

Secret et sacré mystiques

« Dieu ne communique jamais la sagesse mystique
sans y joindre l'amour par lequel elle se répand ».
Saint Jean de La Croix (m. 1591)

Ammar Amri
Université de Gafsa, Tunisie

Résumé :

Honorant le secret du sacré, les mystiques musulmans s'attachent à détailler les différentes étapes de leur expérience pour y parvenir. Ils relatent un esprit adepte d'un chemin possédé par un amour de ce secret enveloppé par le sacré.

Cet article se concentre sur cette longue expérience de mortification pour examiner la manière dont elle est à la fois vécue et construite. Aboutir à ce secret n'est donc pas un résultat éminent, mais il dépend d'un effort pénible au cours d'un trajet aussi long.

Mots clés : secret, sacré, mystique, mortification, corps, âme.

Nous analyserons dans ce travail le rapport entre le secret et le sacré dans le mysticisme musulman. Nous nous référerons aux sources mystiques et à l'hagiographie médiévale¹. Nous nous attarderons au début sur les différentes réponses de la littérature mystique à la question : Qu'est-ce qu'un secret dans sa dimension sacrée ? Notons que l'intérêt des spécialistes s'est rarement porté au sujet du secret mystique. Sans prétendre mentionner toutes les définitions mystiques du secret, nous nous limiterons seulement à développer la transformation du secret en sacré. Cela dépend évidemment d'un cheminement spirituel d'ordre mystique. Notre objectif est de montrer la richesse de ce cheminement et l'importance de la perspective mystique. Les termes *secret* et *sacré* se noient dans une atmosphère liturgique de telle sorte qu'il serait difficile de les distinguer. Le secret contient une vérité que le mystique dévoile et présente. Cela suppose une définition du secret comme ascension (*mi'râğ*) d'un mystique (*'ârif*). Naqşabandî (m. 790H/1388) en donne une définition cognitive :

Le secret chez [les mystiques] est un trait d'esprit logé dans le cœur comme l'âme. De même, cette dernière est le foyer de l'amour. Quant au cœur, il fut le foyer de la connaissance [ésotérique]².

Le dévoilement du secret est le fruit d'un sacrifice solennel pour le Bien-aimé. Pour al-Ḥallâğ (m. 310H/922), les secrets, au pluriel, « sont d'origine céleste et reviennent, à titre honorifique, à l'unicité de Dieu³ ».

Quant à al-Ġurğânî⁴, il considère que le dévoilement du secret permet au gnostique d'acquérir une place dans le rang des élus, car la gnose, une forme de connaissance initiatique est tributaire de la connaissance du secret divin.

¹ Les sources : al-Kalabâdî, *Ta'arruf* ; as-Sulamî, *Muqaddima* ; al-Huğwîrî, *Kaşf-al mağğûb* ; Ibn 'Aţâllah, *al-Ĥikam* ; al-Muḥâsibî, *Risâla al-Mustarşidîn* ; al-Quşayrî, *Risâla fî at-taşawwuf*, etc. Les hagiographes : Naqşabandî, as-Sulamî, Ibn al-Mulaqqin, etc.

² A. Naqşabandî, *Ġâmi' al-'uşûl*, éd. Adîb Naşrallah, Beyrouth 1997, p. 387.

³ Cf., Mañşûr al-Ḥallâğ, «Tâsîn al-'asrâr fî at-tawḥîd », in Kamil Schaibi / P. Nwyia, *al-Kamel*, N°9, Verlag, 2007.

⁴ Cf., *At-Ta'rifât*, Le Caire, Ḥalabî, 1938, p. 138.

Pour Abû al-Ḥassan an-Nûrî (m. 294H/907), le développement sur ce thème, relativement court, se greffe généralement sur un développement expérimental plus traditionnel : « je jure que je n'ai jamais remis mon secret au sien, car chacun de nous a pris garde de ne pas divulguer nos secrets¹ ». Ici le fait est significatif. An-Nûrî présente le secret comme le fruit d'une initiation discrète à une relation d'intimité avec la Vérité.

Si nous ne percevons du secret que sa face apparente, c'est parce que sa face cachée relève particulièrement d'un second processus d'élection intime entre Dieu et l'initié, après une longue épreuve d'anéantissement. Ce processus de purification et d'anéantissement du corps mené par l'initié mystique fera l'objet de ce qui suit.

Les étapes de la découverte du secret mystique

S'agissant de la tentative de purification et de dévoilement du secret par la traversée du moment d'ici-bas, le modèle du mystique vénéré de l'islam et son angoisse pendant le cheminement peut illustrer cette quête du secret de l'au-delà. En nous inspirant des notices hagiographiques, nous pouvons voir à quel rythme et à quel prix le secret se fut dévoilé. Les dévots mystiques discernent scrupuleusement quatre états décisifs découlant d'une série d'examen de pureté, de conscience, de patience et de résistance. Ces états que recommandaient concurremment les mystiques sont : le jeûne, la vigilance, le silence, l'isolement, le rappel et le contrôle de soi.

Rien d'étonnant dès lors à ce qu'un sujet aborde ces états, sans être conçu comme une conversion méticuleuse d'une expérience, fasse, néanmoins, une large place à l'examen de ces procédés.

La faim et le jeûne : facteurs d'inspiration

Ces deux exercices font partie de l'ascèse et aident à la purification de l'âme. Du point de vue mystique, cette pratique a pour vocation d'apaiser la tentation et de maîtriser les sensations, mais elle est aussi une épreuve pour anéantir le corps. Le corps du mystique est considéré comme obstacle à la joie absolue. Comme le souligne la

¹ Sirâğ ad-Dîn at-Ṭûsî, *al-Luma' fî at-taşawwuf*, éd. A. Maḥmûd & Ṭaha Surûr, Le Caire, al-Kutub al-'ilmiyya, 1960, p. 304. Cf., *at-Ta'rifât*, *op. cit.*, p. 146.

mystique chrétienne Thérèse Lisieux (m. 1315H/1897), au cours de l'ascension mystique, il arrive un moment « où la privation volontaire de nourriture est recherchée comme inspirateur d'une joie étrange propice à l'envol mystique »¹. Selon as-Suhrawardî (m. 563H/1168), les mystiques sont les véritables affamés, parce qu'ils luttent contre les besoins du corps².

Le corps du mystique, emblème d'un fardeau de culpabilité et symbole d'angoisse perd sa pesanteur et sa force dans cet état, et donne accès à l'œuvre d'austérité et de piété. Seule la nourriture provenant de l'au-delà peut combler ce désir éperdu de se nourrir, d'assouvir cette soif et d'apaiser cette faim. Le désir d'abstinence est un message d'espoir et porte en lui une joie éminente qui comblait toute faim. Abû Hamza aṣ-Ṣûfî (m. vers 289H/902), un compagnon de Biṣr al-Ḥâfî (m. vers 227/842) dit :

Quiconque s'est procuré de trois choses jointes à trois autres, il s'est sauvé des fléaux : ventre creux avec un contentement de cœur, pauvreté durable avec une ascèse constante, patience totale avec un rappel perpétuel³.

Mais si nous cherchons la vocation propre à laquelle les saints mystiques appellent leurs initiés, il nous faudrait signaler que la chair, source de soif et de faim, abhorre l'âme, objet de cette œuvre spirituelle. Selon le mystique Yaḥyâ ar-Râzî (m. 238H/852), l'ascèse se réalise suivant trois procédés : la retraite, la pauvreté et la faim⁴. Lieu du corruptible, le corps détient l'âme qui refuse de se camper tout au long de sa vie d'ici-bas dans l'espoir de rejoindre le monde incorruptible. Elle aura plus de bonté quand le corps se réduisant par la faim, la soif, l'insomnie et la retraite. Animée par une passion du secret divin et de ce qui est derrière les voiles, « si noble donc est la

¹ H. Micheline, *Destins de femmes, désir d'absolu*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 253.

² Cf., 'Abd al-Mun'im 'Afifi, « as-Suhrawardî », *al-Mawsû'a al-ṣûfîyya*, Le Caire, Madbouli, 1992, p. 214 et suiv.

³ Ibn al-Mulaqqin, *Ṭabaqât al-'awliyâ'*, éd. Mustapha A. 'Atṭa, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1998, p. 127.

⁴ Sulamî, *Ṭabaqât al-ṣûfîyya*, Beyrouth, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, 2003, p. 98 et suiv.

demeure que le Créateur lui attribuera, qu'il ne lui sera pas autorisé de désertier »¹.

Le culte du secret que cherchent les initiés mystiques repose donc sur une adoration qui demande un anéantissement du corps dans l'espoir de libérer l'âme et une intensification de l'esprit pour suivre son cheminement. Cet exercice bien particulier aide l'initié dans l'admiration du secret divin. Chercher ce secret, c'est donc faire intégrer ce culte dans ses actions, ou encore, soumettre son cœur au contrôle permanent, car c'est cet organe qui sera scruté. Cela aide à se situer loyalement par la correction constante et progressive de soi et à fuir les tendances erronées des désirs liés à ce bas-monde. Muḏaffar al-Qirmîsînî, mystique voyageur du 4^e/10^e siècle, dit :

La faim – si elle est soutenue par le contentement – est la plantation de la pensée, la source de la sagesse, le substrat de la prudence et la lanterne du cœur².

Etre engagé dans cette voie, c'est rendre témoignage à la Vérité, à travers plusieurs actions d'austérité et à travers les différentes œuvres conciliantes. En d'autres termes, c'est faire coïncider les sensations avec le rythme du monde céleste. Ibn Ḥanbal (m. 855H/241) affirme à ce propos : « J'ai écouté Biṣr disait : « Je ne suis jamais rassasié de quoi ce soit depuis cinquante ans »³. Le but est de conquérir tout d'abord son corps et de le soumettre ensuite à son service de purification Il s'agit donc d'un renoncement qui représente les premiers jalons dans le processus de dévoilement du secret.

L'état de veille *al-'intibâh* : étape d'espérance

La nuit est souvent propice à la méditation et la réflexion. La méditation illumine et purifie le cœur. Si cet état est animé par la faim, elle deviendra un sentier ardu dans lequel le cœur deviendra comme une constellation de perles, c'est-à-dire le reflet de la vérité. Le mystique Fuḏayl Ibn 'Iyâḏ⁴ (m. 187H/803) disait : « L'endurcissement du cœur et la fermeté des caractères sont parmi les indices

¹ « Lettre à Diognète », Trad. Marrou. In, J. Loew, *Comme s'il voyait l'invisible*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1995, p. 109.

² Ibn al-Mulaqqin, *op. cit.*, p. 263.

³ Aḥmad Ibn. Ḥanbal, *Le livre du renoncement*, Beyrouth, éd. Zaḡlûl M. E. Basyûnî, 1988, p. 84.

⁴ Cf., as-Sulamî, *op. cit.*, p. 22 et suiv.; Ibn al-Mulaqqin, *op. cit.*, p. 204 et suiv.

d'austérité¹ ». Ce propos semble confirmer la consubstantialité entre le processus d'austérité et la vigilance. Pendant cette épreuve, l'initié supplie et invoque Dieu, tout en songeant à l'univers une grande affection. Dans cet état, il pense que toute œuvre est dirigée vers le haut et le secret oscille entre l'apparition et la dissimulation. En attendant son apparition, l'initié vivait donc des moments fastes et des moments néfastes tout au long de son cheminement jusqu'à ce qu'il procure du dévoilement du secret.

La veille d'un mystique insomniaque est un laps de temps privilégié dans la recherche du secret de la vérité. Le mystique jouit de ce moment en faisant un effort de persévérance pour nuancer les couleurs de cette vérité. Jugée d'un grand intérêt, ce moment permet à l'initié dans la voie de veiller méticuleusement sur le fléau de ses idées pour nourrir ses espoirs secrets et écarter les mauvais. Toujours, au cours de ce moment de veille, les désirs charnels s'assoupissent et l'âme atteint sa pureté. Mais ce processus est âpre et déroutant, car l'éclat du secret qu'on cherche diminue. D'après al-Ġunayd, un mystique précurseur (m. 296H/909) :

Quand l'âme réclame quelque chose, elle insiste et persiste même peu après jusqu'à se procurer de ce qu'elle veut et mener à bon terme la réalisation de son objectif. Sauf si le renoncement se perpétue jusqu'à qu'elle se solde par un échec, trouve son anéantissement et se replie sur soi-même. A ce moment-là, l'initié se repose loin de ses fléaux².

L'initié qui s'engage dans les arcanes de la veille, fait preuve de plénitude dont le cœur sonnait des volées pour se libérer du mal. Il est sans cesse en lutte, et par lui-même que l'expérience se hisse au plus haut niveau de la perfection et les tentations se régressent au plus bas niveau jusqu'à la purification de l'âme. La veille est donc l'action de l'austérité, de l'abstinence et du dépouillement du corps de l'initié. Quant à l'âme, le dépositaire du secret divin au sens mystique, elle sera envahie par une illumination divine. Pendant cette étape, le cœur de l'initié est touché par les irradiations de la sainteté divine et se laisse transporter par l'exaltation qui l'emporte vers le royaume de Dieu.

¹ Kalabâdî, *at-Ta'arruf 'ilâ madhib ahl at-tašawwuf*, Beyrouth, Dâr Şâdir, 2001, p. 94.

² Cf., Naqšabandî, *op. cit.*, p. 89.

Cette étape qui, de par son apport scrupuleux, se présente comme un point lumineux qui dévoile l'un des arcanes de la voie vers la découverte du secret mystique.

Le silence : aveu d'espérance

Le silence n'est pas seulement le mutisme, il est aussi le son du royaume insaisissable dans l'univers mystique. Il se définit comme une concertation spirituelle muette. Mais, le mutisme et le silence sont loin d'être sur le même pied d'égalité. Par sa connotation saisissable, le mutisme ne donne pas l'accès à l'invisible. Quant au silence, dont le sens est loin d'être mystifié, il permet à l'initié de mener une partie de l'expérience mystique pour bénéficier du secret divin. Notons également que le silence est aussi vaste que le mutisme.

Pour celui qui s'est versé dans l'univers du silence, il s'agit d'un exercice spirituel qui permet au novice de s'octroyer quelques moments de répit dans son long cheminement mystique. C'est un processus et un voyage vers les origines, sans lequel l'initié ne peut se perfectionner, ne peut bénéficier du dévoilement du secret et ne peut même anéantir ses défauts. Rien n'est aussi important que de soumettre le vécu à la loi du silence, à l'abstention et au renoncement. Le mystique Yahyâ Ibn. Mu'âd ar-Râzî, (m. 285H/898) dit : « Avoir la patience pendant son isolement est un signe de sincérité »¹. Cette idée convient au confident, c'est-à-dire au dépositaire du secret divin. D'une part, le silence suppose tout un cheminement d'apprentissage et d'accoutumance. D'autre part, le secret divin ne se dévoile que dans une situation de silence où le confident est invité à concentrer son effort sur le secret divin à caractère invisible et silencieux.

Ainsi envisagé, chaque acte devient donc solennel et plein de dignité. Et l'on comprend pourquoi Ibn Mu'âd ar-Râzî considère que l'acte du silence soit honoré dans le processus du secret. Car historiquement c'est dans une situation de retraite et de calme que le Prophète Muhammad a reçu les premières révélations du Coran par l'intermédiaire de l'ange Gabriel. Cet événement a fortement inspiré les dévots de l'islam. Pour les mystiques fondateurs, le silence facilite l'accès à l'isolement puisqu'il octroie à l'initié, en premier lieu,

¹ Ibn al-Mulaqqin, *op. cit.*, p. 238.

l'opportunité de contemplation et d'évocation de Dieu, et en second lieu, le jaillissement du secret divin.

Ayant un sens affectif, ces deux ordres contemplatifs exigent le silence comme moyen de découvrir le secret divin. L'initié qui s'engage dans les arcanes de cette découverte doit faire vœu, non seulement d'isolement, mais aussi de silence. Rien de ce qu'il aurait perçu, écouté ou même éprouvé dans son cheminement, ne devrait filtrer au dehors. Il s'agit donc d'un acte intime et profond, permettant au novice d'atteindre l'univers céleste.

Comme tous les processus du cheminement mystique, le monde du silence maintient l'initié dans son stade ascétique et l'invite à un voyage vers les origines. Ce voyage, jugé pénible par les premiers fondateurs de la pratique spirituelle, mais aussi par les théoriciens, permet à l'initié de se réfugier dans le silence, « travailler au rassemblement de la dispersion du moi empirique »¹, dans l'espoir de jouir du secret divin.

Après une série de pérégrinations imaginaires, l'initié atteint le silence qui le libère des fléaux et apaise le tumulte de ses passions, mais aussi qui le mène au seuil du secret divin.

La retraite *al-ḥulwa* : sentier du splendide

L'hagiographie mystique médiévale définit la retraite ou l'isolement comme une rupture avec le monde. Plus précisément, c'est le fait de mener une vie à l'écart des autres, dans la solitude. Sarī as-Saqāṭī (m. 253H/867) dit :

Quiconque veut que sa religion soit pure, son cœur et son corps soient détendus et son chagrin soit apaisé, doit s'isoler, parce que cette ère est celle de l'isolement et de la solitude².

Ibn 'Arabī (m. 638H/1241) stipule que l'isolement permet à l'âme de procurer sa sainteté et sa transparence³.

¹ G-C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1986, p. 97.

² Ibn al-Mulaqqin, *op. cit.*, p. 134.

³ Ḥāldī Aḥmad, *aṭ-Ṭuruq al-ṣūfiyya*, Beyrouth, al-'Intiṣār al-'arabī, 1997, p. 182-188.

Selon le *Dictionnaire des termes mystiques*, la retraite est le fait de « céder l'âme à Dieu », pour le seul but d'avoir le pardon. Ainsi un mystique pourrait invoquer Dieu : « Je ne quitte pas Ta porte jusqu'à ce que Tu m'accordes Ton pardon »¹.

A propos de l'isolement, l'historiographie musulmane précise que cette condition a accompagné la vocation prophétique de Muhammad et la révélation du Coran. Concurrément à la Sunna du Prophète, il existe dans le Coran plusieurs mentions qui incitent le croyant à la retraite et à la méditation pour découvrir le secret et se consacrer entièrement à Dieu.

C'est souvent dans la prolongation de ce culte que cette activité fut récupérée par les premiers mystiques et devint une étape incontournable dans le dévoilement du secret divin. L'hagiographie mystique médiévale cite plusieurs mystiques qui ont choisi la retraite : Ibn al-Fârîd (m. 631H/1234), Muẓaffar al-Qirmîsînî, un saint voyageur susmentionné, al-Biṣṭâmî (m. 262H/876) qui ordonna à ses disciples d'adopter la solitude, al-Ġazâlî (m. 504H/1111) ayant mené une retraite de dix ans².

Une autre définition de la retraite *hulwa* qui dépasse le sens explicite du lieu retiré : « La retraite *hulwa* signifie la conversation entre l'esprit exquis et la vérité, là où il n'y a personne³ ». Les deux sens sont donc complémentaires. L'expérience du Prophète Muhammad en est l'exemple, selon les hagiographes mystiques qui ont préconisé que cette dernière est le titre de dévotion et de dilection. Pour les ascètes, la retraite est un rite sacré en faveur du secret divin.

Cependant, tout cela ne peut pas être suffisant pour les initiés. Il faut faire preuve de persévérance, de conscience et d'endurance pendant l'expérience. Il faut penser aussi au jaillissement du secret, l'attendre et le solliciter avec insistance, car ces deux actions sont la cellule de base. Quand on cherche le but authentique à lequel les

¹ Anwar Fu'âd, *Dictionnaire des termes mystiques*, Liban, Nâšîrûn, 1993, p. 44, art. 09.

² Cf., Djaffer M. Sahnoun, *La perception mystique en islam*, Paris, Publibook, 2009, p. 302 et suiv.

³ *Dictionnaire des termes mystiques*, op. cit., p. 82.

mystiques appellent leurs initiés, nous devons signaler que l'expérience de la retraite n'est qu'un stade d'espérance, de préparation spirituelle et de renoncement. Leur but est de faire sortir l'initié de sa torpeur spirituelle et lui permettre d'espérer au monde céleste. Dans ce sens, Naqšabandî dit :

L'avantage de la retraite consiste à chasser les choses lassantes, permet de fixer la vision et de prêter l'oreille. Et quand les sources des sensations se sont colmatées, les sources de l'au-delà se resplendissent de réceptacle de Sa royauté qui ruisselait sur le cœur¹.

C'est un moment qui marque l'expérience du saint au point que la retraite, appelée *maqâm* par certains théoriciens, devient un moment sacré dans la quête du secret. Il faut donc s'isoler dans un lieu propice à la méditation, prier, invoquer, rappeler et attendre le jaillissement du secret. Quand il s'agit de la vocation propre à la retraite, il faut signaler les propos de Bunân al-Ḥammâl (m. 316H/928) qui avait effectué sa retraite aux confins du désert et de la montagne² :

Je me suis engagé dans le désert, solitaire. Soudain, j'ai écouté quelqu'un criant : Ô Bunân, tu as violé le pacte, pourquoi tu t'es effarouché ? N'est-ce pas ton Bien-aimé avec toi ?³

Ces propos montrent que la vocation de la retraite a pour finalité l'exercice de l'isolement dans l'espoir de jouir de l'illumination intérieure en dévoilant le secret divin.

Le rappel *dikr* : conscience scrupuleuse

Le *Dictionnaire des termes mystiques* mentionne plusieurs définitions pour ce terme. Le *dikr* est « le fait de tout oublier pendant l'invocation, hormis l'invoquant ». Il ajoute : « L'invocation est le fait de chasser l'engourdissement intellectuel et s'il est chassé, alors tu es invoquant même si tu es muet »⁴. Le *dikr* est l'un des piliers de la pratique mystique, il désigne le souvenir de Dieu, la pratique qui exalte Ses Noms et Ses Attributs. Le terme a été cité quatre-vingt trois fois dans le Coran. Le Coran incite à l'évocation d'Allah ; « Et

¹ Ḡâmi' al-'uṣūl, *op. cit.*, p. 229.

² Cf., as-Sulamî, *op. cit.*, p. 224 et suiv.

³ Ibn al-Mulaqqin, *op. cit.*, p. 107.

⁴ *Dictionnaire des termes mystiques, op. cit.*, p. 85.

évoque ton seigneur quand tu oublies » (XV, 24). Spirituellement, le *dikr* a plusieurs avantages. Il permet à l'initié d'acquérir la stabilité, la tranquillité du cœur et la réaction avec désinvolture. Dans le *Coran*, plusieurs versets mentionnent les bienfaits du *dikr* : « Ceux qui ont cru, et dont les cœurs s'apaisent à l'invocation d'Allah, n'est-ce point par l'invocation d'Allah que s'apaisent les cœurs » (XIII, 28) ; « La prière éloigne l'homme de la turpitude et des actions blâmables, mais l'invocation du nom de Dieu est ce qu'il y a de plus grand » (XXIX, 45). Ainsi le *dikr* accorde à l'initié une place très proche de Dieu. Al-Quşayrî dit :

L'invocation est la garantie de la sainteté et la lumière du chemin qui mène à la rencontre de Dieu. C'est le moyen de réaliser ses vœux, le signe du bon départ sur le chemin vers Dieu, le signe annonciateur d'une fin heureuse sur la voie vers Dieu. Il n'y a rien qui anticipe le *dikr*, c'est le point de départ de tout. Toutes les qualités nobles sont tributaires du *dikr* et y prennent leurs racines¹.

Pour al-Quşayrî, l'invocation est une modalité fondamentale dans le progrès intérieur et la recherche de la pureté². Dans la Sunna, le Prophète Muhammad dit : « Toute chose a une gomme, celle du cœur est le rappel de Dieu. Rien n'épargne une personne de la punition que le rappel³ ». Pour dévoiler le secret, l'invocation et le rappel aident à dévoiler le secret. Nous pouvons donc voir dans cette pratique un critère pour évaluer la volonté de l'initié. Selon Louis Gardet, le rappel « reste commandé par une foi monothéiste, orientée par le désir d'une *absorption* en un Dieu transcendant⁴ ». La lumière qui accompagne l'invocation intime, *dikr as-sirr*, est bien une lumière divine. Le processus de l'invocation, dirigée par la préméditation du cœur, « a libéré la part divine de l'esprit » de l'initié, « continuellement émanée de Dieu, par son destin dans le cœur de l'homme »⁵. Quand la lumière divine apparaît à l'invocateur, elle devient une forme de dialogue avec le monde céleste. Ibn Aţállâh (m. 709/1309) se plaint de distinguer, après le *dikr* de la langue et du cœur, le *dikr* de l'âme *nafs*, puis de l'esprit *rûh*, puis de l'intellect *'aql* et enfin

¹ Al-Quşayrî, *ar-Risâla al-quşayriyya*, Damas, Dâr al-Ĥayr, 1988, p. 134.

² Cf., *Şahîh* de Bukârî.

³ *Ibid.*

⁴ G.-C. Anawati et L. Gardet, *op. cit.*, p. 232.

⁵ *Ibid.*, p. 232.

de l'intime *sirr*¹. Ibn Aṭṭālāh dit : « Le rappel est le fait de se débarrasser de l'oubli et de maintenir le cœur présent avec la Vérité² ».

Ainsi perçu, le rappel mène au reflet de la sainteté et aboutit au dévoilement du secret. Étant une pratique scrupuleuse et un état mystique tout à la fois, le rappel permet donc de polir les cœurs des initiés pour bénéficier d'un rapprochement éventuel du secret divin.

Le contrôle de soi *murâqabat an-nafs* : épanouissement

C'est un contrôle préventif pour empêcher l'initié de s'égarer dans son cheminement. Selon le *Dictionnaire des termes mystiques*, « la surveillance consiste à connaître que Dieu est omnipotent »³. Dans le processus de l'ascension mystique, la surveillance de soi est considérée comme une étape cruciale et lorsque l'initié y parvient, il doit examiner le sens de l'existence divine, mais aussi l'existence de l'unicité de Dieu dans son essence comme dans son apparence. C'est une phase qui permet à l'initié d'atteindre l'univers divin et d'observer le secret de Dieu, puisqu'elle est source de bonheur.

Sur le plan pratique, la surveillance de soi est une strate *maqâm* par laquelle l'initié, qui cherche la purification, devient « indépendant du monde extérieur⁴ ». Il y a dans cette attitude une certitude, à savoir la puissance divine qui maintient l'initié dans un état d'intériorité. A chaque instant, le secret est sur le point de s'illuminer. Dans cette strate *maqâm*, toute chose est signe de la volonté divine. L'initié y est poussé par une aspiration profonde qui le hante indéfiniment. Selon les mystiques, cette attitude est justifiée par une certitude coranique : « Ceux qui ont cru [en l'unicité d'Allah] et font de bonnes œuvres auront toutes sortes de bien et aussi le meilleur retour » (XIII, 29). Plus le mystique est occupé par le contrôle de soi, plus il se rapproche du secret divin.

¹ *Ibid.*, note 62, p. 232.

² *Al-Ḥikam al-'aṭā'iyya*, éd. A. Šarqāwī, Egypte, Kašīda, « s. d. ».

³ *Dictionnaire des termes mystiques*, *op. cit.*, p. 160, art. 6.

⁴ Tawfīq Bin 'Āmir, « A propos des états et des demeures dans la mystique musulmane », *Études ascétiques et mystiques*, Tunis, 1981, p. 182 et suiv.

A ce propos, al-Muḥāsibî, un mystique précurseur (m. 243H/857) dit :

Celui qui se fait corriger par la surveillance de soi et par la sincérité, Dieu lui revêt son apparence de dépouillement, de renoncement et de soumission aux règles de la *Sunna*¹.

Etant témoin de ce rapport au monde céleste, l'initié se sert de son cœur pour montrer l'unicité divine, car le cœur est le siège de la sincérité. Le Prophète Mohammad lui-même insiste sur la primauté du cœur et sa suprématie sur les autres organes : « Le cœur, dit-il, est le siège de la sincérité en une personne, faute de quoi, aucune de ses actions ne seront acceptées² ». Il dit encore : « Sûrement Allah ne regarde pas vos corps ni vos faces, mais Il regarde vos cœurs³ ».

A la lumière de ces étapes de ce processus de dévoilement, la lutte contre les désirs dans ses différentes facettes se caractérise par le dépassement de soi et des vanités de l'âme en adoptant l'austérité et les privations volontaires. Ce sacrifice a pour but d'atteindre la perfection sans attendre pour autant la grâce de Dieu, comme l'indique al-Kalabâdî (m. 385H/995)⁴. Pour se repentir, l'initié mène un long cheminement de purification et doit reconnaître ses péchés et ses fautes. Ce cheminement et ce sentiment de reconnaissance pourraient donc faciliter son accès au secret divin et bénéficier de l'illumination.

Cette action mystique menée par l'initié lui révèle la valeur de son attitude visant la vérité. Elle l'aide à dévoiler le secret et à poursuivre la vérité. L'initié se rend compte de la difficulté, car la lutte contre les désirs n'est pas facile. Or, quiconque veut découvrir le secret spirituel ou témoigner de la vérité divine, doit être élevé dans la lutte contre ses désirs et faire preuve de mortification, aussi bien dans son esprit que dans ses actes. Il doit être aussi élevé dans la sincérité et la fidélité⁵.

¹ Muḥāsibî, *Risâlat al-mustaršidîn*, Beyrouth, Dâr as-Salam, 2000, p. 63.

² *Ibid.*, p. 68.

³ *Ibid.*, p. 203.

⁴ Kalabâdî, *op. cit.*, p. 105.

⁵ Jacques Loew, « Le culte de la vérité », *Comme s'il voyait l'invisible*, Parie, Cerf, 1995, p. 117.

Peut-on voir dans ce processus de dévoilement du secret divin une forme d'illumination divine ? Pour atteindre cette étape, l'initié mystique doit passer par plusieurs pratiques de purification. Il doit se mettre en état de veille, en silence, en retrait et en isolement. Il doit aussi vivre l'expérience de la faim. D'ailleurs, le châtement qu'encourt le *'ârîf* est le fait de cesser ces pratiques, comme l'affirme Dû an-Nûn al-Miṣrî (m. 246H/860). Lié à l'ascèse et la prière, le secret divin attire la conscience spirituelle de l'initié dans son cheminement et le séduit dans sa vocation. Chaque pratique doit être jugée à un niveau spirituellement haut. Quant à la vocation propre aux mystiques, elle se représente clairement dans la pratique d'austérité qui aide l'initié à surmonter la torpeur spirituelle et à dévoiler le secret qui hante pour toujours son esprit.

Bibliographie :

- ‘Abd al-Mun‘im ‘Afifi, « as-Suhrawardî », *al-Mawsû‘a al-şûfiyya*, Le Caire, Madbûli, 1992.
- Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Le livre du renoncement*, Beyrouth, éd. Zaġlûl M. E. Basyûnî, 1988.
- Al-Ġurgânî, *At-Ta‘rifât*, Le Caire, Ḥalabî, 1938.
- Al-Quşayrî, *ar-Risâla al-quşayriyya*, Damas, Dâr al-Ḥayr, 1988.
- Anwar Fu‘âd, *Dictionnaire des termes mystiques*, Liban, Nâşirûn, 1993.
- As-Sulamî, *Ṭabaqât al-şûfiyya*, Beyrouth, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-‘ilmiyya, 2003.
- Buḥârî, *Recueil Şahîḥ de Buḥârî*.
- Djaffer M. Sahnoun, *La perception mystique en islam*, Paris, Publibook, 2009.
- G-C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1986.
- Ḥâldî Aḥmad, *aṭ-Ṭuruq al-şûfiyya*, Beyrouth, al-‘Intişâr al-‘arabî, 1997.
- Ḥâldî Aḥmad, *Ġâmi‘ al-‘uşûl*, éd. Adîb Naşrallah, Beyrouth, al-‘Intişâr al-‘arabî, 1997.
- Hermine Micheline, *Destins de femmes, désir d’absolu*, Paris, Beauchesne, 1997.
- Ibn ‘Aṭâllah, *Al-Ḥikam al-‘aṭâ‘iyya*, éd. A. Şarqâwî, Egypte, Kaşîda, « s. d. ».
- Ibn al-Mulaqqin, *Ṭabaqât al-‘awliyâ‘*, éd. Mustafa A. ‘Aṭṭa, Beyrouth, Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1998.
- Kalabâdî, *at-Ta‘arruf ‘ilâ madḥib ahl at-taşawwuf*, Beyrouth, Dâr Şâdir, 2001.
- Jacques Loew, « Le culte de la vérité », in *Comme s’il voyait l’invisible*, Paris, Cerf, coll. « sources chrétiennes », 1995.
- Manşûr al-Ḥallâġ, «Ṭâsîn al-‘asrâr fî at-tawḥîd », in Kamil Schaibi / P. Nwyia, *al-Kamel*, N°9, Verlag, 2007.
- Marrou « Lettre à Diognète » trad., in, J. Loew, *Comme s’il voyait l’invisible*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1995.
- Muḥâsibî, *Risâlat al-mustarşidîn*, Beyrouth, Dâr as-Salam, 2000.
- Sirâġ ad-Dîn aṭ-Ṭûsî, *al-Luma‘ fî at-taşawwuf*, éd. A. Maḥmûd &Ṭaha Surûr, Le Caire, al-Kutub al-‘ilmiyya, 1960.
- Tawfiq Bin ‘Âmir, « A propos des états et des demeures dans la mystique musulmane », in *Etudes ascétiques et mystiques*, Tunis, ad-Dâr al-‘arabiyya li-al-kitâb, 1981.