "conversion" d'al-Muḥāsibī, qu'il relate ; ensuite, parce qu'Antākī disparaît quand apparaît, un peu plus tard, le cercle des disciples d'al-Muḥāsibī. Ce sont alors eux, et non Antākī, qui transmettent les œuvres. 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 Ḥabd Allāh dans la *Rīāya*, et dans *Aṣmāl al-qulūb wa-l-ḡawāriḥ*), ne facilite guère la recherche. Abū Ḥaḍīd (Muhammad b. Mūsā) est celui qui répond aux questions du *sā'il* (qui interroge) dans *al-Qasd wa-r-rugūc ilā llāh*⁵³¹. Le *sā'il* est souvent le *rāwī* (qui rapporte l'entretien). Malheureusement, il y a peu d'informations sur ce Abū Ḥaḍīd. Les principaux disciples qui, après Antākī, ont transmis les textes, sont al-Ǧunayd et Ḥabbās b. Maṣrūq. Puis viennent les *ruwāt*, Aḥmad b. Ḥabd Allāh, Abū Bakr al-Bağdādī⁵³², Ḥaḍīd al-Ḥuldī (nommé al-Ḥawwāṣ) dont viennent, comme dernier *isnād* la *Rīāya*⁵³³, *az-Zuhd, at-Tawahhum*.

Un autre élément important est la mention dans le texte de personnages historiques dont les dates sont connues. Cela permet de situer *Fahm al-Qur'ān*. Dans son introduction au *K. at-Tawahhum*, André Roman indique que Ḥabd Allāh Ibn Ṭāhir était gouverneur du Ḫurasān lors de la

(*ḡasūs al-qulūb*) pour sa "pénétrante analyse des consciences". Abū Nuṣaym a transmis dans son *Hilyat al-awliyā'* plusieurs extraits de ses œuvres. Massignon a restitué à Antākī deux opuscules, *Dawā' dā' al-qulūb* (qui avait été attribué à al-Muḥāsibī en 1856 par Sprenger), et *Kitāb aš-šubuhāt*. Dans le premier, Antākī insiste sur le recueillement et la connaissance de soi et, dit Massignon, "la critique interne de la *Dawā'* [...] atteste un état doctrinal nettement embryonnaire, comparé à la *Rīāya* 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-Ḥatīb al-Bağdādī (392/1002-463/1072), l'historien aš-ṣarīṭe auteur de *Ta'rīh Bagdād*.

⁵³³ *Rīāya* p. 27.

rédaction du *Kitāb fahm al-Qurān*, comme l'édition de Husayn 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 ‘Abd al-Halīm Maḥmūd. Par ailleurs, la rédaction des *Makāsib* date d'après les conflits pour le trône entre Amin 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 *Rīfāya*, elle est écrite après la révolte de Bābak en Azerbaïdjan et la répression qui a suivi, menée par le général d'al-Mu'taṣim, Afšīn (837)⁵³⁵. C'est une oeuvre de maturité. (La mort de Bābak est évoquée dans le *K. ar-riyā'*, *Rīfāya* p. 229 dans l'édition de Ahmad ‘Atā ; p. 133 dans l'édition de M. Smith). *An-Nasā’ih* est peut-être écrit peu après le *K. al-Halwa* à cause des passages autobiographiques, mais pas après la *Rīfāya*. 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 œuvres⁵³⁶. Il considère que la distinction en trois étapes à laquelle procède ‘Abd al-Halīm 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 œuvre 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 Ḥurrāmiya, fondée par Mazdak à la fin du V^e siècle, et renforcée par l'assassinat d'Abū Muslim (755), lequel avait porté au pouvoir la dynastie Abbasside. En 835, le calife al-Mu'taṣim confie au général al-Afšīn 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 *Rī'āya*, 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 épingle 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-'*aduwu *anna l-fikrata inna-mā kānat tastagħliqu 'an-ka bi-ištigħali-ka fa-ammā idā hađara hammu-ka, fa-inna-hu sa tuftaħu la-ka l-fikratu, fa-yattakilu 'alā 'aql-*

dispersion (*tafrīq*) 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 (*'ugb*). Cela se produit lorsque le serviteur oublie le bienfait reçu d'Allāh dans l'exercice même du *'aql* : c'est une "tromperie" (*hud'a*) : "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-ahāfu an lā yuftaha la-hu mā yurīdu min al-ḥayri.
Rfāya p. 70¹⁷⁻¹⁸.

⁵³⁸ *li-l-aduwwi wa-li-n-nafsi ḥuda'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 rabi-hi.
Rfāya p. 77^{11 sv.}

alors à sa propre faiblesse et à la remémoration de la force de son maître⁵³⁹.

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

2.3 Les déviations possibles du *'aqil*

a) L'infatuation de l'intellect (*al-'ugb bi-l-'aqil*).

Voici la traduction d'un passage de la *Rīāya*, 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 *'aqil*] 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, raġa'a hina'idin ilā dūfi nafsi-hi wa-ilā dikri quwwati rabihi.* *Rīāya* 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 intellect⁵⁴⁰.

— 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'Allâh 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'Allâh, 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-^cuğbu bi-l-^caqli wa-d-dihni wa-l-fı̄nati ?*

— *qāla : "istihsānu ḥālīka wa-sīfzāmu-hu, wa-nisyānu n-nīfmati bi-t-tafaḍulli bi-hi, wa-l-ittikālu ^calay-hi an yudrika bi-hi mā yurīdu wa-mā yu'ammilu, min ^cilmin aw rā'yin aw ahkāmi dīni llāhi aw dunyā, wa-tarku t-tawakkuli ^calā llāhi fī ḡamfi ḥālīka, hattā yuhriġa-hu ḥālīka ilā qillati t-taqabbuti li-fīgābi-hi bi-^caqli-hi, hattā yuḥṭi'a fī dīni llāhi, wa-yaqūla ^calay-hi bi-gayri l-ḥaqqa, wa-yuhriġa-hu aydan ilā tarki t-tafahhumi mim-man ^callama-hu aw amara-hu aw nāzara-hu, hattā yuhrama l-fahma li-l-ḥaqqa, wa-ya'bā illā l-qawla bi-l-ḥaṭā'i wa-l-ḡalāti, wa-yuhriġa-hu ilā ḥaqariyyati man dūna-hu, mim-man lam yuṭa min al-fı̄nati miṭlu-mā uṭiya, wa-in kāna awra^ca min-hu wa-afḍala ^camalan, hattā yusammiya kaṭrān mim-man huwa awra^cu min-hu wa-afḍalu min-hu ḡihālan ḥamqā, wa-yarā-hum ka-l-hamiri llātī lā ta^cqilu, id fuḍḍila ^calay-him bi-l-fı̄nati wa-d-dihni, wa-yastaṭilu ^calay-him, wa-yarā a-lā qadra la-hum, wa-yastaṣġiru mā ^camilū min ḥayrin, wa-yarā anna-hu ḥayrun min-hum wa-in ḫayya^ca l-^camala li-fı̄nati-hi wa-li-^caqli-hi.*

Rīāya p. 360¹⁶sv

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 *'aql* : *nif'ma* (bienfait), *tafadḍul* (préférence, faveur) et *fuddila* (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 dālika ?"

– *qāla* : "bi-ma^crifati-hi bi-ğahli-hi mahmā u^ctiya min al-fiṭnati, wa-bi-sahwi-hi wa-ğaflati-hi, wa-qillati mā yadri bi-'aqli-hi, wa-in kāna qad u^ctiya min al-fiṭnati akṭaru mim-man u^ctiya ġayru-hu, fa-qad waġaba 'alay-hi fi dālika š-šukru. wa-inna mā fuḍdila bi-d-dihni li-ta^cazzumi l-huġġati 'alay-hi, wa-li-tawkīdi t-ta^cati bi-l-luzūmi la-hā, wa-li-yanzura llāhu kayfa sti^cmālu-hu li-'aqli-hi fi l-fahmi 'an-hu, wa-l-ištigāli bi-hi, wa-anna mā u^ctiya min al-'aqli bi-yadi llāhi, law šā'a an yugayyira-hu wa-yuzila-hu bi-ba^cdi l-afāti, kamā ra'a ffila dālika bi-man huwa miṭlu-hu wa-man huwa fawqa-hu, la-fa^cala, fa-lā ya'manu an yasluba-hu llāhu 'aqla-hu. Rfāya p. 361⁵⁴².

⁵⁴² En effet, le *'aql* vient pour moitié de l'échange, comme le dit ce *ḥabar* (propos) mentionné par al-Muḥāsibī : *niṣfu 'aqli-ka ma^ca ahī-ka*. "La moitié de ton *'aql* 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 *Wasāyā*, 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 *hadīt* 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-durū t-ta'ammuqa wa-l-bahṭa 'ammā h̄talafa fī-hi nāsun kāfirun, yatafarra'u min al-kalāmi funūnun tadiqqu ḥatta yaḥtāra fī-hā l-labibū l-`ālimū. fa-mā zannu-kum bi-amṣāli-nā l-manqūṣīna 'aqlan wa-`ilman. Wasāyā p. 116¹⁴sv.*

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 *tawqif* 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 *'aql* 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 'ani-l-mirā'i a'zamu-hum 'ilman, wa-aṣaddu-hum 'aqlan wa-aktarū-hum fiqhān. wa-ağra'u n-nāsi 'ala d-duḥūli fi-l-mirā'i aqallu-hum 'ilman wa-aḍafu-hum ra'yan wa-adnā-hum naẓaran.* Wasāyā p. 118^{22 sv}.

de celui qui le manie. Si celui qui s'en sert n'a pas conscience des limites du *'aql* et lui accorde une confiance excessive, il n'en fera pas un bon usage : le *'aql* 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 *'aql* ne sert pas à grand-chose. Le *'aql* 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 *'aql* 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 *'aql* à l'oeuvre dans la conversion du croyant : face à l'ostentation (*riyā'*) et à l'infatuation (*'ugb*), comment s'opère alors la conversion, et comment le *'aql* 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 *'aqīl* 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-qasd wa-r-rugūc ilā llāh*). Le retour à Allāh (*ināba*) s'obtient par le repentir (*tawba*). Les deux cas analysés dans la *Rīḍāya li-huqūq 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 *Rīḍāya*, 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-dalīlu 'alay-hi*) ?, al-Muḥāsibī en donne la définition suivante :

ar-riyā' : *irādatu l-`abdi l-`ibāda bi-tā'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 *hadīt* :

"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 *Rī'āya* p. 154⁸.

⁵⁴⁶ *Rī'āya* p. 160¹³.

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

'an Abī Darrin : qultu la-hu "ar-rağulu ya'malu l-amala li-llāhi wa-yuhibbu-hu n-nāsu 'alay-hi ?" qāla : "dālikā 'āğilu buşrā l-mu'min."

Ce *hadīt*, 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 *hadīt* :

"La preuve de cela (*ad-dalīlu 'alā dālikā*), c'est le *hadīt* qu'a rapporté Abū Mūsā al-Aṣ'arī :

"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-Ğifārī (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 *hadīt* cité par al-Muḥāsibī, qui considère avant tout la perversion de l'intention.

⁵⁴⁸ *ar-riyā' huwa l-irādatu wahda-hā*. *Rīāya* p. 163¹.

⁵⁴⁹ *hubbu l-mahmadati, ḥawfu l-madammati, at-tam'u li-d-dunyā wa-li-mā fī aydī n-nāsi*. *Rīāya* p. 169¹ 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 remplis 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 *aṣrabiyyun sa'ala n-nabiyya fa-qāla* : ”yā rasūla Allāh, ar-rağulu yuqātilu ḥamīyyatan” [...] *qāla* : ”wa-r-rağulu yuqātilu li-yurā makānu-hu (fi s-ṣaffi) [...]” wa-hādā ṭalabu l-ḥamdi bi-l qalbi. *Rīḍāya* p. 167^{13 sv}.

Ce *hadīth*, rapporté par Abū Mūsā (al-Āṣ’arī), est mentionné dans :

— Buhārī, *al-‘ilm*, 45 :

ḡā'a rağulun ilā n-nabiyyi fa-qāla : ”yā rasūla llāhi, mā l-qitālu fi sabili llāhi ? fa-inna aḥadānā yuqātilu gaḍaban, wa-yuqātilu ḥamīyyatan” ; 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 sabili 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'.”

— Buhārī, *al-tawḥīd*, 28 :

variante : *ar-rağulu yuqātilu ḥamīyyatan, wa-yuqātilu šaġā'atan, wa-yuqātilu riyā'an*.

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

— Ibn Māġa, *al-ǧihād*, 13. (très légère variante, inversion de *ḥamīyya* et de *šaġā'a*).

— Tirmidī, *fada'il al-ǧihād*, 16. (identique à Ibn Māġa).

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

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

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 *harām* (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-muṣallina lladīna hum ḥan ṣalāti-him sāhūna lladīna hum yurā'ūna wa-yamna'ūna l-mā'ūna*. 107, 4-7 in *Rfāya* p. 214⁷.

⁵⁵³ *fa-kam min mutaqāṣṣifin fī libāsi-hi, mutaqallilin fī nafsi-hi, ẓāhidun min ḥuṭāmi d-dunyā l-yasīra, wa-min muṣallin wa-ṣā'imin wa-ḡāzin wa-ḥāḡrin wa-bākin wa-dā'in wa-muzhirin li-z-zuhādati fī d-dunyā wa-r-rafḍi la-hā ẓalā ḡayri ṣidqin min ad-damīri li-rabbi l-ālamīn*. *Rfāya* p. 41.

ainsi qu'à la rencontre avec Lui. Donc, leurs actions sont caduques⁵⁵⁴. Al-Muħāsibī reprend dans la *Rīāya* 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 *tawhīd* pour s'opposer au *širk hafī* (l'idolâtrie cachée qui s'y trouve)⁵⁵⁶. Le *tawhīd*, qui

⁵⁵⁴ "ūlā'ika lladīna kafarū bi-āyāti rabbi-him wa-liqā'i-hi fa-ħabiṭat a'mālu-hum".

⁵⁵⁵ ʻariḍu r-riyā'i lladī yuħbiṭu l-amala qabūlu-hu. *Rīāya* p. 185⁹⁻¹⁰.

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

Un *hadīt* mentionné par Ibn Māġa, *kitāb az-zuhd*, 21, parle du *širk hafī* : ce *hadīt* est rapporté par Abū Sa'īd :

ħaraġa 'alay-nā rasūlu llāhi wa-naħnu natadākaru l-masiħa d-daqqāla. fa-qāla : "a-lā uħbirukum bi-mā huwa aħwafu 'alay-kum 'indī min al-masiħi d-daqqāli ?" qulnā : "balā". fa-qāla : "aš-širku l-ħafīyyu an yaqūma r-raġulu yušallī fa-yuzayyinu šalāta-hu li-mā yarā min nazari raġulin."

"Le Prophète d'Allāh vint vers nous tandis que nous évoquions l'antéchrist. Il dit : 'Vous informerai-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 *hadīt* confirme que l'ostentation est une "idolâtrie" (*širk*) :

Il est mentionné dans Tirmidi, *Kitāb an-nudūr*, 9, et dans Ibn Māġa, *Kitāb al-fitān*, 16. Dans Ibn Māġa, ce *hadīt* est rapporté par Muċċad b. Ĝabal (Abū 'Abd ar-Rahmān, m. 18/639, Compagnon du Prophète) :

sam̄tu rasūla llāhi yaqūlu : "inna yasīra r-riyā'i širkun, wa-inna man ʻādā li-llāhi waliyyan, fa-qad bāraza llāha bi-l-muħārabati. inna llāha yuħibbu l-atqiyā'a l-aħħiyā'a lladīna idā gābū lam yuftaqadū, wa-in hadarū lam yudū wa-lam yu'rrafū. qulūbu-hum mašābiħu l-hudā, yaħruġūna min kulli gabrā'a mužlimatin."

"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 cœur, 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 *'āqil* 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-‘āqilu dālika, fa-yaglibu ‘alā ‘aqli-hi hadaru r-riyā‘i wa-t-taṣannu‘i li-l-‘ibādi, wa-irādatu llāhi wahda-hu lā gayri-hi, hattā yataḥallaṣa la-hu ‘ilmu-hu wa-‘amalu-hu.* *Rīāya* p. 156⁴sv.

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

⁵⁵⁹ *tahṣīlu mā yanālu min al-‘ibādi ma‘a mā yanẓīlu bi-hi min Allāh.* *Rīāya* p. 174⁴.

⁵⁶⁰ *fa-kayfa yazhadu ‘āqilun fi-mā yadurru-hu fī d-dunyā wa-l-āhirati bi-gayri iğtirāri manfa‘atin fi dunyā-hu ?* *Rīāya* 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 *'aqil* 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 *'aqil* réapparaît. Il s'agit une fois de plus de mettre à jour une illusion, celle d'un

⁵⁶¹ *wa-lladī ḥarāfa ȝumma lam yakrah, kānat marifatu-hu ȝalay-hi huġġatan.*
Rīāya 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 ȝaqala l-ȝabdu hādā, kamā waṣaftu la-hu, anna-hu yaḥbiṭu ȝamalu-hu, wa-yabṭulu aḡru-hu [...] wa-yahğibu qalba-hu ȝan il-ḥayri min ȝindi llāhi min ġayri ziyādati manfaȝatin wa-lā daf'i madarratin, zahada fī l-hilāli l-talāṭi wa-lam yaȝtaqid-hunna. wa-kayfa yaȝtaqidu-hunna hādā l-ȝaqilu wa-hunna yaḍrurna bi-hi ȝ-darara l-akbara l-ȝazīma li-ȝayri manfaȝatin wa-lā daf'i madarratin ? wa-yakūnu hādā baȝda hādā l-bayāni illā min al-hamqā l-maġānīn.
"Quand le serviteur saisit par le *'aqil*, ainsi que je le lui ai décrit, que son travail est rendu vain et que sa rétribution est réduite à rien, [...] et que son coeur 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 *'aqil* 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."

Rīāya p. 176^{12 sv.}

⁵⁶³ *istawā ḥāmidu-hu wa-ðāmmu-hu fī ṭāȝati llāhi, illā ṭabȝun yunāzifū-hu qad qamaȝa-hu bi-ȝaqli-hi wa-galaba-hu bi-ȝilmī-hi.*

Rīāya p. 177⁹⁻¹⁰.

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

b) l'infatuation (*‘ugb*)

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

Le terme *‘ugb* 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 *‘ugb* 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 *‘ugb*.

A suivre al-Muḥāsibī dans la description qu'il fait du *‘ugb*, 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 (*šukr*) 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 œuvres (*‘amal*), la science (*‘ilm*), l'opinion juste (*ar-ra'y as-sawāb*) et l'opinion fausse (*ar-ra'y al-haṭa'*).

⁵⁶⁴ *Rīāya* p. 335 sv.

⁵⁶⁵ voir p. 338 *bāb al-‘ugbi 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 (*ğamāl*), sa force (*quwwa*), son intelligence (*'aql*), ses biens (*māl*), sa réputation (*hasab*) et le grand nombre (*katra*) 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 œuvres accomplies, le *"uğb* 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 tastaktir, "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 (*yasta'zimu*) 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 yata'azzamu*) qu'un autre"⁵⁶⁹. Dans l'infatuation, il y a de l'*istifzām* sans *ta'azzum*, le

⁵⁶⁶ voir *Rīāya* p. 359 *al-'uğbu bi-d-dunyā wa-n-nafs*.

⁵⁶⁷ *fa-hamdu n-nafsi wa-nisyānu n-nīfami huwa l-'uğbu bi-d-dīni*.

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

⁵⁶⁸ 74, 6 in *Rīāya* p. 346².

⁵⁶⁹ *yasta'zimu mā u'tiya min dīnin aw dunyā, wa-lā yata'azzamu bi-hi 'alā ahadīn*.

Rīāya p. 371⁴.

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

intafahat awdāġu-hu wa-hmarrat ħamāliqu 'aynay-hi gađaban, wa-dālika maħdu 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-halwa* 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 (*‘ugb*), en rancune (*hiqd*), en envie (*hasad*) et en ostentation (*riyā’*)".

"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 yašurūna*" (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-kibrū yatašā‘ abū min al-‘ugbī wa-l-hiqdī wa-l-hasadī wa-ar-riyā‘i, wa-aşlu dālikā min ḡahli ma‘rifati l-qadri.* *Rifāya* p. 377^{6 sv.}

⁵⁷¹ *fa-idā ḡahila l-‘abdu qadra-hu, takabbara.* *Rifāya* p. 377.

⁵⁷² *atat ‘alay-hi makā‘idu š-ṣayṭāni wa-mā yašuru.* *Wasāyā* 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 (*yuhādīfūna Allāh wa-lladīnā āmanū, wa-mā yaħda‘ūna illā anfusa-hum wa-mā yašurūna*)."

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

⁵⁷³ *fa-man ‘arafa nafsa-hu zāla ‘an-hu l-‘ugbu.* *Rifāya* p. 353¹⁷.

⁵⁷⁴ *fa-‘rif nafsa-ka, fa-inna-ka lam turid ḥayran qaṭṭu, mahmā qalla, illā wa-hiya tunāzīfu-ka ilā ḥilāfi-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". *Rifāya* p. 331²⁰.

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 œuvres, telles que l'aumône. Le serviteur doit se rappeler les bienfaits reçus d'Allâh 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 Allâh : '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'Allâh.

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'Allâh : c'est la parabole du prisonnier (*asîr*) 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'Allâh. Allâh permet au *'aqil* de triompher de la *nafs* : Il intervient donc comme une aide indispensable, certes, mais non à la place de la personne douée de *'aqil*. 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 *çarafa nafsa-hu, fa-rada^ca-hu dâlika an yağûza qadra-hu, wa-ḥaġaza-hu, in 'aqala, 'an il-kibri wa-l-fahri wa-l-baṭari.* *Rfāya* p. 397^{5 sv}.

⁵⁷⁶ *fa-manna bi-mâ ṣtana^ca min ma^crûfi-hi, fa-ḥabaṭa aġru-hu kamā qâla Allâh : "lā tubqilū sadaqâti-kum bi-l-manni wa-l-adâ".* 2, 264 in *Rfāya* p. 337¹⁵⁻¹⁶.

La suite du texte coranique mentionne explicitement l'ostentation : "*ka-llâdî yunfiqu mâla-hu riyâ'a n-nâsi.*" , "Comme celui qui dépense son argent par ostentation envers les gens."

Ce verset est également cité dans *Ādâb an-nufûs* 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 *'aql* 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 *'aql* est Allāh Lui-même.

⁵⁷⁷ *wa-matalu dālika ka-asirin min bilādi l-‘aduwwi, 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 ḡāhadā-ka qabla l-asri ‘alā an yakūna huwa l-āsira la-ka, hattā atā-ka man a‘āna-ka ‘alay-hi wa-ṣadda-hu la-ka kitāfan, wa-amkana-ka min-hu, fa-lam yazal ba‘da mā amkana-ka min-hu yuğādibu-ka ilā r-ruḡū‘i ilā bilādi-hi wa-yaṭlubu min-ka gaflatān li-yaqtula-ka aw yasta’sira-ka fa-yarğī‘a bi-ka ma‘a-hu ilā manzili-hi wa-waṭani-hi [...]*

fa-ka-dālika nafsu-ka qad kānat ḥariṣatan ‘alā r-rukūni min qablu ilā d-dunyā, wa-ṣūrā-hā ‘alā l-āhirati, fa-kānat ḡāhidatan an tasta’sira-ka bi-hawā-hā, fa-takūna bi-hi la-hā ‘āmilan, wa-li-ṭariqi naḡāti-ka ilā l-āhirati tārikan. wa-abā llāhu illā an yuwaqqiqa-ka wa-yusaddida-ka, fa-qawwā ḏu‘fa-ka wa-nawwara qalba-ka [...] wa-qawwā ‘aqlā-ka ‘alā hawā-hā, wa-‘allama-ka ‘alā ḡahli-hā, wa-waffaqā-ka li-dawāmi tarki iġābatī-hā, hattā ayisat min-ka an tanāla mahabbata-hā, wa-nkasarat ‘am mā kunta ‘awwadta-hā, fa-aġħabat musrifatan ‘alā ġayri nqilābin min ṭab‘i-hā wa-lā tagħiżżeen ‘an garizati-hā.

Rī’aya 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" (*rušd*) 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" (*cizam qadr I-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-I-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 (*hasad*), 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 Rābi'a l-^cAdawīya par exemple, les éléments d'une critique de la réflexion que mène celui-ci dans son *Kitāb al-^caql*. Le ^caql serait, selon lui, la faculté par excellence qui conduit à la conversion, en ce sens que seul le ^caql 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 Rābi'a l-^cAdawīya affirme, s'adressant à Dieu : "hubbī la-ka lā yūgibū la-ka ḡazā'an ^calay-hi" ("Mon amour pour Toi n'exige pas de Ta part que Tu l'en récompenses")⁵⁸⁰.

L'imām Ḥazālī (m. en 505/1111) exprimera la même idée dans son *Kitāb al-maḥabba (Iḥyā '^culūm ad-dīn, rub^c al-munqiyāt)*⁵⁸¹.

⁵⁸⁰ Badawī, ^cAbd al-Rahmān, *Rābi'a l-^cAdawīya, shahidat al-^ciṣq al-ilāhī*, p.119.

⁵⁸¹ al-Ḥazālī, Abū Ḥāmid, *Iḥyā '^culūm ad-dīn, rub^c al-munqiyāt* p. 376 sv.

Un des derniers chapitres de cette partie s'appelle *kitāb al-maḥabba wa-š-šawq wa-l-uns wa-r-ridā* (Livre de l'amour, du désir, de la familiarité et du contentement). Ḥazālī 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" (*hubbu l-insāni nafsa-hu wa-baqā'a-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 ^cinda kulli ḥayyin : nafsu-hu wa-dātu-hu, wa-ma^cnā hubbi-hi li-nafsi-hi anna fi ṭab^ci-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-^caql* 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 œuvres d'al-Muhāsibī, en particulier dans le *Fasl fī I-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" (*hubbu-ka I-muhsina fī nafsi-hi wa-in lam yaṣil ilay-ka ihsānu-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" (*hubbu kulli ḡamīlin li-dāti I-ḡamāli, lā li-hazzīn yunālu min warā'i idrāki I-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 bāṭīna*) (*rub^c al-munḍiyāt* p. 393).

Ainsi, Ḡazālī 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" (*ḥuḍūd 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 "aql, il faut faire confiance au Maître, et non à l'intellect"⁵⁸². 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 (*šukūk*) et les incertitudes (*šubah*). 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 *Rīāyātī-huqūq Allāh* p. 68 ; p. 70.

⁵⁸³ *taṣdīqu llāhi fī-mā aḥbāra min qasmin wa-damāni l-kifāyatī wa-kafālati-hā.*
Makāsib p. 21.

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

⁵⁸⁴ *lā yamlikūna li-anfusi-him nařan wa-lā ḥarran.*

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

confier à un Autre. Le *tawakkul* chez les gens du commun (*‘āmma*) supporte des imperfections qui ne l'annulent pas pour autant, comme la "précipitation" (*‘aġala*) dans la recherche ou "l'agitation lors de la privation" (*al-iḍṭirāb ‘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 *Fasl fī l-mahabba*, 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 cœur 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 t-ṭab‘i – at-ta‘addī li-ḥudūdi-hi*. *Makāsib* p. 24.

⁵⁸⁸ *at-tawakkulu huwa l-‘timādu ‘alā llāhi bi-izālati t-ṭam‘i min siwā llāhi, wa-tarku tadbīri n-nufūsi fī l-agdiyati, 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*.

Fasl fī l-mahabba 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 *Fasl fī l-mahabba* 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 *habar* de ‘Āmir b. ‘Abd 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 *mufawwidūn* (ceux qui déléguent 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-Hasan 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-‘ibāda fa-fawwāda 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 *hadīt* 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 tastarihi. A’māl al-qulūb wa-l-ḡawārih* p. 143.

‘Āmir b. ‘Abd Allāh, Ibn ‘Abd Qays al-‘Anbarī, *tābīṭi*. Abū Nu‘aym voit en lui l'un des premiers ascètes de Baṣra. Il est mort à Jérusalem sous Mu‘āwiya vers 55/675.

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

⁵⁹² *kun bi-l-haqqi ‘āmilan wa-bi-llāhi wātiqan. Risālat al-mustarṣidin* 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-Muhāsibī 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-rağulu min kasbi-hi." *Makāsib* p. 38.

hadī mentionné dans an-Nasā'i, *Sunan*, *kitāb al-buyū'*, *bāb* 1, et dans Ibn Māġa, *Sunan*, *at-tiġārāt*, 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'i : *inna aṭyaba mā akala r-rağulu 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 *hadī* est cité dans ce sens : *man ṭalaba ḥalālan istifāfan 'ani l-mas'ali, wa-kaddan 'alā 'iyāli-hi, wa-ta'atufan 'alā ḡāri-hi, laqīya 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 *hadī* recensé par la tradition. Cette expression caractérise les élus au moment où ils vont rencontrer leur Seigneur. Voir par exemple Ibn Māġa, *az-zuhd*, 39, ou encore Buhārī, *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 *'aqil* 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 *'aqil* 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 *dikr* auquel s'attache ton coeur, Il

⁵⁹⁴ *qultu : wa-kayfa yağuzu la-hu ṭalabu ma'āšin aw ihtimāmun li-amri dīni-hi aw mu'ātabatun li-nafsi-hi 'alā mā şana'a aw 'azmun 'alā ṭā'atin aw ma'āšin, wa-qad fawwaḍa amra-hu ilā llāhi wa-barra'a nafsa-hu min tadbīri šay'in min amri-hi ?*

qāla : "inna dālika lā yamna'u-hu an yu'ātiba nafsa-hu 'alā tafrīṭi-hā wa-ya'dila-hā 'alā dunūbi-hā, ttibā'an li-mā amara-hu llāhu an yaf'ala dālika bi-nafsi-hi, wa-ya'lamu anna-hu lam yaṣir ilā dālika illā bi-tawfiqi llāhi llādi fawwaḍa amra-hu ilay-hi.

A'māl al-qulūb wa-l-ġawārih p. 146.

Un passage de la *Risālat al-mustarṣidin* exprime le même équilibre entre usage du *'aqil* et *tawakkul* : *wa-sta'mil li-llāhi 'aqla-ka bi-tarki t-tadbīri, wa-sta'in bi-llāhi 'alā ṣarfi l-maqādir*. "Fais usage de ton *'aqil* pour Allāh en abandonnant la conduite de ce qui te concerne, et cherche secours auprès d'Allāh contre les revers du destin."

Risālat al-mustarṣidin 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 *'aql*. Il s'agit bien d'une forme de décentrement où le *murīd* renonce à compter sur le *'aql* et obtient en retour une dilatation de cette faculté, tant il est vrai que le bon usage du *'aql* 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 *'aql*, mais au Maître de l'utile.

Après s'être efforcé (*jītihād*) 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" (*ittafaqat 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 'alā llāhi bi-ṣidqi niyyatin wa-ragbatin li-fahmi kitābi-hi bi-ḡtimā'i l-hammi mutawakkilan 'alay-hi anna-hu huwa lladī yaftaḥu la-ka l-fahma, lā 'alā nafsi-ka fī-mā taṭlubu wa-lā bi-mā lazima qalba-ka min ad-dikri, lam yuhayyib-ka min al-fahmi wa-l-'aqli 'an-hu in šā'a Allāh.* *Fahm al-Qur'ān* p. 324^{11 sv}.

⁵⁹⁶ *Waṣāyā* p. 125.

⁵⁹⁷ *wa-law qaṭa'ū 'an dikri sayyidi-him, la-fasuda l-‘ayšu 'alay-him, wa-la-taṣattatū fī umūri-him, wa-la-tanağğasū fī aḥwāli-him.* *Waṣāyā* p. 311.

⁵⁹⁸ *Waṣāyā* 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 *'aql*, 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 *'aql* 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-mahabba* de l'*Ihyā'*, l'imām Ḥazālī, 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 *Wasāyā'* p. 279.

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

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 *'aql*, 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 *'aql* sur le plan moral. Il s'agit toujours de ramener la *nafs* à la raison. Cette instance n'apparaît guère dans le *Kitāb al-'aql*, mais elle est évidente dans la *Rīāya* et dans l'ensemble de l'oeuvre d'al-Muḥāsibī. J. Van Ess l'a souligné, comme cela a été dit. Le *Kitāb al-'aql* se propose simplement la définition d'une notion sur un mode philosophique et spirituel à la fois. Mais si le *'aql* 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 *'aql* dans la réflexion éthique d'al-Muḥāsibī, il a fallu préciser la nature du *'aql* 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 *'aql* dans cette réflexion. Elle apparaît donc comme une réponse à la question du rapport entre le *'aql* 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 Ḍa'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. Ḍubayr au sujet de Sa parole : 'Envers ceux toujours en repentance, Il est绝对ateur'⁶⁰¹, c'est-à-dire ceux qui retournent à Allāh"⁶⁰².

⁶⁰¹ Coran, 17, 25.

⁶⁰² *qāla* : "sa'altu abā Ḍa'far Muḥammad b. Mūsa, qultu : "raḥima-ka Allāh, mā awwalu mā btada'a bi-hi t-tarīqu ilā llāh ?

qāla : "ar-rugū'u ilā llāhi min hayu arāda llāhu dikra-hu.

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

qāla : "at-tawbatu, yā fatā, kamā qāla Sa'īd b. Ḍubayr fī qawli-hi : "fa-inna-hu kāna li-l-awwābina gafūran" *qāla* : "ya'ni r-rāgīfina ilā llāh".

Al-qasd wa-r-rugū' ilā llāh, p. 222.

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

Si *rugūc* (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-qasd wa-r-rugūc 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-Muhāsibī 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 *śāthīyāt* (locutions théopathiques). Il est surtout un *muršid* qui tient à cœur d'exercer *al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'ani 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 Gazālī, qu'à celle de ceux qui exprimèrent une expérience si personnelle qu'elle en devint difficilement communicable, comme ce fut le cas de Hallāg 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 abstrairement

⁶⁰³ *wa-nas'alu-hu n-naqlata ilā mā yuhibbu wa-yardā 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."

Mu'ātabat -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 (*sabil*, *tariq*) 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'Allāh, de Sa promesse et de Sa menace⁶⁰⁷ et, de l'autre, la connaissance de l'âme et de sa "récalcitrance". Les termes *iṣmi'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 *murid* 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'an* p. 312, cité *supra*.

⁶⁰⁷ *K. at-tawba* p. 21.

⁶⁰⁸ *ibidem*, p. 24.

⁶⁰⁹ *alzama qalba-hu l-‘azma ‘alā ta'dibi-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 (*hidā'a*) 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 (*hidlān*).

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

⁶¹⁰ *ibidem*, p. 26.

⁶¹¹ *fa-nafarat wa-naṣazat wa-ḥawat ḥalay-hi wa-abat.*

⁶¹² *qaharat anwāru t-tā'iati hawā-hu. ibidem*, p. 29.

⁶¹³ *hubbu l-izzi wa-š-šarafi*, *ibidem*, p. 33.

⁶¹⁴ *ibidem*, p. 33.

⁶¹⁵ *in yansur-kumu llāhu, fa-lā gāliba la-kum. wa-in yaḥḍul-kum, fa-man dā lladī yansuru-kum min ba'di-hi ?*

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

lā taḡ' al ma'a llāhi ilāhan āḥara fa-taq'uda madmūman maḥḍūlan.

"N'assigne point en compagnie d'Allāh un autre dieu ; ou tu t'assoiras blâmé, abandonné sans soutien". (Hamidullah 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 œuvres, 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 (*mahdūl*). 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 (‘azuma fi-hi ḥubbu-hu [...] wa-ṣtadda šawqu-hu ilā mawlā-hu, "l'amour de Dieu grandit dans son cœur [...] et le désir qui le porte vers son Maître devient plus intense.")⁶¹⁸. Ayant retrouvé la sincérité du cœur (*sidq*), le *murīd* parvient à une attitude de reconnaissance (*šukr*) 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-‘aṭā. Mu‘ātabat an-nafs* , p. 40.

⁶¹⁷ *wayha-ki yā nafs [...] qad ḥalla bi-ki l-ḥidlānu ! 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 œuvres 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 *Rīāya li-huqūq Allāh*, agencement qui a été analysé lors de l'étude du *Kitāb al-girra*. Ces deux étapes commandent la "stratégie" du *'aql* : 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'*īhlās* (pureté d'intention). A chaque étape de la conversion, le *'aql* 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 cœur à récidiver, que

⁶²⁰ *Ādāb an-nufūs*, p. 39.

⁶²¹ *wa-nāza^cat ilā ḥubbi š-šarafi ^cinda l-^cibādi bi-^cati-hā, ba^cda tarki-hā ma^cāṣiya 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 corruption⁶²³.

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 (*ahlāq*) 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-f̄lam anna [...] t-tawbata qabla d̄alika farīdatun, wa-qad faraḍa-hā llāhu wa-rasūlu-hu, fa-qāla : "yā ayyu-hā lladīna āmanū, tūbū ilā llāhi tawbatan naṣūhan." māf nā "naṣūhan" : tarku l-awdi fi-mā tāba min-hu l-abdu ilā rabbi-hi [...] wa-lā tasīḥhu t-tawbatu illā bi-arba'ati aṣyā'a : ḥallu iṣrāri l-qalbi 'ani l-mu'āwadati, wa-l-istigfāru bi-n-nadami, wa-raddu t-tabī'ati wa-l-maẓālimi, wa-ḥifzu l-ğawārihi min al-ḥawāssi s-sab'i : as-sam'u wa-l-baṣaru wa-l-lisānu wa-š-ṣammu wa-l-yadāni wa-r-riğlāni wa-l-qalbu wa-huwa amīru-hā, wa-bi-hi ṣalāḥu l-ğasadi wa-fasādu-hu.*

Risālat al-mustarṣidin p. 112^{3 sv.}

⁶²⁴ *at-tawbatu mabsūṭatun li-damāni l-maqfirati li-kulli muḍnibin kāfirin aw mu'minin mā lam yugārgir.* *Fahm al-Qur'an* p. 472.

⁶²⁵ *nadaba-nā fi-hi ilā l-ahlāqi l-karīmati wa-l-manāzili š-ṣarifati wa-ahada 'alay-nā l-mitāqa l-mu'akkada.* *Fahm al-Qur'an* p. 312.

Voir aussi *Risālat al-mustarṣidin* 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", "moeurs").

"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 moeurs viles aux moeurs 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 moeurs 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-naqqalata-hum ‘an danā’ati aḥlāqi-him wa-qabīhi a‘māli-him. Mu‘ātabat an-nafs* p. 70.

⁶²⁷ *akrim nafsa-ka ‘am-man yuhinu-hā, wa-nazzih himmata-ka ‘an danā’ati l-aḥlāqi. Risālat al-mustarṣidīn* p. 140⁵.

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

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

wa-hdar aḥlāqa l-ḡāhilina wa-muḡālasata l-mudnibīna wa-da‘awā l-mu‘gabīna wa-rağā’ a l-muḡtarrīna wa-ya’sa l-qāniṭīna.

"Prends garde aux moeurs des ignorants et à la compagnie de ceux qui commettent des péchés ; aux prétentions des infatues [d'eux-mêmes], à l'espérance des illusionnés et au désespoir des désespérés." *Risālat al-mustarṣidīn* 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 *mubāh*, 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 coeurs, laver la souillure de leurs péchés et mettre Son remède sur les maux de leurs coeurs"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 *'aql*. C'est ce que craint celui qui se décourage :

"C'est ma crainte : avec la dureté de mon cœur, mon *'aql* 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 dālika kulli-hi hattā addaba-hā bi-adabi llāhi ?"

Ktāb at-Tawba p. 21.

⁶³⁰ *ibtagaw min-hu š-šifā'a wa-l-hudā wa-r-rahmata fa-dāwaw bi-hi qasāwata qulūbi-him wa-ġasalū bi-hi darana dunūbi-him wa-waḍā'ū dawā'a-hu 'alā adwā'i qulūbi-him.*

Fahm al-Qur'ān p. 269.

⁶³¹ *hādā ḥawfi, ma' a qaswati qalbī yakādu 'aqlī ma' a-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-Qasd wa-r-rugū 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 (*azama*), océan qui n'a ni limite ni fin. Les coeurs des gnostiques (*ārifīn*) 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 *tawhīd*, 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 *tawhīd*.

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 *Iumma mananta ḥalay-ya tanzuru ilā ṭūli ḡaflatī, wa-ayqazta-nī min raqdatī, wanabbahta-nī min ḡaflatī, fa-qasadta ilā iṣrāri qalbī fa-hallaṭa-hu bi-t-tawbati, tawfiqan min-ka li.* Mufātabat an-nafs p. 57.

⁶³³ *qultu : "fa-mā maṇā qawlī-ka fī l-bahri, wa-t-tamīlī bī-hi ?"*

qāla : "ammā l-bahru, fa-huwa l-ilmu lladī waṣaftu-hu la-ka, wa-huwa l-ilmu lladī laysat la-hu nihāyatun wa-lā ġayatun, wa-huwa l-qalbi bi-qurbi r-rabbi, wa-huwa l-ilmu lladī yu'addi ilā l-azamati, wa-huwa l-bahru lladī laysa la-hu ḥaddun wa-lā nihāyatun. haṣarat qulūbu l-ārifina 'ani t-taftiši bī kayfiyyati-hi."

al-Qasd wa-r-rugū ilā llāh p. 281.

lorsqu'il décrit comment les élus de Dieu retournent à Lui après avoir reconnu Sa Seigneurie lors du pacte initial (*mītāq*), alors qu'ils n'existaient qu'à l'état de semence (*badr*) 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-Ǧunayd 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 aħħada rabbu-ka min bani Ādama min ɬuhūri-him duriyyata-hum wa-aħħada-hum ɬalā anfusi-him* : "a-lastu bi-rabbi-kum ?" Coran, 7, 172 in *Rasā'il al-Ǧunayd, Kitāb al-mītāq* p. 44.

⁶³⁵ *iħtaṭafa-hum bi-š-šawāħidi l-bādiyati min-hu ɬalay-him ɬina aħħara-hum, wa-stalaba-hum ɬan-ħā ɬina ġayyaba-hum akmala fanā'a-hum fi ħali baqā'i-him wa-baqā'a-hum fi ħali fanā'i-him [...] fa-kāna dālika l-wuġudu atamma l-wuġudu [...] ħattā yumħā aṭaru-hum wa-yamtaħi rusūmu-hum wa-yadhabu wuġudu-hum id lā ʂifata bašariyyata wa-lā wuġuda ma'lumiyyata wa-lā aṭara mafhūmiyyata.*

(traduction de Roger Deladrière, *Enseignement spirituel de Ǧunayd*, 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-Ǧunayd. 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-Ǧunayd et Ḥallāq, 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-Ǧunayd, 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 *hayra* (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 *hayra* est un terme essentiel pour comprendre la voie mystique d'al-Ǧunayd, comme celle de son disciple Ḥallāq.

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-Ǧunayd est mort en 298/910, et a pu, plus qu'al-Muḥāsibī, s'imprégnier 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 demander 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-Ǧunayd 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-Ǧunayd, 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 *śathiyāt*, "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 "sobre"⁶³⁶.

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

⁶³⁶ Surnommé Bāyazīd, Abū Yazid de Bistam "scandalisa l'orthodoxie en s'écriant : 'Gloire à moi ! Que grande est ma Majesté ! ' ". Certains de ses propos ont été transmis par Huḡwīrī (m. 465/1072) dans son *Kaṣf al-mahḡūb*. Il "fut également le premier à tenter d'exprimer son expérience mystique à travers l'Ascension du Prophète (*mīrāq*), 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 *'aql*, 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 *'aqf'*. C'est la pratique ascétique qui est effective, tandis que l'expérience mystique n'est qu'une aspiration. A ce passage de la *Rīḍāya* fait écho le *Fasl fī l-mahabba* :

"On interrogea al-Hāriṭ 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-tawhīd* d'al-Ǧunayd montre le pas franchi par les soufis postérieurs qui parlent d'union effective (*ittisāl*), et pas uniquement du désir de l'union :

⁶³⁷ *idā nfaṣala bi-‘aqli-hi, ‘arafa mā tasturu-hu ẓulmatu l-ġahli min ḏikri l-āhirati wa-ḍikri ttiṣāli r-rabbi.* *Rīḍāya* p. 190.

⁶³⁸ *su’ila l-Hāriṭ ‘an qawli Abī Sulaymān ad-Dārānī : mā raġa‘a min waslin, law wasalū mā raġa‘ū. fa-qāla : [...] ’ [hādā] taħridun li-l-muridin, li-a-llā yamilū ilā l-futūri, wa-yaħtarizū min al-inqitā‘i wa-yagiddū fī talabi l-ittisāli wa-l-qurbati ilā llāh’.*

Fasl fī l-mahabba p. 91.

Ad-Dārānī (m. 215/830) est un disciple de ‘Abd al-Wāhid b. Zayd, qui organisa l'agglomération cénotopique de ‘Abādān, près de Bašra. Puis, ad-Dārānī étendit à Damas le mouvement de ferveur soufie qui s'était manifesté à Bašra.

"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 : *hayra*), 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 (*hayra*). 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 Ḥallāg exprime ce désir d'unité, sans d'ailleurs avoir jamais prétendu de façon certaine l'avoir réalisé. (En effet, l'expression bien connue "*anā I-haqq*" (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-marifati bi-hi waqa'at il-istiğabatu la-hu fi-mā da'a ilay-hi, wa-min al-istiğabati la-hu waqa'a t-taraqqī ilay-hi, wa-min at-taraqqī ilay-hi waqa'a I-ittisālu bi-hi, wa-min al-ittisāli bi-hi waqa'a I-bayānu la-hu, wa-min al-bayāni la-hu waqa'a 'alay-hi I-hayratu. (*Rasā'il* p. 54).

⁶⁴⁰ *wahhid-nī wāhidī bi-tawhīdī şidqīn*

*mā ilay-hi min al-masālikī ṭarqu
anā I-haqqu wa-l-haqqu li-l-haqqi haqqun
lābisun dāta-hu fa-mā ȝumma farqu
qad tağallat ṭawālfun zāhiratun
yataṣṣā'na fī lawāmī i-barqi.*

Massignon traduit *anā I-haqq* 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 Ḥallāg 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 *‘aql*

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 Rābi'a l-‘Adawiya

Les spirituels musulmans qu'al-Muḥāsibī a connus ou dont il a entendu parler n'avaient-ils pas développé une approche affectueuse de Dieu (*mahabba*), 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 Rābi'a l-‘Adawiya, 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 Rābi'a, 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

Diwān d'al-Ḥallāg, p. 75.

⁶⁴¹ Passage cité par Roger Caspar, *Rābi'a 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 :

fi dāti yawmin ra'ā ḡamā'atun min al-fityāni Rābi'a wa-fi iḥdā yaday-hā nārun wa-fi I-uhṛā mā'un wa-kānat ta'dū bi-surfatin ; fa-sa'alū-hā : "ayyatu-hā s-sayyidatu, ilā ayna anti dāhibatun ? wa-mādā tabtagīna ?" fa-qālat : "anā dāhibatun ilā s-samā'i ḥattā ulqiyā bi-n-nāri fi I-ḡannati wa-aṣubba I-mā'a fi I-ḡahimi, fā lā tabqā I-wāḥidatu wa-lā I-uhṛā wa-yazharu I-maqṣudu, fa-yanzura I-ibādu ilā llāhi dūna rağā'in wa-lā ḥawfin, wa-ya'budūna-hu 'alā hādā n-naḥwi, dālika anna-hu law lam yakun tammata rağā'un fi I-ḡannati wa-ḥawfun min al-ḡahīmī, a-fa-kānū ya'budūna I-haqqa wa-yuṭfūna-hu ?" (traduit en arabe du texte persan du *Tadkirat al-awliyā'* de Farīd ad-dīn 'Aṭṭār, mystique persan du 7^{ème}/13^{ème} siècle par Badawi, *op. cit.* p. 112, note 2).

"Un jour, un groupe de jeunes gens virent Rābi'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 Nīṣāpur vers 616/1220, a composé dans son *Tadkirat al-awliyā'*, recueil de biographies de saints, une biographie du mystique martyr al-Hallāğ 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 *Mantiq at-tayr* (Conversation des oiseaux). Hellmut Ritter lui a consacré son ouvrage *Das Meer der Seele*.

radicalement la crainte du châtiment 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 *murid* 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.

*uhibbu-ka ḥubbayni : ḥubba l-hawā
fa-ammā lladī huwa ḥubbū l-hawā
wa-ammā lladī anta ahlun la-hu
fa-lā l-hamdu li-dā wa-lā dāka li*

Badawī, *op. cit.* p. 119.

*wa-hubban li-anna-ka ahlun li-dālika
fa-ṣuglī bi-ḍikri-ka ‘am-mā siwā-ka
fa-kaṣfu-ka li-l-ḥuḡubi ḥattā arā-ka
wa-lākin la-ka l-hamdu fī-dā wa dāk.*

Nu^caym al-İsbahānī (m. en 430/1038) dans son *Hilyat al-awliyā'*. Il s'agit du *Fasl fī l-mahabba* (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 combattrra 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 *Fasl fī l-mahabba*, tel qu'il est rapporté par Abū Nu^caym, n'a pas une structure originale par rapport aux autres œuvres d'al-Muḥāsibī. Il insiste sur le fait que la *mahabba* est d'abord un don d'Allāh, qu'elle permet au serviteur de se centrer exclusivement sur Lui dans un désir de Le voir (*kašf al-hiġāb*, 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 (*īhlās*), et abandon (*tawakkul*)⁶⁴⁸. Comme toujours, c'est le *'aql*, 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 *tawhīd* 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 yuhibbu-hum wa-yuhibbūna-hu, adillatin 'alā l-mu'minina, a'izzatin 'alā l-kāfirina yuğāhidūna fī sabili llāhi wa-lā yaħafūna lawmata lā'imīn dālikā faḍlu llāhi yu'ti-hi man yašā'u wa-llāhu wāsi'un 'alimun.* (5, 54).

⁶⁴⁵ *Fasl fī l-mahabba*, 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-ma'rifat*). 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 ! fugtif 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 I-mahabbati t-taq'atu wa-hiya muntazfatun min ḥubbi s-sayyidi, id kāna huwa I-mubtadi'a bi-hā. wa-dālika anna-hu ḋarrāfa-hum nafsa-hu wa-dalla-hum ḍalā ṭaq'atihi wa-tahabbaba ilay-him ḍalā ḡinā-hi ḍan-hum fa-ġa'ala I-mahabbata la-hu wadā'f'a fi qulūbi muhibbi-hi, ɻumma albasa-humu n-nūra s-sāṭfa fi alfāzī-him min ṣiddati nūri mahabbati-hi fi qulūbi-him [...] fa-lammā arāda (al-mahbūb) an yuhyiya-hum wa-yuhyiya I-halīqata bi-him, aslama la-hum himama-hum tumma ağlasa-hum ḍalā kursī ahli I-ma'rifati fa-staḥraqū min al-ma'rifati I-ma'rifata bi-I-adwā'i wa-nazarū bi-nūri ma'rifati-hi ilā manābiti d-dawā'i. ɻumma ḋarrāfa-hum min ayna yahiğu d-dā'u wa-bi-mā tastā'īnūna (sic) ḍalā ḫilāgi qulūbi-him. ɻumma amara-hum bi-iṣlāhi I-awġā'i wa-awfaza ilay-him fi r-rifqi ḍinda I-muṭālabāti wa-damana la-hum iğābata du'ā'i-him ḍinda ṭalabi I-hāġati. 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"(*hulamā'*). Ce passage décrit le "début de l'amour" (*awwal al-mahabba*). S'il s'affermi, cet amour exclut toute autre chose, y compris le souvenir de l'enfer et du paradis :

"L'amour, s'il s'affermi dans le cœur 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-Ḥalil (Abraham) suit ce passage pour l'illustrer. Les ressemblances sont nettes entre ce passage et celui de Rābi'a l-Adawiya, 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'égocentrisme 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 ‘uqūli-him fī asmā'i qulūbi-him, inna-hu yaqūlu : "yā ma‘šara l-adillā'i, man atā-kum ‘alilan min faqdī, fa-dāwū-hu, wa-fārran min ḥidmatī, fa-raddū-hu [...] li-annī ḥalimun wa-l-ḥalimu lā yastahdimu illā l-hulamā'a".

Fasl fī l-mahabba 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 tabuta fī qalbi ‘abdin, lam yakun fī-hi faḍlun li-dikri insin wa-lā ḡannin, wa-la ḡannatin wa-lā nārin, wa-lā šay'in illā dikru l-habibi wa-dikru ayādī-hi wa-karami-hi, wa-dikru mā dafa'a 'an il-muhibbina la-hu min ṣarri l-maqādir.*

Fasl fī l-mahabba 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 Ḥazālī, 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" (*'alāmat ahli s-sidqi min al-muhibbin*) est leur désir de voir Allāh :

⁶⁵² *an yuhibba š-šay'a li-dāti-hi lā li-ḥazzin yanālu min-hu warā'a dāti-hi [...] wa-hādā huwa l-hubbu l-haqiqī l-bāligu*. al-Ḥazālī, *Iḥyā 'ulūm ad-dīn*, rub^c *al-munqiyāt*, p. 381.

⁶⁵³ *wa-kāna l-gāliba 'alā qulūbi-him maḥabbatu-hum li-l-muwāfaqati wa-taḥarri-him li-l-mūṣili ilā llāhi min al-a'māli dūna dikri mā kafā-hum wa-ḍamana la-hum min al-arzāqi wa-gayri-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 pâlissent 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-Ǧunayd clôturera ce chapitre, c'est celle de la *hayra* (perplexité). L'effort le plus intense y aboutit, car le mystère reste entier. Dans le *Dawā' al-arwāh* qui suit dans l'*Hilyat le Fasl fi l-mahabba*, al-Ǧunayd dit transmettre les propos d'al-Muḥāsibī sur "ceux

⁶⁵⁴ *gāyatu amali-him bi-l-āhirati an yun'imā-hum bi-nażari-hi ilay-him fa-na'imū-hā l-isfāru wa-kašfu l-higābi.* *Fasl fi l-mahabba* p. 80.

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

⁶⁵⁵ *fa-mā zannu-kā bi-nażari-him ilā l-azīzi l-ġalili lladī lā yaqa'u 'alay-hi l-awhāmu wa-lā yuhītu bi-hi l-adħānu wa-lā tukayyifu-hu l-fikru wa-lā taħuddu-hu l-fitānu.*

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

⁶⁵⁶ *fa-kun ilā rabbi-ka muštāqan wa-ilay-hi mutahabbiban wa-li-mā hāla bayna-ka wa-bayna-hu qāṭ'an wa-'an-hu mu'ridan.*

Kitāb at-tawahhum § 228.

qui sont adonnés à la connaissance et à la foi" (*na^ct al-muhtasīn bi-l-ma^crifati wa-l-imān*)⁶⁵⁷. Ils arrivent à une connaissance-limite à laquelle succède la perplexité. Le *Dawā' al-arwāh* (Le remède des esprits) qu'Abū Nu^caym attribuait à al-Muḥāsibī, et dont on a pensé ensuite qu'al-Ğunayd 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" (*ğā^cala-hu dakkan wa-harra Mūsā ṣa^ciqan*)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 *'aql* 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-awliyā'*, t. 10, p. 105.

⁶⁵⁸ *hanasati l-^cuqūlu wa-bādati l-adhānu wa-nħasarati l-ma^cārifu wa-nqaraðati d-duhūru wa-tāhati l-hayratu fi l-hayrati... Dawā' al-arwāh* in *Hilyat al-awliyā'*, t. 10, p. 106.

⁶⁵⁹ Coran, 53, 16, *ibidem*.

⁶⁶⁰ Coran, 7, 143, *ibidem*.