Héritage Spirituel

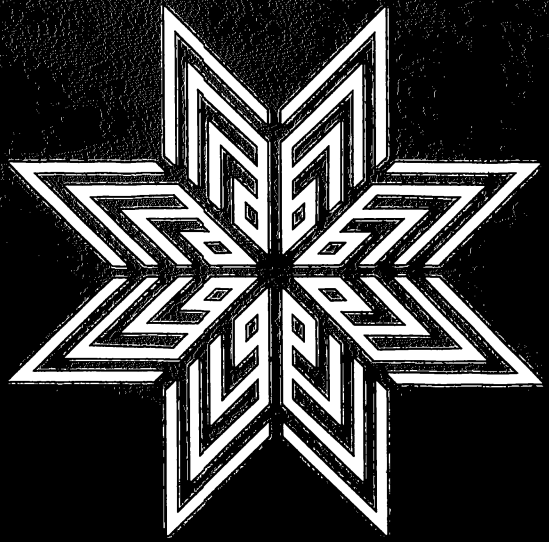
Sheikh al-'Alawî

LA VOIE DU TAÇAWWUF

Minhâj at-taçawwuf

[ÉPÎTRE SUR LA VOIE SOUFIE]

Texte bilingue



ALBOURAQ

[Héritage Spirituel]

Sheikh al-'Alawi

LA VOIE DU TAÇAWWUF

Minhâj at-taçawwuf

[ÉPITRE SUR LA VOIE SOUFIE]

Revivificateur de la *tarîqa* Shâdhuliyya, Sheikh Ahmad Ibn-Mustapha al-'Alawi [1869-1934 (de l'ère chrétienne)] a laissé une importante œuvre écrite, source inépuisable de science spirituelle pour les aspirants à la connaissance.

Le texte dont nous présentons ici la traduction forme initialement la dernière partie d'un ouvrage versifié intitulé "*l'épître alawite sur quelques questions concernant la Loi sacrée (al-risâla al-'alawiyya fi ba'd min al-masâ'il al-shar'iyya)*". Celui-ci expose, comme l'indique son titre, en se plaçant d'un point de vue initiatique, l'essentiel des vérités doctrinales et des règles rituelles et méthodiques, ainsi que les convenances traditionnelles, que doit connaître et mettre en œuvre tout disciple (*murîd*) dans la *tarîqa*. Le dernier chapitre en est la synthèse et l'aboutissement.

10 €

ISBN 2-84161-278-3

www.alifba.com
www.albouraq.com

Atelier Graphique Albouraq

Dar Albouraq©
– Face à l'Université d'al-Azhar-Beyrouth –
B.P. : 13/5384
Beyrouth-Liban
Tél / fax : 00 96 11 788 059
Site Web : www.albouraq.com
E-mail : albouraq@albouraq.com

Distribué par :

Comptoir de vente :
Librairie de l'Orient
18, rue des Fossés Saint Bernard
75005 Paris
Tél. : 01 40 51 85 33
Fax : 01 40 46 06 46
– Face à l'Institut du Monde Arabe –
Site Web : www.orient-lib.com
E-mail : orient-lib@orient-lib.com

Albouraq Diffusion Distribution
Zone Industrielle
25, rue François de Tessan
77330 Ozoir-la-Ferrière
Tél. : 01 60 34 37 50
Fax : 01 60 34 35 63
E-mail : distribution@albouraq.com

Tous droits de reproduction, d'adaptation ou de traduction, par quelque procédé que ce soit, réservés pour tous les pays à l'Éditeur.
1425-2005

ISBN 2-84161-278-3 // EAN 9782841612789

Sheikh Ahmad Ibn-Mustaphâ
al-'Alawî

LA VOIE DU *TAÇAWWUF*

Minhâj al-taçawwuf

[ÉPÎTRE SUR LA VOIE SOUFIE]

Traduit intégralement, annoté et présenté par
D. Tournepiche

Albouraq

INTRODUCTION

Revivificateur de la tarîqa Shâdhulîyya, Sheikh Ahmad Ibn-Mustaphâ al-'Alawî [1869-1934 (de l'ère chrétienne)] est considéré comme le pôle de son époque (*Qutb al-zamân*). Son importante œuvre écrite est une source inépuisable de science, tant dans l'ordre de l'exposition doctrinale que dans celui de la méthode et de l'expression des états spirituels.

Le texte dont nous présentons ici la traduction forme initialement la dernière partie d'un ouvrage versifié intitulé « *l'épître alawite sur quelques questions concernant la Loi sacrée* (*al-risâla al-'alawiyya fî ba'd min al-masâ'il al-shar'iyya*) ». Celui-ci expose, comme l'indique son titre, en se plaçant d'un point de vue initiatique, l'essentiel des vérités doctrinales et des règles rituelles et méthodiques, ainsi que les convenances traditionnelles que doit connaître et mettre en œuvre tout disciple (*murîd*) dans la *tarîqa*. Le dernier chapitre en est la synthèse et l'aboutissement.

Rappelons ce qu'écrivait M.Vâlsan sur la tarîqa 'Alawiyya et le type spirituel « *'aïssawî* » auquel appartenait Sheikh 'Alawî : « *Celle-ci, à part un rôle normal dans son cadre islamique, ayant aussi à constituer la présence effective du Taçawwuf, comme voie initiatique, aux confins du monde occidental..., devait s'exprimer à travers des modalités appropriées à un contact effectif et efficace avec la sensibilité intellectuelle de l'occident* ». Le terme « *aïssawî* » est défini ainsi par le même auteur : « *qualificatif dérivé du nom islamique de Jésus et employé en Taçawwuf (par exemple par Ibn Arabî) pour caractériser ceux des Awliyâ' (sing. walî : « ami de Dieu », être réalisé, « saint ») dont le type spirituel est celui de Jésus en tant que possibilité contenue par la forme muhammadienne générale* » [1].

D'autre part, Sheikh 'Alawî donne quelques indications générales sur la science du *taçawwuf* dans une préface à l'une de ses oeuvres majeures « *Le don sanctifié (al-manh al-quddûssiyya)* » qui est un traité doctrinal sur les significations ésotériques de la Loi coranique (*shar'*, dont le terme dérivé *sharî'a* représente le développement dans l'ordre des applications) [2], à partir d'un commentaire du résumé didactique (intitulé « *Le guide secourant (al-murshid*

al-mu'în) » qu'en donne le soufi et savant malikite andalou Ibn 'Ashir (XVIIe siècle).

Voici, en guise d'introduction, quelques extraits de cette préface :

« *Sache que cette science est la plus excellente des sciences et la plus pure compréhension. Ne la nie que celui qui est privé de son influence spirituelle (baraka). Car il est des sciences dont il arrive que l'on puisse se passer, excepté celle-là qui est indispensable. Seul l'ignorant privé du bonheur de l'Union* (wuçûl) *croit le contraire. Et celui qui ignore une chose lui est hostile...*

Ibn bint al-malaq a dit :

> « *Qui a goûté le breuvage des gens de la Voie le connaît*
> *Et qui le connaît vient l'acheter au prix de son esprit* (bi-al-rûh) »

Cette citation nous fait voir clairement que cette science est la plus noble des sciences, et que sa dignité est celle de son objet. Sa valeur est à la mesure de ce dont elle dépend, c'est à dire l'Essence de Celui qui subsiste par Lui-même (al-Qayyûm) [3]. *Par Allâh, elle possède la dignité suprême à laquelle rien ne se peut ajouter, et toutes les autres sciences lui sont subordonnées... La science des gens de la Voie est tirée de la vision intuitive* (*'iyân*), *tandis que* [les sciences] *des non-initiés sont*

*prises des éléments rationnels que sont l'argument et la preuve (*dalîl wa burhân*), au moyen d'enchaînements explicatifs. Les données traditionnelles (*khabar*) ne sont pas du même ordre que la vision intuitive. Le sage parmi les soufis a dit : « Il y a une grande différence entre celui qui est conduit par* [cette vision directe] *et celui qui s'enquiert à son sujet ». Les tenants de toute science particulière s'affrontent et disputent entre eux tandis que leurs représentants attitrés s'opposent et se contredisent. Ce n'est pas le cas de cette noble science, pure de division et d'altération.*

'Umar Ibn al-Fârid a dit :

> *« Combien se querellent les gens versés dans la discussion*
> *Tandis qu'il n'y a aucune dispute entre les amoureux passionnés du Bien-Aimé* ('ushshâq al-habîb*) »*

*Je dis : c'est parce qu'il n'y a pas d'effort de réflexion (*ijtihâd*) dans la science des gens de la Voie (*'ilm al-qawm*)*[4] *contrairement à la science des applications (*furû'*) fondée sur l'argumentation rationnelle et qui comprend la transmission extérieure (*naql*) des connaissances ; alors que la science initiatique est tirée exclusivement du dévoilement intuitif (*kashf*) et de la vision directe et ne comporte pas, par conséquent, de divergence ou de contradiction car elle constitue l'aspect intérieur (*bâtin*) du Coran, dont l'aspect extérieur (zâ-*

hir) *n'est pas soumis au changement, en harmonie avec son aspect intérieur. Allâh dit : « Nous avons fait descendre le Rappel* [*al-Dhikr,* c'est à dire le Coran] *et nous en sommes le gardien ». Le Très-Haut a confié le dépôt des sens extérieurs du Coran aux savants exotériques* (arbâb al-zawâhir) *et celui de ses sens intérieurs aux maîtres des visions subtiles* (arbâb al-baçâ'ir)*, de sorte que ceux qui possèdent les visions subtiles se réjouissent de ses aspects intérieurs et extérieurs comme c'est le cas de l'un d'entre nous qui a dit dans son Bustân :*

> *« Le Coran est le jardin des Connaissants (al-'ârifîn) »*

Ibn Arabî a dit : « j'ai reçu les clés du Coran sublime ». Et il n'est ni le premier ni le dernier à avoir reçu ces clés. Quiconque possède une part de la science initiatique ('ilm al-qawm)*, possède une part de la compréhension du Coran sublime...*

Sheikh Muhyî-dîn Ibn Arabî a dit aussi :

> *« Nous avons laissé derrière nous les mers bouillonnantes* [5]
> *Comment les gens comprendraient-ils où nous nous sommes dirigés ? »*

Ainsi (les initiés) sont devenus la plus noble des communautés, sans restriction. Et leur science est incontestablement la plus noble de toutes...

Abû al-Hassan al-Shâdhilî a dit : « Celui qui n'a pas pénétré notre science est mort en persévérant dans le crime (kabâ'ir) *sans avoir pris conscience [de la Vérité] ». Pour les gens de la Voie, est crime l'attestation de l'altérité* (shuhûd al-ghayr)*, dont n'est exempt que celui qui se tient humblement devant leurs portes, même si c'est un savant pieux ou un ascète adorateur...*
Al-Junayd a dit : « La conviction intime de la vérité (taçdîq) *de notre science est un état de réalisation* [wilâya *: litt., « proximité d'Allâh »] ; si ton âme laisse échapper ce don, puisse le fait qu'un autre que toi soit sincèrement convaincu de cette science ne pas t'échapper ».*
Le Sheikh Abû Yazîd al-Bistâmî a dit : « Si tu vois quelqu'un qui adhère (yu'minu) *à la Voie initiatique, dis lui qu'il invoque Allâh pour toi car son invocation* (da'wâ) *est acceptée ». Al-Siqilî a dit dans son livre [La lumière des cœurs dans la science donnée] : « Celui qui est sincèrement convaincu da la vérité de cette science appartient à l'élite, celui qui en possède la compréhension effective* (fahm) *appartient à l'élite de l'élite, et celui qui l'exprime et en parle est une étoile insaisissable et une mer qu'on ne délaisse pas »...*

En conclusion, [les initiés] *sont d'accord que cette science est la science des véridiques* (al-siddîqîn)*, et que celui qui en possède une part est parmi les rapprochés au delà des degrés des compagnons de la droite* (açhâb al-

yamîn*) ; quelle félicité pour qui en possède la moindre part ! quelle déception pour celui qui se querelle avec eux par ignorance et esprit partisan ! Il vient leur donner la preuve de ce qu'il avance et discute avec opiniâtreté de ce qu'il ne comprend pas. C'est un être stupide qui veut combattre celui avec lequel il ne peut lutter. Des sages ont dit : « celui qui combat alors qu'il ne peut soutenir la lutte s'attire le malheur ». Ainsi, mon frère, aie une bonne opinion (*husn al-zann*) d'Allâh et de ses droits serviteurs, particulièrement les gens de cette voie initiatique (*hadhihi tarîqa*), car s'occuper de leurs affaires est un poison mortel*[6]. *Qu'Allâh nous en préserve ainsi que les croyants* (*al-muslimîn*) ».

[1] *Sur le sheikh al-'Alawî, Etudes Traditionnelles*, 1968. D'un autre côté, dans son témoignage (*Le Sheikh El-Alaoui, souvenirs*), le dr Carret rapporte sa première rencontre avec le *sheikh* : « *Ce qui me frappa de suite, fut sa ressemblance avec le visage sous lequel on a coutume de représenter le Christ. Ses vêtements, si voisins, sinon identiques, de ceux que devait porter Jésus, le voile très fin de tissu blanc qui encadrait ses traits, son attitude enfin, tout concourait pour renforcer encore cette ressemblance. L'idée me vint à l'esprit que tel devait être le Christ recevant ses disciples, lorsqu'il habitait chez Marthe et Marie* » (Mostaghanem, 1987).

[2] A la lumière de la doctrine hindoue, on peut dire que le *shar'* est *shruti*, en tant qu'expression cyclique du *Sanatana Dharma*, c'est-à-dire *Manavadharma* (où Muhammad actualise la fonction du *Manu* primordial) car le Coran est à la fois vu (*qur'ân* signifie lecture et correspond à l'aspect de vision intuitive (*vidya*) du Principe, comme *Veda*, nom de la même racine *VID* que *vidya* est la désignation traditionnelle de la *shruti* brahmanique) et entendu (*shruti* signifie littéralement « ce qui est entendu », c'est à dire le Verbe).
Cette complémentarité est attestée dans le passage suivant, à l'occasion de la mention du voyage nocturne du prophète : « *...pour lui montrer certains de Nos signes ; Il est Celui qui entend (al-samî') et Celui qui voit (al-baçîr)* » (Cor. XVII,1). Ces attributs qui sont normalement ceux d'*Allâh* sont aussi ceux du serviteur parfait (dont « l'œil » et l' « ouïe » sont à *Allâh*, sont *Allâh* Lui-même suivant le *hadîth*, et réciproquement (*cf.* Ibn Arabî, *Fuçûç al-hikam*, verbe d'Ibrahîm). La nuit de l'ascension (*layla al- mi'râj*) est celle du retour au Principe ; l'autre nuit est la nuit du destin (*layla al-qadr*), celle de la manifestation de l'Etre dans la forme parfaite de l'homme universel réalisée par Muhammad, et celle de la descente (*tanzîl*) du Coran en lui (voir R. Guénon, *Les deux nuits*, dans *Initiation et réal. Spirit.*).
C'est ainsi qu'Ibn Arabî dit à ce sujet : « *Si le Vrai* (al-Haqq) *n'était pas l'ouïe du serviteur, celui-ci serait dans l'impossibilité de comprendre la parole* (kalâm) *d'Allâh* » (*Fut.*, chap.73, q.9). Dans un *hadîth* rapporté par al-Bukhârî d'après 'Aïsha, à la question : « *Envoyé d'Allâh, comment te vient la révélation* (al-wahy) *?* » *le Prophète Muhammad répondit : « tantôt elle me vient comme le son* (çalçala) *de la cloche* (al-jaras) *et c'est alors*

qu'elle est la plus violente pour moi ; puis elle cesse et alors je retiens (par cœur) (wa'aytu) *ce qu'il m'a dit (l'Ange) ; tantôt l'Ange prend forme humaine, il me parle et je retiens ce qu'il me dit* » ; tandis que la *sharî'a*, en tant qu'application temporelle et systématique du *shar'* correspond à l'aspect *smriti* du *Dharmashastra*. C'est pourquoi le *shar'* est le *dîn khalîç* que, d'après Ibn Arabî, rétablira le Mahdî, (correspondant au *Kalki-avatara* de la tradition hindoue) lors du rétablissement final de la tradition primordiale, après avoir éliminé la *sharî'a* des *fuqahâ'* (docteurs de la Loi exotérique).

Du point de vue du *taçawwuf*, bien que la méthode initiatique repose sur la distinction entre le côté essentiel (*haqîqa*) et le côté substantiel (*sharî'a*), le premier étant aussi le principe des deux, elle intègre finalement les deux aspects dans une perspective unique [comme l'indique notamment la célèbre formule d'Ibn Arabî dans les *Futûhât* : « *la shari'a est la haqîqa même (al-sharî'a 'ayn al-haqîqa)* »] qui est comme l'aspect *advaïta* du *Tantra vadâ* [c'est-à-dire la tradition tantrique en tant que cinquième Véda pour le présent *Kali-Yuga*]. L'Islam repose sur la double attestation du principe divin *Allâh* et de son messager *Muhammad*. Celui-ci est identifié au verbe manifeste, suivant le *hadîth* de son épouse A'isha : « *Sa nature était le Coran* ». La connaissance muhammadienne correspondant à l'aspect *shakti* de la « bi-unité divine » *Shiva-shakti*].

[3] Le Nom divin *al-Qayyûm* correspond à *Svayambhu* dans la tradition védique.

[4] La science initiatique des gens de la Voie est la connaissance des principes universels.

[5] « Les mers bouillonnantes » désignent la manifestation universelle.

[6] D'après le *hadith* prophétique (al-Bukhârî, II, 4) : « *Le musulman* (al-muslim) *est celui dont les musulmans n'ont à redouter (litt.* Salima *: qui sont sains, purs de....) ni la langue ni la main ; et l'émigrant à Médine* (al-muhâjir) *est celui qui fuit* (hajara) *ce qu'Allâh lui a interdit* ».

LA VOIE DU *TAÇAWWUF* (A)

A *minhâj al-taçawwuf*; traduction de la *qaçîda*. La présentation versifiée a été conservée.

1. وَإِنْ أَرَدْتَ نِسْبَةً لِلْعَارِفِينْ
فَلَا رِيكَ الطَّرِيقَةَ بَعْدَ حِينْ

2. ذِكْرُ التَّصَوُّفِ يَحْسُنُ لِلتَّنْبِيهْ
أَذْكُرُهُ خِتَامًا لِلرَّغْبَةِ فِيهْ

3. فَعِلْمُ الْقَوْمِ يُؤْخَذُ مِنَ التَّنْزِيلْ
وَالْعَارِفُونَ بِالْحَقِيقَةِ قَلِيلْ
وَلَا تَخْلُو الْأَعْصَارُ مِنْ وُجُودِهِمْ

at de celui qui fait le
assaka) avec eux.

1. وَإِنْ أَرَدْتَ نِسْبَةً لِلْعَارِفِينْ
فَلاَ رِيكَ الطَّرِيقَةَ بَعْدَ حِينْ

2. ذِكْرُ التَّصَوُّفِ يَحْسُنُ لِلنَّبِيهْ
أَذْكُرُهُ خِتَامًا لِلرَّغْبَةِ فِيهْ

3. فَعِلْمُ الْقَوْمِ يُؤْخَذُ مِنَ التَّنْزِيلْ
وَالْعَارِفُونَ بِالْحَقِيقَةِ قَلِيلْ

4. وَلاَ تَخْلُو الأَعْصَارُ مِنْ وُجُودِهِمْ
بَقِيَّةُ اللَّهِ لِيُهْتَدَى بِهِمْ

5. فَهُمُ الْقَوْمُ لاَ يَشْقَى جَلِيسُهُمْ
فَكَيْفَ حَالُ مَنْ تَمَسَّكَ بِهِمْ

1. Si tu veux te lier (*nisba*) [7] avec les Connaissants (*al-'ârifîn*),
   Je vais maintenant t'exposer la voie initiatique (*al-tarîqa*).

2. Mentionner le *taçawwuf*[8] est édifiant [pour l'instruction doctrinale de l'aspirant],
   C'est finalement avec ce désir que j'en parlerai ici.

3. La science (*'ilm*) de la Gent initiatique (*al-qawm*) est extraite de la Descente divine (*al-tanzîl*) [9],
   Et les véritables Connaissants sont rares.

4. Il n'est pas d'époque où ils ne soient présents comme dépôt divin (*baqiyyatu-Llâh*) [10], afin que grâce à eux on reçoive la guidance.

5. Celui qui s'assied en leur compagnie ne connaît pas la misère,
   Que dire alors de l'état de celui qui fait le pacte initiatique (*tamassaka*) avec eux.

6. طَـــــرِيقُهُمْ قَـــــدْ حَقَّقَـــــتْ نِسْـــــبَتَهَا
لِلْمُصْـــــطَفَى بِـــــهِ كَـــــانَ اتِّصَالُهَـــــا

7. نِسْـــــبَتُهَا فِـــــي الشَّـــــرْعِ نِسْـــــبَةُ اللُّبَـــــابْ
غَايَـــــةُ الْحَـــــقِّ مَـــــعَ رَفْـــــعِ الْحِجَـــــابْ

8. أَهْـــــلُ الصَّـــــفَةِ نِسْـــــبَتُهُمْ يَـــــا مَنْ صَـــــفَا
بَيْـــــنَهُمْ تَنَاسُـــــبٌ فَـــــلَا يَخْفَـــــى

9. وَاحِـــــدَةٌ تُوَضِّـــــحُ ثَلَاثَـــــةَ
الْإِبْتِـــــدَاءَ الْوَسَـــــطَ النِّهَايَـــــةَ

10. فَيَبْتَـــــدِي بِتَـــــوْبَةٍ مُحَقِّقَـــــةَ
صُـــــحْبَةُ الشَّـــــيْخِ وَجَبَـــــتْ فِي الطَّرِيقَـــــةَ

6. Leur voie (*tarîq*) est la réalisation effective (*haqqaqat*)
du lien fondamental (*nisbataha*) qui l'unit à l'Elu [11].

7. Son rapport (*nisbatuha*) à la Loi sacrée (*al-shar'*) [12] est essentiel (*nisba al-lubâb*),
La fin ultime est le Vrai (*al-Haqq*) [13] avec le retrait du voile.

8. Quant aux « gens du banc » [14], ils sont en rapport avec eux [la gent initiatique] par cette formule : « toi qui est pur (*çafâ*) » [15],
Cette relation réciproque est connue.

9. Une chose en clarifie trois :
le commencement, le milieu et la fin.

10. Le commencement est un repentir (*tawbâ*) [16] véritable (*muhaqqaqa*).
La compagnie du Sheikh est obligatoire dans la Voie (*al-tarîqa*),

11. وَنِيَّـــــةٌ صَـــــالِحَةٌ طِبْـــــقَ الْمُـــــرَادْ
دَوَامٌ فِـــــي التَّوَجُّـــــهِ إِلَـــــى الأَبَـــــدْ

12. وَمَعْنَـــــى النِّيَّـــــةِ أَنْ تَسْـــــعَى بِأَيْقَـــــانْ
فِـــــي طَلَـــــبِ اللَّـــــهِ عَلَـــــى نَعْـــــتِ الْعِيَـــــانْ

13. وَالتَّوْبَـــــةُ تَصِـــــحُّ بِثَلاثَـــــةٍ
إِقْـــــلاَعٌ إِعْتِـــــرَافٌ وَنَدَامَـــــةٍ

14. مَـــــعَ رَدِّ الْمَظَالِـــــمِ لأَهْلِهَـــــا
إِنْ أَمْكَنَـــــتْ كَاعْتِـــــذَارٍ لِرَبِّهَـــــا

15. قِيَـــــامُ الْفَـــــرَائِضِ مَـــــعَ السُّنَـــــنْ
تَفَقُّـــــهٌ فِـــــي الـــــدِّينِ حَسْـــــبَمَا أَمْكَـــــنْ

11. Ainsi qu'une intention droite (*niyya çâliha*) convenant à l'objet de la quête spirituelle (*al-Murâd*) [17],

Qui soit orientation permanente (*dawâm fî al-tawajjuh*) pour toujours.

12. L'intention signifie chercher *allâh* avec certitude

et selon la vision intuitive (*'iyân*) [18].

13. La *tawba* est correcte par trois choses :

l'abandon (*iqlâ'*) [19], la reconnaissance [de l'erreur] (*i'tirâf*), la contrition (*nadâma*) ;

14. Avec réparation du préjudice causé à autrui par une injustice de ta part,

à titre d'excuse, si tu peux.

15. L'accomplissement des rites obligatoires d'institution divine (*farâ'id*) et des traditions prophétiques (*sunan*, pl. de *sunna*) [20],

le travail de compréhension des rites (*tafaqquh*) [21] selon ses moyens,

16. وَحُسْنُ السَّيْرِ هَكَذَا إِلَى الْمَمَاتْ
فَالْعِبْرَةُ بِالْخَاتِمَةْ لَا بِمَا فَاتْ

17. وَهَذَا لِلْمُبْتَدِئِ عَلَى الْأَقَلْ
وَالصَّادِقُ وَاجِبُهُ أَنْ يَنْتَقِلْ

18. فَالْإِجْتِهَادُ دَائِمًا نَعْتُ الْمُرِيدْ
الْمُتَوَجِّهُ طَالِبًا إِلَى الْمَزِيدْ

19. تَجِدُهُ مُوَاضِبًا مُعْتَكِفًا
لِذِكْرِهِ وَبِالْبِرِّ مُتَّصِفًا

20. وَإِنْ دَامَ يَسْرِي فِيهِ نُورُ الذِّكْرِ
تُهَذَّبُ أَخْلَاقُهُ كَمَا نَدْرِي

16. Telle est la bonne voie (*husn al-sayr*) jusqu'à la mort. [22]

Considérer la fin (*al-khâtima*), non ce qui passe (*mâ fâta*) [23],

17. C'est le minimum requis pour le débutant (*al-mubtadi*).

Quant au disciple établi dans la sincérité (*al-sâdiq*) [24], il doit se porter plus loin.

18. L'effort (*ijtihâd*) permanent est la qualité du *murîd* [25],

Qui s'oriente dans la recherche de l'accroissement [de science] [26].

19. Tu le trouves continuellement retiré dans le *dhikr* [27], dans un état caractérisé par la dévotion (*birr*) [28].

20. S'il persévère, la lumière du *dhikr* se diffuse en lui.

Ses caractères personnels (*akhlâquhu*) sont corrigés comme nous le savons [29],

21. حَتَّى يَصِيرَ صَفْوَةً بِلاَ كَدَرْ

تُبَدَّلُ أَوْصَافُهُ وَصْفٌ آخَرْ

22. يَكُونُ دَائِماً قَوِيّاً حَازِماً

فِي الطَّاعَةِ مُعْتَكِفاً مُلاَزِماً

23. مُقَاشِحاً لِنَفْسِهِ مُحَاسِباً

مُتَوَجِّهاً لِلَّهِ أَيْضاً رَاغِباً

24. وَخَائِفاً وَرَاجِياً وَحَيِيّاً

وَسَاهِلاً وَلَيِّناً وَقَرِيباً

25. مُحْتَسِباً وَحَامِداً وَشَاكِراً

مُعْتَصِماً وَرَاضِياً وَصَابِراً

21. Jusqu'à ce qu'il devienne pur et sans trouble.
Ses qualités propres (*awçâfuhu*) sont changées en d'autres [30].

22. Il demeure fort, fermement résolu,
S'appliquant assidûment à l'obéissance,

23. Demandant des comptes à son âme [31],
Animé d'un ardent désir dans son orientation vers *Allâh*,

24. Dans la crainte, l'espérance, l'amour,
L'aisance, la douceur, la proximité.

25. Il prend en compte ses actes dans la louange et le remerciement,
Cherchant la protection divine, patient et contenté,

26. وَمُخْلِصاً وَزَاهِداً وَوَرِعاً
شَدِيدَ الْعَزْمِ عَامِلاً لاَ جَازِعاً

27. وَظَاهِرَ الْقَلْبِ مِنَ الْوَصْفِ الْمَذْمُومْ
لاَ حَسَداً لاَ عَجَباً لاَ تَشَاؤُمْ

28. وَهَذَا فِيهِ شَرْطٌ عَلَى الْكَمَالِ
وَقَدْ يَقَعُ فِي السَّيْرِ بَعْضُ الإِخْلاَلْ

29. وَلَكِنَّهُ طَائِفٌ لاَ يُؤَثِّرُ
مَهْمَا أَصَابَ الْمُرِيدْ يَتَذَكَّرُ

30. إِنَّ الَّذِينَ اتَّقُوا إِذَا مَسَّهُمْ
طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ ذَكَّرَهُمْ

26. Purifiant son intention (*mukhliçan*), dans le détachement (*zâhidan*) ascétique et le scrupule (*warâ'*),
Puissamment déterminé, oeuvrant sans anxiété,

27. Le cœur exempt de tout caractère blâmable,
Sans envie, ni étonnement, insensible à l'infortune :

28. En tout cela est la condition de la réalisation de la perfection (*kamal*) [32].
Pourtant, des perturbations peuvent se produire dans le parcours initiatique (*sayr*),

29. Mais ce sont des mouvements périphériques (*tâ'if*) qui n'ont pas d'influence effective [33].
Quoiqu'il arrive, le *murîd* se maintient dans l'invocation.

30. Car les suggestions diaboliques, quand elles les touchent,
Rappellent à l'ordre ceux qui craignent [*Allâh*].

31. قَدْ تَبْقَى مِنْ بَقِيَّةٍ عَلَى الْمُرِيدْ
فِي الْغَالِبْ إِذِ الطَّبِيعَةُ لَا تَحِيدْ

32. لَكِنَّهُ وَاقِفٌ بِبَابِ قَلْبِهِ
وَعَارِفٌ بِالْوَارِدِ وَمَا بِهِ

33. لَا يَثِقُ بِنَفْسِهِ وَصِدْقِهَا
وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ الْعَدْلِ لَا يَكْفِيهَا

34. وَتَطْلُبُ الرِّيَاضَةَ حَالَ السَّيْرِ
ثُمَّ الْكَيْفِيَةُ تَحْتَاجُ لِلذِّكْرِ

35. وَلَا تَكُونُ إِلَّا مَعَ الْخَلْوَةِ
فِي الْغَالِبِ وَهَكَذَا فِي نِيَّتِي

31. Cependant, il en reste une trace chez le *murîd*

Tant que sa nature individuelle (*tabî'a*) ne s'est pas retirée (*lâ tahîd*).

32. Il se tient à la porte de son cœur,

Connaissant l'inspiration subite (*al-wârid*) et ce qui s'y rapporte.

33. Il ne fait pas confiance à son âme individuelle (*nafs*) ni à sa fiabilité (*cidqiha*) ;

Car même si elle était parfaitement juste, cela ne suffirait pas.

34. Les exercices spirituels (*riyâḍa*) lui sont [à l'âme] nécessaires pendant le parcours initiatique.

Ensuite la technique initiatique (*al-kayfiyya*) requiert le *dhikr*

35. Et n'est mise en œuvre que par la retraite (*khalwâ*),

Qui est, en général, indispensable, selon mon point de vue [34].

36. وَقَلَّمَا يَنْتَفِعُ بِدُونِهَا
وَصَعُبَتْ عَلَى النَّفْسِ لِنَفْعِهَا

37. وَسُنَّةُ الرُّسْلِ جَاءَتْنَا بِمِثْلِ
مَا لِلْقَوْمِ فِي الْإِنْفِرَادِ الْكُلِّي

38. غَارُ حِيرَا لِلنَّبِي كَانَ مَأْوَاهُ
وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَهْ

39. لَا يَفْزَعُ الْقَلْبُ دَوَامًا فِي الْكَدَرْ
إِلَّا بِالْإِنْقِطَاعِ عَنْ كُلِّ الْبَشَرْ

40. فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونْ
وَهَبْنَا لَهُ مَا قَرَّتْ بِهِ الْعُيُونْ

36. Sans elle, le disciple obtient rarement un profit spirituel.
L'âme la supporte difficilement à cause de son bienfait.

37. La règle des envoyés divins (*sunna al-rusul*) nous est parvenue
Comme l'esseulement total (*al-infirâd al-kullî*) dont la gent initiatique détient la réalisation.

38. La caverne de Hîrâ était le refuge du Prophète Muhammad,
« *Et nous avons donné rendez-vous à Moïse le temps de trente nuits* » [35].

39. Le cœur effrayé ne sera libéré de son trouble (*kadar*)
Que par la rupture (*inqitâ'*) avec les humains.

40. [Ainsi qu'il est dit] : « *Puis quand il se sépara d'eux et de ce qu'ils adorent* » [36],
[et plus loin dans le même verset] : « *nous lui avons donné...* » ce qui a rafraîchi ses yeux [37] ;

41. فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ
سَبِيلاً يَنْقَطِعُ فَوْرَ الذِّكْرِهِ

42. وَشَرْطُ الْخَلْوَةِ لِلْمُرِيدِ الدُّخُولْ
بَعْدَ النِّيَّةِ وَالتَّوَكُّلِ الْمَقْبُولْ

43. طَهَارَةُ الْبَدَنِ ثَوْبٍ وَمَكَانْ
وَحُسْنُ الصَّبْرِ فِي الدَّوَامِ بِالْإِمْكَانْ

44. تَضْيِيقُ مَجْرَى النَّفْسِ بِقَطْعِ الطَّعَامْ
وَالْمَأْلُوفَاتِ هَكَذَا نَعْتُ الْكِرَامْ

45. تَغْمِيضُ الْعَيْنَيْنِ وَجَمْعُ الْحَوَاسْ
وَذِكْرُهُ لِلْإِسْمِ بِقَطْعِ الْأَنْفَاسْ

41. « *Que celui qui le veut prenne un chemin vers son Seigneur* » [38]

Par lequel il se concentre (*yanqati'u*) immédiatement dans Son *dhikr*.

42. La condition de l'entrée en retraite du *murîd*

Est de prendre préalablement l'intention de l'accomplir et de s'établir dans le *tawakkul* [39] agréé.

43. Que le corps, les vêtements et le lieu de la retraite soient purs de toute souillure.

L'excellence dans la patience (*sabr*) constante, autant que possible,

44. La réduction de l'activité mentale (*majrâ al-nafs*) par le jeûne et la rupture des habitudes,

Telles sont les qualités des initiés (*al-kirâm*).

45. La fermeture des yeux et le rassemblement des facultés sensorielles (*jam' al-hawâss*),

L'invocation du Nom suprême par la rupture rythmique du souffle (*qat' al-anfâss*) [40],

46. لَايَفْتَرِي لَايَغْفُلُ عَنْ ذِكْرِهِ
يَنْفِي الْخَوَاطِرَ عَنْ بَابِ قَلْبِهِ

47. إِلَّا خَاطِرًا دَلَّهُ مَا أَحْسَنَهُ
بِالْإِنْفِرَادِ وَالتَّوْحِيدِ عَرَفَهُ

48. وَهَكَذَا لَايَتْرُكُ الذِّكْرَ بِحَالْ
إِلَّا إِذَا أَظْهَرَ مِنْ فَيْضِ الْكَمَالْ

49. مَايَفْنِيهِ عَنْ هَذَا الْكَوْنِ مُجْمَلًا
فِي ذَاتِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى

50. إِذْ كَانَ اللَّهُ وَلَا زَالَ كَمَا كَانْ
وَهَذَا مُقْتَضَى الْفَنَاءِ بِالْبَيَانِ

46. [telles sont les modalités du *dhikr* accompli par] le *murîd* [qui] ne ment pas (*lâ yaftarî*) et n'est pas négligeant à l'égard de Son *dhikr*.
Il chasse les motions psychiques (*al-khawâtir*) loin de la porte du cœur,

47. Excepté une pensée qui lui indique la Réalité divine, comme elle est le Bien souverain ! (*mâ ahsana*),
Qu'il connaît par l'esseulement (*infirâd*) et l'Unicité divine (*al-tawhîd*) [41].

48. De cette façon, il n'abandonne jamais le *dhikr*,
Sauf quand se manifeste en tant qu'effusion de la perfection (*fayḍ al-kamâl*) [42]

49. Cet univers (*hadhâ al-kawn*) totalement évanoui
Dans Son Essence (*dhâtihi*), qu'Il soit glorifié et exalté.

50. Puisqu'Allâh ne cesse pas d'être tel qu'Il était [43]
Cela implique nécessairement et de toute évidence l'extinction (*al-fanâ'*) [de l'être conditionné].

51. قَدْ أَشْرَقَ الْقَلْبُ بِنُورِ رَبِّهِ
وَالْكَوْنُ قَدْ تَلاَشَى مِنْ ظُهُورِهِ

52. فَلاَ يَرَى لِلْكَائِنَاتِ مَنْزِلاَ
مُتَّصِلاً بِهِ وَلاَ مُنْفَصِلاَ

53. فَالْوَاحِدُ كَمَا كَانَ وَلَمْ يَزَلْ
إِذَا الْنُعُوتُ تَنْجَلِي بِوَصْفِ الْكُلْ

54. فَهَنِيئاً لِلذَّكِرِ فَقَدْ وَصَلَ
إِذَا كَانَ مُنْدَرِجاً فِي مَحْوِ الْكُلُّ

55. يَأْتِي إِلَيْهِ الْمَدَدُ طُولَ الدَّوَامِ
مُفْصَلاً وَمُجْمَلاً بِلاَ إِنْفِصَامْ

51. Le cœur est illuminé par la lumière de son Seigneur
Dont la manifestation anéantit (*talâshâ*) l'univers.

52. [l'initié] ne voit plus alors la moindre demeure (*manzil*) pour les êtres (*al-kâ'inât*)
car il est uni (*muttaçilan*) sans séparation (*munfaçilan*) [44].

53. L'Unique (*al-wâhid*) est tel qu'Il n'a jamais cessé d'être
Alors que les attributs intrinsèques (*nu'ût*) se manifestent (*tanjalî*) [45] en totalité.

54. Puisse cela réjouir l'invocateur (*al-dhâkir*) qui a réalisé l'Identité suprême (*waçala*)
Quand il est mort (*mundarijan*) dans l'effacement (*mahw*) total.

55. L'assistance divine (*al-madad*) lui vient continuellement,
dans l'harmonie de l'analyse et de la synthèse [46].

56. وَغَايَةُ الْعِبَادِ هِيَ الْمَعْرِفَةْ
عَلَى نَعْتِ الْعِيَانِ وَالْمُكَاشَفَةْ

57. وَالْمُرْشِدُ فِي ذَلِكَ يُحَاذِيهِ
إِلَّا إِذَا تَمَكَّنَ مِنْ أَمْرِهِ

58. فَلَا يَكُتُمُ شَيْئًا عَلَى السَّائِرِ
مِنَ الْمُرَادِ أَيْضًا وَالْخَوَاطِرِ

59. وَلْيَنْتَبِهْ لِمَا لَهُ يُشِيرُ بِهِ
لَا يَكْتَفِي بِمَا سَبَقَ فِي عِلْمِهِ

60. إِلَّا بِمَا أَتَاهُ مِنْ مُرْشِدِهِ
لِأَنَّهُ أَوْلَى بِهِ مِنْ نَفْسِهِ

56. Le but ultime des serviteurs (*al-'ibâd*) est la Connaissance (*al-ma'rifa*)
selon la vision directe (*al-'iyân*) et le dévoilement (*al-mukâshafa*).

57. Le guide spirituel (*al-murshid*) est face au disciple
Excepté quand celui-ci peut se prendre en charge [47].

58. Il ne cache rien au voyageur spirituel (*al-sâ'ir*),
Ni du but de sa quête (*al-Murâd*) [48], ni des motions psychiques.

59. Le disciple est attentif à ce que le maître lui indique,
Sans se suffire de la science acquise antérieurement,

60. Excepté ce qui lui vient de la part de son maître,
Qui est plus proche de l'être intime du disciple que celui-ci ne l'est lui-même.

61. وَقَدْ يَحْصُلُ لِلْمُرِيدِ مَا سَبَقْ
بِدُونِ مَا يَتَرَيَّضُ يَتَحَقَّقْ

62. تَأْخُذُهُ الْعِنَايَةُ تَضُمُّهُ
بِحَضْرَةِ الْقُدُّسِ وَتَجْمَعُهُ

63. هَذَا الَّذِي يُسَمَّى فِيهِمْ بِالْمَجْذُوبْ
وَالسَّالِكُ الْمُحِبُّ وَهَذَا لِمَحْبُوبْ

64. وَلَا بُدَّ يَتَحَلَّى بَعْدَ الْوِصَالْ
بِكُلِّ مَا قَدْ سَبَقَ مِنَ الْخِصَالْ

65. فَكُلَّمَا صَلُحَ الْقَلْبُ صَلُحَتْ
بَقِيَّةُ الْجَوَارِحِ وَاسْتَكْمَلَتْ

61. Il arrive que le *murîd* obtienne la réalisation effective (*yatahaqqaqu*) de ce dont il vient d'être question

Indépendamment de l'accomplissement des exercices spirituels.

62. La sollicitude divine (*al-'inâya*) le saisit et l'étreint,

Son être est unifié par la présence du Très-Saint (*hadra al-quddûs*) [49].

63. Celui-ci est appelé par les gens de la Voie le *majdhûb*,

Tandis que le *sâlik* est l'amant (*al-muhibb*) [50] ; quant à cet aimé [51]

64. Il doit être paré (*yatahallâ*) [52] après la réalisation de l'Identité suprême (*al-wiçâl*)

De toutes les qualités (*al-khiçâl*) antérieures.

65. Pour autant que le cœur soit droit (*çaluhat*),

Ce qui reste (*baqiyya*) de la forme corporelle (*al-jawârih*) est rectifié et parfait (*istakmalat*).

66. الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ فِي الطَّرِيقَةْ
الأَخْذُ بِالشَّرِيعَةِ وَالْحَقِيقَةْ

67. وَكُلُّ مَنْ تَحَقَّقَ فِي زَعْمِهِ
وَلَمْ يَعْمَلْ بِالشَّرِيعَةِ فَالْغِهِ

68. إِلَّا إِذَا كَانَ فِي حَالِهِ مَغْلُوبْ
أَحْسِنْ بِهِ الظَّنَّ فَإِنَّهُ يَتُوبْ

69. إِذَا الْحَقَائِقُ قَدْ يَأْتِي دَفْعَةً
عَلَى الْعُقُولِ تَمْحُوهَا وَتَارَةً

70. تَأْتِيهَا مُفَصَّلَةً عَلَى التَّرْتِيبْ
بِقَدْرِ الطَّاقَةِ وَلِكُلٍّ نَصِيبْ

66. Du point de vue initiatique, la Voie droite (*al-çirât al-mustaqim*)
Est la saisie (*akhdh*) de la Loi sacrée (*al-sharî'a*) et de la Réalité essentielle (*al-haqîqa*).

67. Et celui qui prétend réaliser la connaissance métaphysique (*tahaqqaqa*)
Sans respecter les prescriptions de la Loi sacrée, exclus-le !

68. Sauf s'il est dominé par son état spirituel (*hâl*) [53] ;
Il convient (dans ce cas) d'avoir une bonne opinion à son égard afin qu'il vienne à résipiscence (*yatûbu*) [54].

69. Tantôt les réalités spirituelles (*al-haqâ'iq*) parviennent d'un seul coup
Aux intellects (*al-'uqûl*) en provoquant leur effacement [55],

70. Tantôt, de façon détaillée (*mufaççalatan*) et ordonnée,
Selon l'aptitude et la part revenant à chacun.

71. ثُمَّ التَّفْصِيلُ بَعْدَ ذَاكَ يَأْتِيهِمْ
عَلَى قَدْرِ الْمَعْرِفَةِ وَوُسْعِهِمْ

72. وَالْفَهْمُ فِيهِ وَاحِدٌ وَاخْتَلَفَتْ
فِي ذَلِكَ الْعِبَارَةُ وَاتَّسَعَتْ

73. ثُمَّ الْحُضُورُ مَجْلَاةٌ لِكُلِّ خَيْرْ
وَيُحْسِنُ التَّأَدُّبُ حَالَ التَّعْبِيرْ

74. فَالشَّخْصُ مَقْرُونٌ مَعَ لِسَانِهِ
عِنْدَ الْخَلْقِ أَمَّا الْحَقُّ بِقَلْبِهِ

75. كَيْفَمَا كَانَ فِي الْجِهَتَيْنِ يَكُونْ
عِزُّ الْمَرَاتِبِ عِنْدَمَا التَّمَكُّنْ

71. Ensuite, la discrimination (*tafçîl*)
Vient [à l'intellect] à la mesure de sa capacité (*wus'*) et de la connaissance (*ma'rifa*) effective qu'il possède.

72. La compréhension (*al-fahm*) est ici unique [56],
tandis que diffère l'amplitude des modalités d'expression (*'ibâra*).

73. La présence divine immuable (*al-hudûr*) est le lieu de manifestation (*majlâ*) de tout bien,
Et les manières du comportement (*ta'addub*) s'améliorent selon l'expression (*al-ta'bîr*).

74. La personne humaine est unie par sa langue
à la manifestation (*al-khalq*) et au Vrai principiel (*al-Haqq*) par son cœur.

75. Quoi qu'il en soit, des deux côtés
Se trouve le plus noble des degrés (*'izz al-marâtib*) fermement établi.

76. وَأَدَبُ الْمُرِيدِ مَعَ نَفْسِهِ
يُعْجِبُكَ تَالِلَّهِ الْإِقْتِدَا بِهِ

77. تَجِدُهُ مُطَهَّرًا أَيْضًا نَظِيفْ
وَعَارِفًا حُكْمَ الْعِبَادَةِ عَفِيفْ

78. مُرَاقِبًا لِلَّهِ فِي كُلِّ الْأَحْوَالْ
حَرِيصًا عَلَى الطَّاعَةِ وَالْإِمْتِثَالْ

79. أَدَبُهُ يَا صَاحِ مَعَ إِخْوَانِهْ
إِذْ دَائِمًا يُؤْثِرُهُمْ عَلَى نَفْسِهْ

80. يَنْهَضُ لِأَمْرِهِمْ كَأَنَّهُ مَمْلُوكْ
يُقَبِّلُ أَيْدِيهِمْ يَنْفِي السُّلُوكْ

76. La convenance (*al-adab*) [57] du *murîd* envers son âme (*nafs*),
Par Allâh ! Il te plaira de t'y conformer.

77. Tu le trouveras sain et purifié
Instruit du statut de la servitude rituelle (*'ibâda*) [58] et vertueux (*'afîf*).

78. Vigilant (*murâqiban*) pour Allâh en tout état [59],
Aspirant à l'obéissance [60] et à la conformité (*imtithâl*) [à la règle traditionnelle (*sunna*)].

79. L'*adab* du *murîd*, cher ami, est dans ses rapports avec ses frères dans la Voie (*ikhwân*),
Auxquels il donne toujours la préférence sur lui-même.

80. Il se charge de leurs affaires (*amr*) comme un esclave,
Il baise leurs mains sans affectation,

81. يُدَارِيهِمْ وَيَقُولُ بِقَوْلِهِمْ
يُرْضِيهِمْ وَيَتَذَلَّلُ لَدَيْهِمْ

82. لَيْسَ لَهُ حَقٌّ مِنْ بَيْنِ حَقِّهِمْ
وَالأَمْرُ مِنْ حَيْثُ هُوَ بِيَدِهِمْ

83. إِنْ أَطْرَدُوهُ يَأْتِيهِمْ مُعْتَذِراً
إِنْ كَانَ مَظْلُوماً فَلَنْ يَنْتَصِرَا

84. وَلاَ يَكُنْ مُتْبِعاً عَوْرَاتِهِمْ
لاَ يَنْظُرْ مَا سَبَقَ مِنْ فَعْلِهِمْ

85. يُحْسِنُ الظَّنَّ فِي الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ
وَالْكُلُّ عِنْدَهُ وَلِيٌّ وَذَاكِرْ

81. Courtois et s'exprimant à leur façon,
Il cherche leur agrément dans l'humilité.

82. Il ne revendique pour lui-même aucun de leurs droits,
Ce sont eux qui commandent.

83. S'ils le chassent, il vient en s'excusant ;
Subissant une injustice, il ne réclame pas son droit.

84. Il ne les suit pas dans leurs déficiences
Et ne prête pas attention aux motifs de leurs actions ;

85. Il persévère dans la bonne opinion (*husn al-ẓann*) à l'égard du faible comme du fort,
Car il considère les uns comme les autres dans la réalité de l'être réalisé (*walî*) et de l'invocateur (*dhâkir*) [61].

86. يَسْأَلُهُمْ مِنْ صَالِحٍ فِي الدَّعَوَاتْ
يَتَّجِهُ بِجَاهِهِمْ فِي الْمُهِمَّاتْ

87. يُحِبُّهُمْ فِي اللَّهِ حُبًّا زَائِدًا
وَيَكُونُ فِي نَفْعِهِمْ مُجْتَهِدًا

88. يَحْمِيهِمْ فِي حُضُورِهِمْ كَذَا فِي الْغَيْبِ
يَنْصُرُهُمْ لَا يَقْبَلُ فِيهِمْ مِنْ عَيْبْ

89. يُؤَوِّلُ مَا سَمِعَ مِنْ نَقْصِهِمْ
لَا يَتَخَلَّفُ دَوْمًا عَنْ جَمْعِهِمْ

90. وَأَنْ يَكُونَ شَرِيفَ الْقَدْرِ فِي نَفْسِهِ
لَعَلَّ ذِي الْجَمَاعَةِ تَنْتَفِعْ بِهِ

86. Il demande le bien pour eux dans ses invocations (*da'awât*).
Il vise les exigences de leur dignité (*jâh*),

87. Les aimant en Allâh d'un amour (*hubb*) croissant
Et s'efforce d'assurer leur profit spirituel.

88. Il les protège, qu'ils soient présents ou absents,
Et leur donne l'avantage en refusant de reconnaître leurs défauts

89. Qu'il interprète favorablement quand il en entend parler.
Il ne s'éloigne jamais de leur assemblée

90. Qui bénéficiera de sa compagnie
S'il est de noble constitution (*sharîf al-qadr*).

91. يَـــــدُ اللهِ مَـــــعَ الْجَمَاعَـــــةِ يُقَـــــالْ
وَالْجَمْـــــعُ رَحْمَـــــةٌ وَالْفُرْقَـــــةُ ضَـــــلاَلْ

92. وَأَدَبُ الْمُرِيـــــدِ مَـــــعَ شَـــــيْخِهِ
مُنْحَـــــتِمٌ لِكَـــــيْ يَنْـــــتَفِحَ بِـــــهِ

93. وَالإِقْتِـــــدَاءُ يُصِـــــحُّ بِشُـــــرُوطِهْ
أَذْكُـــــرُ مِنْهَـــــا لِلْمُرِيـــــدِ كَـــــيْ يُنْتَبَـــــهْ

94. وَالصِّـــــدْقُ وَالْمَحَبَّـــــةُ مَـــــعَ التَّعْظِـــــيمْ
النِّيَّـــــةُ وَالإِمْتِثَـــــالُ وَالتَّسْـــــلِيمْ

95. يَصْـــــدُقُهُ فِـــــي فِعْلِـــــهِ وَفِـــــي الْمَقَـــــالْ
يُحِبُّـــــهُ مَحَبَّـــــةً بِـــــلاَ مِثَـــــالْ

91. On dit que la main d'*Allâh* est sur l'assemblée (*jamâ'a*)
Et l'union (*jam'*) est lumière spirituelle (*rahma*) [62] tandis que la séparation (*furqa*) est égarement.

92. L'*adab* du *murîd* est enfin avec son *sheikh*,
C'est obligatoire (*munhatim*) pour son profit spirituel.

93. La guidance (*al-iqtidâ'*) est effective à certaines conditions (*shurût*)
Que je vais mentionner à l'attention du *murîd* afin qu'il les connaisse (*yantabihu*) [et les mette en œuvre] :

94. La sincérité (*çidq*), l'amour (*mahabba*), la vénération (*ta'zîm*),
L'intention droite (*niyya*), la conformité (*imtithâl*) et la soumission (*taslîm*).

95. Il est sincère [envers le maître] en acte et en parole
Et l'aime d'un amour incomparable.

96. بِهَـــا الْمُرِيـــدُ دَائِمـــاً مُتَّصِـــلُ
كُـــلُّ خَلِيـــلٍ مَـــعَ مَـــنْ يُخَالِـــلُ

97. أَعْتَبِـــرُهُ فِـــي الْغَيْبَـــةِ مَـــعَ الْحُضُـــورْ
يُعَظِّمُـــهُ تَعْظِيمـــاً بِقَـــدْرِ الشُّـــعُورْ

98. وَإِنْ رَأَى فِـــي سَـــيْرِهِ مَـــا يَكْـــرَهُ
فَمُقْتَضَـــى عَـــدَمُ الْقَصَـــصْ وَصْـــفَهُ

99. وَنِيَّـــةٌ فِيـــهِ إِنَّـــهُ وَاصِـــلٌ
لِلْحَضْـــرَةِ الإِلَهِيَّـــةِ مُوصِـــلٌ

100. وَلْيَمْتَثِـــلْ لأَمْـــرِهِ فِيمَـــا أَرَادَ
وَلاَ يَـــرَى لِغَيْـــرِهِ عَلَيْـــهِ يَـــدْ

96. Le disciple est toujours lié par ces conditions :

L'ami intime (*al-khalîl*) [63] n'existe que pour celui qui le considère vraiment comme tel [64].

97. Contemple-le dans l'absence et la présence,
Vénère-le selon ta conscience (*shu'ûr*).

98. Si le disciple voit, dans la conduite du maître, quelque chose qu'il déteste,
Il doit nécessairement reconnaître son intégrité (*'adam al-qaçaç*)

99. Car l'intention du disciple est que Le maître est effectivement parvenu (*wâçil*) [à La connaissance spirituelle]
Par l'union (*muçil*) [65] à la Présence divine (*al-hadra al-ilâhiyya*) [66].

100. Qu'il se conforme, dans son travail intérieur, à la volonté du maître
En dehors duquel il ne reconnaît aucune autorité.

101. إِلَّا لِشَيْخِهِ عَلَيْهِ فَلْزِمْ
لِأَنَّ الْإِسْتِمْدَادَ مِنْهُ مُنْسَجِمْ

102. يُسَلِّمُ لَهُ فِي الْقَوْلِ وَالْفِعَالْ
وَالْمَشِيئَةَ يَرَى لَهُ فِيهِ احْتِمَالْ

103. لَا يَسْأَلُ عَنْ حُجَّةٍ وَلَا دَلِيلْ
يَلْتَمِسُ لِقَوْلِهِ حُسْنَ التَّأْوِيلْ

104. وَإِنْ سُئِلَ فَعَمَّا قَدْ يَعْنِيهِ
إِنْ لَمْ يُجِبْهُ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ

105. وَإِنْ مَعَهُ تَكَلَّمَ فَيَخْفِضْ
وَإِنْ جَلَسَ أَوْلَى لَهُ بِالْأَرْضْ

101. C'est indispensable
Car le soutien du maître est en harmonie (*mustajim*) [avec l'être du disciple]

102. Qui se soumet à lui en acte et en parole,
Car sa volonté individuelle voit dans cette soumission (*taslîm*) un support (*ihtimâl*) de réalisation.

103. Il ne demande ni preuve ni argument,
Requérant de la parole du maître la juste compréhension [qui le ramène à l'essentiel] (*ta'wîl*).

104. Si le maître est interrogé, il n'a pas de compte à rendre
Dans le cas où il signifie sa réponse par le silence.

105. Si le disciple lui parle quand il est en sa compagnie, c'est à voix basse.
S'il s'assoit, il convient que ce soit à terre

106. إِنْ طُهِّرَتْ وَإِلَّا فِي أَدْنَى مَنْزِلْ
إِلَّا إِذَا قَرَّبَهُ فَيَمْتَثِلْ

107. وَلَا يَنَامُ عِنْدَهُ مُخْتَاراً
لَا يَسْهُو عَنْ تِذْكَارِهِ اعْتِبَاراً

108. إِنْ عِنْدَهُ قَدْ دَخَلَ بِأَمْرِهِ
كَذَاكَ الْإِسْتِشَارُ فِي مَجْلِسِهِ

109. يَكُونُ آلَةً لَهُ مُحَصِّلَا
بِيَدِهِ مُطَاوِعاً مُمْتَثِلَا

110. وَأَذْكُرْ مِنْ صِفَاتِ الْمُقْتَدِي بِهِ
لِلطَّالِبِ لَعَلَّهُ يَحُضُّ بِهِ

106. Si le sol est purifié ; sinon, à la place la plus appropriée.

Afin que peut-être son aspiration spirituelle soit fortifiée.

107. Le disciple ne dort pas près du maître de sa propre initiative.

Il n'oublie pas de se rappeler (*tidhkâr*) de lui avec déférence.

108. S'il est chez le maître, il entre avec sa permission,

De même quand l'assemblée se disperse.

109. Le disciple est un instrument (*âla*) entre les mains du maître

Duquel il reçoit l'enseignement, consentant et obéissant.

110. Il faut mentionner les qualités de celui que l'on prend pour guide à l'attention de l'aspirant (*tâlib*),

Peut-être celui-ci recevra-t-il une impulsion de la part du maître.

111. أَقُولُ هُوَ رَجُلٌ قَدْ عَرَفَ
لُبَّ التَّوحِيدِ بِالْبِرِّ مُتَّصِفاً

112. وَلَا يَكُونُ مُرْشِداً إِلَّا إِذَا
قَدْ كَانَ عَارِفاً مُشَاهِداً كَذَا

113. مَعَ عِلَاجٍ فِي النُّفُوسِ مُتَهِرْ
وَلِلْأَمْرَاضِ فِي الْقُلُوبِ مُقْتَدِرْ

114. وَفِي الشَّرِيعَةِ لِمَا يُهِمُّهُ
مِنَ الْأَحْكَامِ لَازِمٌ يَعْرِفُهُ

115. وَيَعْمَلُ بِذَلِكَ قَدْرَ الْإِمْكَانْ
وَإِلَّا فَهُوَ مَضَرَّةٌ عَلَى الْإِنْسَانْ

111. Je dis que c'est l'homme spirituel (*rajûl*)
qui connaît
Le noyau (*lubb*) de la doctrine de l'Identité suprême (*tawhîd*) [67] et qui est vertueux et pieux [68].

112. Seule la connaissance contemplative (*'ârifan mushâhidan*) [69] lui confère la qualité de guide spirituel,

113. Qui est aussi expert dans la thérapeutique des âmes (*nufûs*)
et maîtrise les maladies des cœurs.

114. Et il connaît nécessairement des statuts de la sharî'a
Ce qui importe pour lui [dans l'exercice de sa fonction].

115. Il œuvre en cela à la mesure de ce qui [lui] est possible,
Sinon il serait nuisible à l'être humain.

116. وَلْيُسْرِعِ الْمُرِيدُ بِالتَّنَقُّلِ
إِنْ كَانَ فِيهِ شَرْطٌ غَيْرُ حَامِلِ

117. شَرْطُ الْكَمَالِ لِلْأُسْتَاذِ فَاعْرِفْهُ
رُسُوخُهُ يُعْتَبَرُ فِي الْمَعْرِفَةِ

118. وَوَرِعاً وَزَاهِداً وَنَاصِحاً
وَمُشْفِقاً وَرَافِقاً وَصَالِحاً

119. مُؤْثِرٌ لِلَّهِ عَلَى نَفْسِهِ
وَالْفُقَرَا وَمَنْ تَعَلَّقَ بِهِ

120. يُعَامِلُ الضَّعِيفَ قَدْرَ وُسْعِهِ
مُتَوَاضِعاً يَحْسُنُ الْإِقْتِدَا بِهِ

116. Que le *murîd* s'empresse de se retirer
Dans le cas où (le maître) ne possèderait pas l'une des conditions requises.

117. Connais donc la condition de la perfection (*kamâl*) du maître (*ustâdh*).
Il est révéré pour être fermement établi dans la connaissance (*ma'rifa*),

118. Scrupuleux (*wari'*), dans l'ascèse (*zâhid*), donnant le bon conseil (*nâçih*) [70],
Courtois, juste et droit (*çâlih*), enclin à la sollicitude (*mushfiq*),

119. Il préfère Allâh contre son âme, les pauvres en Allâh (*al-fuqarâ'*) [71]
Et ceux qui sont attachés à lui.

120. Il œuvre à l'égard du faible selon sa capacité,
En le traitant humblement ; il est bon de suivre son exemple.

121. سِيمَتُهُ تُفِيدُكَ إِذَا تَرَهُ
يُذَكِّرُكَ الإِلَهَ وَالغَيْرَ تَنْسَاهُ

122. مَنْطِقُهُ يَزِيدُ فِي عُلُومِكَ
عَمَلُهُ فِي الآخِرَةِ يُرَغِّبُكَ

123. وَهَذِهِ صِفَاتُهُمْ عَلَى التَّقْرِيبْ
وَلَهُمْ فِي البَوَاطِنِ أَمْرٌ غَرِيبْ

124. أَدَبُهُ مَعَ المُرِيدِ لَطِيفْ
فَيُحْسِنُ المُعَاشَرَةَ وَالتَّأْلِيفْ

125. مُتَرَحِّمٌ مَعَ الكَبِيرِ وَالصَّغِيرْ
مُعْتَبِرٌ إِلَى الغَنِيِّ وَالفَقِيرْ

121. Sa marque caractéristique (*sîma*) t'est profitable quand tu l'as vu,
Il te rappelle la divinité (*al-ilah*) et tu oublies tout le reste.

122. Son langage accroît tes sciences,
Le travail qu'il accomplit te fait désirer l'autre monde (*al-âkhira*) [72].

123. Telles sont, approximativement, les qualités des maîtres spirituels.
Les profondeurs intérieures (*al-bawâtin*) de leur être recèlent un mystère (*amr gharîb*).

124. L'*adab* du maître envers le disciple est subtil.
Il excelle dans les relations sociales et domestiques,

125. Clément pour les grands comme pour les petits,
S'occupant du riche comme du pauvre.

126. يَعْطِي لِكُلِّ ذِي حَقٍ مَا يَسْتَحِقْ
مِنَ النَّصَائِحِ بِتَشْدِيدٍ وَرِفْقْ

127. يُرَاعِي فِي تَصْفِيَةِ قُلُوبِهِمْ
بِالذِّكْرِ وَالرِّيَاضَةِ يَأْمُرُهُمْ

128. يُحَافِظُ فِي سَيْرِهِمْ مَا أَمْكَنَهُ
حَتَّى يَصِلَ مُرِيدُهُ إِلَى مَوْلَاهْ

129. وَصَلِّ اللَّهُمَّ بَارِكْ وَعَظِّمَا
عَلَى النَّبِيِّ وَآلِهِ وَسَلِّمَا

130. قَدِ انْتَهَى مَا جَمَعْنَاهُ بِالْعَجَلْ
فِي أَلْفِ بَيْتٍ خَشْيَةً مِنَ الْأَجَلْ

126. Il donne à tout ce qui possède un droit
(*dhî haqq*) [73] les conseils qui lui reviennent,
avec sévérité comme avec douceur.

127. Il contrôle la purification des cœurs
en leur commandant le *dhikr* et la discipline spirituelle (*al-riyâḍa*).

128. Il les préserve dans leur parcours spirituel
autant qu'il le peut
jusqu'à ce que son disciple arrive à son Seigneur et maître (*mawlâhu*).

129. Répands, O notre Seigneur, tes grâces purifiantes et pacifiantes
sur le Prophète et sa famille.

130. Ainsi finit ce que nous avons rapidement compilé
en mille vers, craignant que le terme (*al-ajal*) ne survienne.

131. أَنْ يَنْقَضِي وَالْحَالَةُ قُبْلَ التَّمَامْ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ فِي الْبَدْءِ وَالْخِتَامْ

132. فَاخْتِمْ لَنَا اللَّهُمَّ بِالسَّعَادَةْ

وَعَلِّمْنَا بِالْحُسْنَى وَالزِّيَادَةِ

131. C'est l'état passager (*al-hâla*) qui précède l'accomplissement (*al-tamâm*).
Louange à Allâh au début et à la fin.

132. Scelle, O notre Seigneur, notre destin par la félicité (*al-sa'âda*)
Et instruis-nous par l'heureuse [issue] et l'accroissement [de science] !

NOTES

[7] *Nisba* : en général : « rapport, relation » ; ici, plus spécialement avec le sens de « parenté ».

[8] La définition générale du *taçawwuf* est donnée ainsi par R Guénon : « ...*le terme* taçawwuf *désigne généralement toute doctrine d'ordre ésotérique ou initiatique, à quelque forme traditionnelle qu'elle se rattache... Le soufisme même est arabe avant tout, et sa forme d'expression, dans tout ce qu'elle a d'essentiel, est étroitement liée à la constitution de la langue arabe... ; il est arabe comme le Qorân lui-même, dans lequel il a ses principes directs... ; mais encore faut-il, pour les y trouver, que le Qorân soit compris et interprété suivant les* haqâ'iq... *le mot Sufi a le même nombre que* Al-hikmah al-ilahiyah, *c'est-à-dire "la Sagesse divine". Le Sufi véritable est donc celui qui possède cette Sagesse, ou, en d'autres termes, il est* al-ârif bi'Llah, *c'est-à-dire "celui qui connaît par Dieu", car Il ne peut être connu que par Lui-même...* » (*Le soufisme, Le voile d'Isis,* 1934). Ibn Arabî (*futûhât,* chap. 164) en précise la signification technique relativement au verbe coranique et à la réalité muhammadienne : « *Le taçawwuf, c'est le "caractère excellent* (khalq ou khuluq)*"... Celui qui te fait croître en caractère excellent te fait croître en* taçawwuf. *On interrogea 'A'isha, la* "mère des croyants"*, sur le "caractère* (khuluq)*" de l'envoyé d'Allâh ; elle répondit : "Son caractère, c'est le Coran". Allâh a fait sa louange à cause du*

don qu'Il lui en a fait : "Tu es certes doué d'un caractère sublime (khuluq 'azîm)*"*... [Le *taçawwuf] est entièrement sagesse (hikma) car il est « caractères »* (akhlâq)*, lesquels nécessitent une connaissance complète* (ma'rifa tâmma)*, un intellect prépondérant* ('aql râjih)*, conscience* (litt. : *une présence,* hudhûr) *et puissance dans la fermeté à l'égard de son âme individuelle* (nafs)... *La sagesse est contraire à l'ignorance* (jahl) *et à l'injustice* (ẓulm)*, et le* taçawwuf *est la qualification* (takhalluq) *par les caractères d'Allâh* ». Ces « caractères » sont définis au même endroit comme « *les noms excellents d'Allâh (asmâ' Allâh al-husnâ)* » dans leur rapport avec les êtres manifestés (*khalq*) [à noter que les mots *khalq* et *khulq, khuluq* sont de la même racine *KhaLaQa* : « *donner forme et mesure originale à qqch...* » ; d'où : « *caractère, créature* », et sont identiques dans l'écriture ; ils ne se distinguent que par la vocalisation]. Ces « caractères » divins sont des réalités intelligibles et la manifestation universelle apparaît ainsi comme celle de ces noms divins dont Muhammad, qui d'après le *hadîth* a « *reçu les sommes des paroles* (jawâmi' al-kalim)... » et a été « ...*envoyé pour parfaire les nobles caractères* (makârim al-akhlâq) », est le principe et la synthèse. Ce *barzakh* muhammadien, en tant qu' « *intellect premier* (al-'aql al-awwal) » ou « *réalité muhammadienne* (haqîqa muhammadiyya) » (qui sont autant de désignations de l'intellect universel), est « *la vérité principielle dont toute chose est faite* (al-haqq al-makhlûq bihi) », ce qui renvoie à la notion de *takhalluq* définie par Ibn Arabî. Cette « *caractérisation par les noms divins* », opérée par la « *réalité muhammadienne* » dans la « station (*maqâm*) » du *taçawwuf* comme dans la voie correspondante, est décrite aussi comme « *revêtement de la parure* (tahallî) *des qualités de la "servitude totale"* ('ubûda) ». Celle-ci est

« *la station du juste milieu* (sawâ') *qui est l'aspect intérieur* (butûn) *du Principe* (al-haqq) *dans la manifestation* (*al*-khalq)... *et l'aspect intérieur de la manifestation dans le Principe*... [cette station] *ne concerne que celui qui a la connaissance d'être un support de manifestation du Principe* (mazhar al-haqq)... » (*cf. infra* note 46 et la quest. 153 du chap. 73 des *futûhât*). Ibn Arabî (*ibidem*) définit encore ainsi le *taçawwuf*: « *C'est se tenir aux convenances définies par la tradition coranique* (al-adâb al-shar'iyya ; *cf. supra, Introduction,* note 2) *aussi bien extérieurement qu'intérieurement, car ce sont les "nobles caractères" ; c'est encore que tu procèdes avec chaque chose selon ce qui convient à la louange qu'elle opère à partir de toi*... ». Le *taçawwuf*, ainsi compris en tant qu' « *appropriation des caractères divins* (takhalluq) » et « *revêtement de la parure de la servitude totale* (tahallî) », intègre les deux aspects, ascendant et descendant, de la réalisation.

[9] Terme coranique désignant le Coran en tant que descente du Verbe divin dans la forme muhammadienne.

[10] Ce dépôt d'origine non humaine n'est autre que la connaissance métaphysique totale conservée par la Tradition. Il est question de la *baqiyya* dans le Coran, notamment en rapport avec le *Tâbût* adamique, identifié avec l'Arche d'alliance de la tradition abrahamique qui en reçut l'héritage, présenté comme un coffre contenant la Présence divine (*sakîna*, qui est avec *Metatron* dans le même rapport que *shakti* avec *shiva* dans la tradition tantrique) et un Reste (*baqiyya*) « *de ce qu'avaient laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron* » (Cor., II, 248). Sur cet aspect de la *baqiyya* et la question du *Tâbut* adamique, voir M. Vâlsan, *Et. Trad.*, 1962 (repris dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, recueil posthume, 1984).

baqiyya signifie littéralement « ce qui reste », « ce qui subsiste », « un reste » ; le mot *baqâ'*, de la même racine, désigne le Principe inconditionné qui « subsiste » éternellement après l' « évanouissement » (*fanâ'*) définitif de la manifestation universelle envisagée illusoirement comme étant séparée; la réintégration de la manifestation dans son principe correspond alors à « l'extinction de l'extinction » (*fanâ' al-fanâ'*), c'est à dire l'Identité suprême qu'indique la notion de *baqâ'* (cf. R. Guénon, *Le symbolisme de la croix*, p. 49). D'autre part, la doctrine tantrique distingue l'illusion cosmique (*mâyâmaya*) et l'aspect dynamique de la manifestation principielle (*mâyâshakti*) correspondant au *tajallî* (« théophanie ») dans la doctrine muhammadienne.

[11] L'Elu, *al-Mustaphâ*, est un des noms du Prophète Muhammad. Du point de vue initiatique, celui-ci est, en tant que *haqîqa muhammadiyya* (la « *réalité muhammadienne* ») le principe et le moyen (*waçîla*) de la voie de réalisation qui n'existe que relativement à lui, en tant qu'il symbolise la présence divine dans le cœur au centre de l'être. Par cette position centrale et intermédiaire à la fois, la *réalité muhammadienne*, qui n'est autre que l'intellect [*al-'aql al-awwal* (« *l'intellect premier* ») ou *buddhi*] unit, comme des perles sur un fil (c'est, dans la tradition hindoue, *buddhi* en tant que *sûtrâtmâ*), les états multiples de l'Etre. Dans ce sens, on l'appelle aussi *barzakh*, c'est-à-dire l'« isthme » qui « *unit les deux mers* (*majma' al-bahrayn*) » du non-manifesté (*Allâh* ou *al-haqq*) et du manifesté (*al-wujûd* ou *al-khalq*) [voir Coran LV, 19-20].

[12] Sur la signification de *shar'*, voir ci-dessus note 2.

[13] *Al-Haqq* désigne ici le Principe en tant que Vérité absolue comprenant l'infinité de la Possibilité universelle telle que l'envisage R. Guénon.

[14] Les « gens du banc » (*ahl al-suffa*) est l'appellation traditionnelle d'un groupe de musulmans qui, à l'époque du Prophète, se tenaient dans la mosquée de Médine, vivant d'aumônes. *« L'exemple de leur dénuement extérieur, qu'accompagnait souvent une grande connaissance en matière religieuse et une réelle sainteté, est évoqué dans la plupart des manuels du soufisme »* (J.L. Michon, *Le soufi marocain Ibn 'Ajiba et son mi'raj*, p. 180).

[15] Allusion à l'homonymie entre les mots arabes *çuffa* (banc) et *çafâ* (être pur). Le terme *taçawwuf*, dont la dérivation est incertaine se compose des mêmes lettres *çâd*, *fâ'*, et *wâw* qu'on trouve dans ces deux mots.

[16] La *tawbâ* est le retour (*rujû'*) vers *Allâh*. D'un point de vue initiatique, c'est une purification et une concentration des puissances de l'être.

[17] *Al-Murâd*, litt ., « ce qui est voulu », c'est-à-dire *Allâh*. Inversement, l'aspirant à la quête spirituelle est appelé *al-murîd* (celui qui est animé par la volonté spirituelle). [voir aussi *infra* note 25]

[18] *Al-'iyân*, vision directe, intuitive, ou encore « vision par soi », est obtenue par l'œil (*'ayn*) du cœur. On peut aussi lire ici *'ayyân* racine 'AYY) : « incapable, impuissant ». Il faudrait alors comprendre : « chercher Allâh par la certitude en s'attribuant l'impuissance totale » qui est la condition du serviteur muhammadien (*'abd*).

[19] Le retrait du *faqîr* des liens de la mondanité : l'abandon du mal dans le sens d' « arracher » ou « déraciner » (signification de la racine *QL'A* d'où est tiré le mot *iqla'*) dans l'être les

« mauvaises » tendances produites par l'ignorance. Le mot *qal'a* (tiré de la même racine) signifie « forteresse » ou « citadelle » : d'un point de vue initiatique, on peut y reconnaître le centre de l'être, le cœur, la « *ville de Brahma* (brahmapura) », où doit se retirer, par la concentration, le *faqîr*. Du point de vue de la tradition islamique, le mal est ce qui n'est pas conforme à l'ordre divin, tel que l'exprime les prescriptions de la Loi sacrée (*shar'*), c'est à dire la conformité à l'Ordre universel (*dharma)* ; la « mauvaise action » étant *adharma,* ou encore, ce qui est « dévié » par rapport à l'axialité de la « voie droite » (*çirât al-mustaqim*).

[20] La *sunna* est formellement la tradition dans le sens de la *smriti* hindoue (à l'exception du *hadîth qudsî,* qui possède comme le Coran, le caractère de *shruti*)

[21] Afin de connaître l'action droite, l'acte rituel, dans tous les domaines de l'existence individuelle, en application du *shar'* et de la *sunna*. Le *tafaqquh,* ainsi défini, correspond en quelque sorte à *purvamimâmsa* qui est dans la tradition brahmanique la science de l'accomplissement des rites, et qui est complété par le *védanta* ou *uttaramimâmsa,* dans l'ordre de la connaissance pure, dans le même rapport que le *karmayoga* (la voie des oeuvres) avec le *jnânayoga* (voie de la connaissance), le premier réalisant la purification de l'être qui lui ouvre l'accès au second. (voir R. Guénon, *Introduction générale...*, p. 241). Le *fiqh* est essentiellement un effort de compréhension ; ce n'est que par dérivation qu'il en est venu à désigner en Islam l'étude formelle de la loi et de la jurisprudence religieuses. Sheikh 'Alawî dit à ce sujet dans son commentaire des sentences (*hikam*) d'Abû Madyan (chap. 5) : « *Celui qui se contente d'accomplir simplement les rites sans la connaissance des principes*

qui les régissent (ahkâm) *s'écarte* [de la rectitude] *en ne produisant que des actes, car il ne sait pas ce qu'il fait. Soit il a une vision imparfaite de la perfection sans s'en rendre compte, et la discipline rituelle sans compréhension* (fiqh) *est stérile ; soit* [cette discipline rituelle] *lui porte préjudice, et combien l'ignorance est un préjudice ! L'être responsable* (al-mukallaf) *n'est pas excusé pour son ignorance. La recherche de la science est une obligation pour tout musulman, homme ou femme, particulièrement la connaissance des règles* (ahkâm) *qui s'imposent à lui, au point qu'on dit qu'il n'est permis à personne de s'engager dans une affaire sans connaître le statut divin* (hukm-Allâh) *qui la régit* ».

[22] On se souvient de la célèbre formule du maître Abu Su'ûd, le compagnon d'Abd al-Qâdir al-Jïlanî : « *le taçawwuf, c'est les cinq çalâ* [rite d'union, appelé communément "prière"] *quotidiennes et l'attente de la mort* ».

[23] « Ce qui passe », c'est le courant des formes, le monde en devenir, par opposition à l'immutabilité du Principe.

[24] La station de la Sincérité correspond ici, notamment, à la réalisation parfaite de la *tawba* dont il a été question plus haut.

[25] Si le *murîd* est l'aspirant, en réalité, c'est Allâh qui est l'unique *Murîd*. Le nom divin *al-Murîd* n'appartient pas à la liste traditionnelle des noms divins. Mais les noms divins sont innombrables ; *al-Irâda* (mot de la même racine que *murîd*), la « Volonté existenciatrice », est un des attributs de l'Essence divine. Ibn Arabî donne à ce sujet l'indication suivante (*fut.*, chap.229) : « *Allâh se connaît Lui-même sans être qualifié par la Puissance* (Qudra) *à l'égard de Lui-même ni par la volonté* (irâda) *envers Son Etre* (wujûdihi) *parce que, dans sa réalité profonde, la Volonté créatrice* (al-Irâda) *se rapporte seulement au*

non-existant (ʿadam), *alors qu'Allâh est l'existant véritable* (mawjûd) ».

[26] Allusion à l'invocation coranique (Cor. XX, 114) indiquée au Prophète Muhammad : « *Dis : "mon Seigneur, fais-moi croître en science (ʿilm)"* ». Ibn Arabî précise : « *L'obtention de cette science est l'essence même de la béatitude* » (*Fut.*, chap.533, trad. C.-A. Gilis). Et Sheikh ʿAlawî dit notamment [dans son commentaire des sentences (*hikam*) d'Abû Madyan, chap. V] de la science :

> « *La Science est la lumière d'Allâh qu'il projette dans le cœur (qalb)*
> *Le cœur est la maison d'Allâh et la science sa lumière éclatante (diyâ)*
> *La crainte t'informe de celui qui l'habite*
> *Et le dhikr prolongé réalise son inhabitation*
> *La science est une belle qualité pour son possesseur*
> *Pour celui qui est doué de science, telle est sa signification* »

[27] Le *dhikr*, notion cardinale en Islam, est mention, rappel, invocation de la Réalité divine, particulièrement, dans la technique initiatique, par des formules incantatoires régulièrement transmises (qui sont l'équivalent islamique des *mantras* de la tradition hindoue). Il s'oppose à l'oubli qui est l'ignorance, et constitue l'actualisation de la « Parole perdue ». Sheikh ʿAlawî dit notamment au sujet du *dhikr* : « *Sache que le* dhikr *est la plus immense des portes et le chemin le plus proche pour entrer* [dans la présence] *d'Allâh ; quand Allâh gratifie ainsi son serviteur en lui ouvrant cette porte, Il lui permet d'entrer dans Sa présence, et on dit que "l'autorité du* dhikr *est étendue"...Si tu voies un connaissant occupé par le* dikhr, *sache qu'il est négligent. Cela*

même qui est un bien pour les pieux (abrâr) *est un mal pour les rapprochés* (muqarrabûn)*...Le* dhikr *opère avec la distraction* (ghafla) *non avec la présence* (hudûr)*, avec l'oubli et non avec la conscience.* [*Allâh*] *dit* (Cor. XVIII, 24) *: "Invoque ton seigneur si tu oublies". S'il n'a pas oublié, il ne fait pas le* dhikr. *Le Vrai, quand Il se manifeste directement* (bi-shuhûdihi) *à son serviteur lui fait oublier le* dhikr *et ce qu'il signifie ; il ne reste alors que la pure contemplation directe* (al-shuhûd al-mahd)*; c'est pourquoi on dit : « celui qui contemple directement Allâh ne le mentionne pas et celui qui ne le mentionne pas ne le contemple pas...Le* dhikr *aboutit et porte celui qui l'accomplit à la contemplation directe du Principe* (shuhûd al-haqîqa) *et à la cessation du manifesté* (khumûd al-khalîqa) *qui est l'extinction totale et la disparition limpide...Ce* dhikr *est appelé chez nous le secret des secrets, car l'invocateur* (dhâkir) *devient dans cet état principe sans manifestation, ou en d'autres termes, union* (jam') *sans séparation* (farq) *ou tissu sans fissure ; tel est le* dhikr *pour les soufis* (al-qawm)*...Opère, toi l'aspirant, avec le nom d'Allâh, éteins en lui ta précieuse vie ; car par Allâh, c'est lui vraiment le précieux, il n'y a rien de précieux au-dessus de lui excepté la connaissance* (ma'rifa) *qui en est le résultat ; Allâh dit dans un hadîth qudsî* [parole divine rapportée par Muhammad] *: "rien n'est plus immense que Mon* dhikr*, excepté Ma connaissance", et la connaissance d'Allâh n'est produite que par l'immersion dans le nom suprême* » (Commentaire des sentences d'Abû Madyan, chap. VI).

[28] Le caractère « bhaktique » de cette dévotion est partie intégrante de la voie de réalisation initiatique. Cette caractéristique muhammadienne a son équivalent dans le *jnânayoga* hindou, tel que l'enseigne l'*advaïta védanta* de Shankarasharya et

de Ramanuja (sur cette question, voir A.K. Coomaraswamy, *Bhakta aspects of the Atman doctrine, Selected papers*, 2 ; trad. française dans *La signification de la mort*, éd. ARCHE).

[29] Allusion au *hadîth* : « *J'ai reçu les paroles synthétiques et j'ai été suscité pour parfaire les vertus les plus excellentes* (makârim al-akhlâq) » (trad. M. Vâlsan). Ce *hadîth* est le fondement de l'*adab* spirituel (« sens des convenances » dans tous les sens du terme, en rapport avec la « théorie du geste » telle que l'a définie R. Guénon), à propos duquel Ibn Arabî note : « *Celui qui connaît et respecte l'adab unit en lui les caractères les plus excellents* (al-jâmi' li-makârim al-akhlâq). *Il est savant dans les pires (caractères) sans en être affecté. Il intègre tous les degrés des sciences, les dignes comme les blâmables, car il n'y a rien dont la science ne soit préférable à l'ignorance pour celui qui est doué d'intellect* (al-'âqil). *Ainsi l'adab est la réunion de tout bien* (jimâ' al-khayr) » (*Fut.*, chap.168).

[30] Celui qui se dépouille des qualités humaines est revêtu des qualités divines. Suivant l'indication de Sheikh 'Alawî (*al-manh al-quddussiyya*, p. 38) : « *Effectue la réalisation spirituelle par tes qualités propres* (awsâfika), *Il (Allâh) te fortifiera par Ses qualités jusqu'à ce que s'ouvre ta vision intérieure* (baçîratuka), *ô murîd, et que tu voies ce qui revient nécessairement à Allâh et ce qui te revient, que tu trouves ton individualité purement non-existante comme si tu n'étais pas une chose attestée* (madhkûra) » [allusion à Cor. LXXVI, 1 : « *Un moment dans le temps est-il venu à l'homme où il n'était pas une chose mentionnée* (shay'an madhkûra) »]

[31] *Muhâsaba* : examen de conscience quotidien suivant le *hadîth* : « *Demandez-vous des comptes à vous-mêmes avant qu'il ne vous en soit demandé* ».

[32] Cette longue énumération des qualités spirituelles du *murîd* témoigne des qualifications requises par le *taçawwuf* en Orient musulman. Le milieu ambiant occidental rend généralement difficile leur mise en œuvre dans les mêmes conditions que celles qui prévalent normalement en orient, bien que l'acquisition des caractères (*akhlâq*) correspondants soit constitutive de la voie du *taçawwuf* (cf. *supra*, note 4). Tout en restant éminemment une « *condition (shart) à la perfection* », comme le dit le Sheikh, les modalités de réalisation de ces qualités spirituelles peuvent être envisagées, par les occidentaux, suivant la conception intellectuelle de la réalisation initiatique exposée par la Tradition à travers les écrits de R Guénon.
On se souvient que la méthode correspondante est fondée sur une condition principale et deux moyens conduisant à la réalisation métaphysique, étant donné « *qu'il n'y a pas de commune mesure entre* [celle-ci] *et les moyens qui y conduisent ou, si l'on préfère, qui la préparent* » (R. Guénon, *La métaphysique orientale*, p.16) : la connaissance théorique de la doctrine et la concentration. Le rattachement initiatique (l'aspirant ayant les qualifications requises) restant la condition principale et préalable [« *l'initiation étant essentiellement une transmission* » (R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, p.199, éd.1977)] du travail intérieur par lequel opèrent ces deux moyens. R Guénon explique ainsi que « *la connaissance théorique elle-même, pour dépasser un certain degré, suppose déjà normalement la «qualification» requise pour obtenir l'initiation qui lui permettra de se transformer, par la «réalisation» intérieure, en connaissance effective, et ainsi nul ne saurait être empêché de développer les possibilités qu'il porte vraiment en lui-même* » (*ibidem*, p.39). Parmi les autres moyens, considérés comme secondaires, il y a la dis-

cipline rituelle, c'est-à-dire l'accomplissement des rites : « *véhicules* » *indispensables des influences spirituelles* » (*ibidem*, p.136) et « *mise en œuvre* » de celles-ci (*ibidem*, p.104), qui est comme l'expression extérieure de la doctrine, constituant avec elle « *deux aspects complémentaires d'une même réalité* » (*ibidem*, p.285), et la présence du *guru* humain.

Ces règles apparaissent comme des applications de la conception identifiant intellectualité et spiritualité qui s'adressent spécialement aux intellectuels occidentaux, destinataires de l'oeuvre de R Guénon, afin de leur permettre la compréhension la plus adéquate de ce qu'il appelle les « *réalités initiatiques* ».

Ainsi, l'insistance de certains enseignements sur la « *soumission plus ou moins complète à un guru* » (*ibidem*, p.231), compte tenu que la situation dominante en occident peut entraîner l'absence d'un lien normal avec un maître physiquement vivant, peut être comprise, à la lumière de l'enseignement doctrinal transmis par René Guénon, comme une condition transitoire, puisque, d'une part : « *si important que soit réellement le rôle du guru, et ce n'est certes pas nous qui chercherons à le contester, nous sommes bien obligés de dire qu'une telle assertion* [consistant à dire que le *guru* humain est absolument indispensable dans la voie spirituelle] *est tout à fait fausse...* », et que d'autre part: le « *simple rattachement à la* silsilah » peut « *suppléer à l'absence d'un Sheikh présentement vivant* », avec cette réserve que les personnes concernées soient « *particulièrement bien douées* » (R. Guénon, *Initiation et réal. Spirit., Sur le rôle du guru*, p.231).

Ces considérations contribuent à la juste intelligence des choses, en mettant chacune à sa place, car c'est en cela que réside

la sagesse. Elles visent à montrer l'application initiatique des principes de l'intellectualité pure telle qu'ils ont été exposés par R Guénon et à permettre l'orientation correcte de l'aspirant, sans remettre en cause pour autant la règle de la guidance du *guru* physiquement présent telle qu'elle est posée par les enseignements de la tradition orientale, particulièrement en Islam et dans l'Inde, puisque, comme le notait encore R Guénon lui-même : « *il est bien entendu que, faute d'un Guru, l'initiation reçue ainsi* [par le simple rattachement] *risque fort de ne jamais devenir effective* », en précisant ensuite que : « *sauf dans des cas d'exception* », « *la chose est à peu près aussi rare en fait que l'est le rattachement initiatique obtenu en dehors des moyens ordinaires* » et qu'il est donc pratiquement « *peu utile* » de l'envisager. Ce qui est utile, c'est de comprendre les « *réalités initiatiques* », et de ce point de vue, les indications d'ordre méthodique mentionnées plus haut font apparaître que le principe de la voie de l'intellectualité pure revient à l'idée que *c'est finalement la doctrine elle-même qui est le maître véritable et la réalité essentielle*, à condition de bien comprendre par là exclusivement la doctrine pure, identifiée à l'intellect universel (*âtman* et *sûtrâtmâ*, ou d'un point de vue islamique *al-rahmân* et *al-nafas al-rahmân* ou *al-rûh al-muhammadî*), c'est à dire le Verbe qui est la réalité essentielle (*al-haqîqa*) en tant qu'Intellect divin, car c'est « *bien par l'intellect que tout être, dans tous ses états de manifestation, est rattaché directement au Principe, et cela parce que le Principe, en tant qu'il contient éternellement la "vérité" de tous les êtres, n'est lui-même pas autre chose que l'Intellect divin* » (R. Guénon, *Les idées éternelles*, dans *Mélanges*, p.41). Le Verbe réside dans le cœur ou le centre de l'être, du point de vue microcosmique, et du point de vue

macrocosmique, au centre du monde gardien de la tradition primordiale correspondant à l'intelligence cosmique (*al-nûr al-muhammadî*) régissant le cycle de manifestation. La doctrine pure doit être distinguée de son expression formelle et théorique qui en constitue l'écorce, accessible à la raison individuelle (*al-'aql al-fikrî* ou *manas* dans sa conception tardive), comme on distingue « *entre la métaphysique elle-même, en tant que conception intellectuelle pure, et son exposition formulée* » (R. Guénon, *Introduction générale...*, p.120). Quant au « maître véritable », c'est le *guru* intérieur (*satguru*) qui n'est « *autre que le "Soi" de l'être lui-même* » (R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, p.231), tandis que « *le guru extérieur ne fait que le représenter tant que l'être ne peut pas encore se mettre en communication consciente avec ce "Soi"* » (*ibidem*, p.231). Cette dernière indication est d'autant plus significative que d'autre part le *guru* doit être considéré « *comme le représentant de la tradition même* » (*ibidem*, p.60), c'est à dire, par delà ses formes particulières, la tradition primordiale. Or celle-ci est identique à la « doctrine unique », car suivant une autre indication de R. Guénon, c'est la « *doctrine unique qui est la source et l'essence de toutes les autres, et qui n'est pas autre chose que la tradition primordiale* », *Les gardiens de la terre sainte,* repris dans *Symboles fondamentaux*...p. 112). Et « *en définitive, c'est à ce point de vue qu'il faut se placer si l'on veut comprendre pleinement les réalités initiatiques* ». Il importe de rappeler que cette vérité métaphysique concernant l'identité du « *maître véritable* » et du « *"Soi" de l'être lui-même* » en tant qu'essence de la doctrine est la « matière même de l'œuvre » ou travail initiatique, comprenant la mise en œuvre des supports comme la discipline rituelle, qui est « *nécessaire pour que s'opère la descente de*

l'influence spirituelle an centre de cet être » (*Init. Et Réal. Spirituelle,* p.184), et la guidance du *guru* humain.

En application de la loi d'analogie inverse, ce sont les derniers venus dans le cycle cosmique, parmi lesquels les intellectuels occidentaux, qui se trouvent, au moins virtuellement, dépositaires de ce secret définitif dont la dissolution finale (*pralaya*) sera le dévoilement. Et c'est aussi de ce point de vue qu'il faut comprendre les indications techniques données par R Guénon sur le travail initiatique.

Dans le langage de la tradition islamique, ce dévoilement peut être exprimé par l'identité du *nafs* [le Soi divin (*nafs al-Haqq*), dont l'âme individuelle est un reflet] et du *nafas* (la manifestation). Il est remarquable que ces deux mots aient le même nombre et que l'écriture ne les distingue pas (*nafs* et *nafas* ainsi envisagés correspondent, dans la doctrine brahmanique, à *cit* ou *manas* dans sa conception archaïque et *vac*). Les possibilités de réalisation des intellectuels occidentaux auxquels s'adressait R. Guénon sont ainsi déterminées, en quelque sorte, par une orientation axiale (*cf.* « *la voie droite (al-çirât al-mustaqim)* ») définie par l'intellectualité, comme principe, et la forme traditionnelle, comme voie, procurant notamment les moyens de purification permettant la concentration sans laquelle l'être ne peut réintégrer son centre et accéder à la doctrine pure.

Comme l'ensemble de la manifestation, la forme traditionnelle est une expression de la doctrine en tant que Verbe universel (*shabdabrahman,* dans la doctrine tantrique, ou *aparashabda,* l'aspect « inférieur » ou « non-suprême » du Verbe correspondant à *Ishvara*) et une détermination de l'Inexprimable (*parashabda,* l'aspect « suprême » du Verbe correspondant à *Parameshvara*) ; « *de même le silence...n'est pas simplement la parole*

non-exprimée, car il faut y laisser subsister en outre ce qui est inexprimable, c'est à dire non susceptible de manifestation (car qui dit expression dit manifestation, et même manifestation formelle), donc de détermination en mode distinctif» (R . Guénon, *Les états multiples de l'être*, p.29). En fin de compte, la voie de l'intellectualité pure est la même chose que le *jnâna yoga* hindou ou la voie muhammadienne (voir par ex. ici, note 64). On citera encore en conclusion le témoignage du docteur Carré qui rapporte quelques allusions de Sheikh 'Alawî à cette voie intellectuelle de la connaissance (et dans des termes qui rappellent étonnamment les idées exprimées dans les écrits de R Guénon...) : « *Toutes* [les traditions ou religions] *se valent, reprit-il, si l'on ne considère que l'apaisement. Mais il y a des degrés. Certains s'apaisent avec peu de choses, d'autres sont satisfaits avec la religion, quelques-uns réclament davantage. Il leur faut non seulement l'apaisement, mais la Grande Paix, celle qui donne la plénitude de l'esprit...Au-dessus de la religion, il y a la doctrine* [c'est-à-dire]*...les moyens d'arriver jusqu'à Dieu...La prière est inutile quand on est en communication directe avec Dieu. Car alors on sait. Mais elle est utile pour ceux qui aspirent à cette communication, et n'y sont pas encore parvenus. Cependant, même dans ce cas, elle n'est pas indispensable, il y a d'autres moyens d'arriver à Dieu...L'étude de la doctrine. La méditation ou la contemplation intellectuelle sont parmi les meilleurs et les plus efficaces. Mais ils ne sont pas à la portée de tous* ».

[33] Allusion à Cor. VII, 201 : « *Ceux qui craignent [Allâh], quand une dispersion (tâ'if) satanique les touchent, se concentrent dans le* dhikr *et sont alors clairvoyants* (mubçirûn) ». Cette tendance expansive (identique au *guna rajas* de la tradition hindoue) est propre au domaine subtil et vital. Elle s'oppose, par

son action dispersive et centrifuge à la concentration, d'où son caractère proprement diabolique. Le mot *tâ'if* signifie littéralement « ce qui tourne autour de quelque chose ». Il est de la même racine que *tawwâf* qui désigne, inversement, les tournées circumambulatoires autour de la Ka'aba pendant le pèlerinage.

[34] Le Sheikh laisse ici entendre que la *khalwâ* n'est pas indispensable dans tous les cas. Cette restriction concerne les modalités extérieures de la retraite (isolement complet du disciple dans un lieu clos et obscur, où il accomplit des rites et des exercices spirituels sous la direction de son maître, pendant plusieurs jours).

[35] Cor. VII, 142. L'exercice initiatique de la retraite trouve ici son prototype dans celle qu'accomplissait le Prophète Muhammad dans la caverne de Hîrâ, aux environs de La Mecque, et où il reçut la première révélation. Elle représente ainsi le lieu de l' « esseulement total » mentionné par le Sheikh, et le cœur, centre de l'être, en tant que lieu de la « *manifestation immuable du Logos* » (M. Vâlsan). Quant au rendez-vous nocturne de Moïse avec son Seigneur, sa mention précède immédiatement dans le Coran celle de la manifestation divine sur le mont Sinaï. L'accomplissement des quarante nuits (trente nuits complétées par une dizaine supplémentaire), durée normale de la retraite spirituelle, indique, d'après Ibn Arabî, « *la consommation de la forme corporelle* » (*Kitâb al-isfâr*, trad. D. Gril).

[36] Cor. XIX, 49. Ce passage vient en conclusion de la rupture d'Abraham avec son père « polythéiste ».

[37] Le texte complet de ce verset est : « *Puis quand il se sépara d'eux et de ce qu'ils adorent en dehors d'Allâh, nous lui fîmes don d'Ishaq (Isaac) et de Ya'qub en les établissant tous prophètes* ».

[38] Cor.LXXIII, 19 et LXXVI, 29.

[39] Le *tawakkul* est la solution de la volonté individuelle dans la Volonté divine. C'est la même chose que le « non-agir (wonwei) » de la tradition taoïste.

[40] Le Nom (*al-ism*) suprême est ici le souffle inarticulé jailli de la poitrine. Il exprime la lettre *hâ'* (h) finale du nom *Allâh*, et initiale du nom *huwa*. Sur la lettre *hâ'*, Ibn Arabî donne l'indication suivante : « *Le* hâ' (considéré ici en tant que seul) *est un signe métonymique de l'état de non-manifestation de l'Essence absolue, car il est la première lettre* (du souffle humain) *et c'est en lui que se trouve le point de départ* (de toutes les lettres) *; il est caché dans l'homme, et même au point le plus intérieur* (puisque le *hâ'* s'identifie avec le souffle indifférencié au plus profond de la poitrine) » (*Le livre du nom de majesté : Allâh*, trad. M. Vâlsan, *Et. Trad.*, 1948).

[41] Le *tawhîd* ontologique est l'attestation de la divinité (*ulûha*) [correspondant à *Ishvâra* ou *saguna Brahman* dans la tradition hindoue] ; Le *tawhîd* métaphysique est l'attestation de l'Essence ou ipséité divine (*huwiyya*) et l'Identité suprême [*tad ekam* (« *cet un* ») dans le Véda, correspondant à *parameshvara* ou *nirguna Brahman*].

[42] La doctrine muhammadienne distingue normalement, dans l'ordre descendant de la manifestation principielle, l'effluve (ou l'effusion) sanctissime (*al-fayḍ al-aqdas*) et l'effluve sacré (*al-fayḍ al-muqaddas*) : « *L'effluve sanctissime de l'Essence se rapporte au passage de la possibilité pure des êtres à leur détermination primordiale, et l'effluve sacré des Attributs se rapporte à leur manifestation effective* » (M. Vâlsan, *La prière sur le Pôle*, d'Ibn Arabî, *Et. Trad.*, 1975). L'effluve de la perfection est l'intégration de ces deux aspects dans l'Identité suprême.

[43] Allusion au *hadîth* : « *Allâh était et rien n'était avec Lui* » que la tradition, attribuée à Junayd de Baghdad, complète ainsi : « *Et Il est maintenant tel qu'Il était* ».

[44] Cette union (*ittiçâl*) n'est pas celle de deux essences séparées.

[45] Le *tajallî* est la manifestation principielle ou théophanique, quand la manifestation universelle est réintégrée dans le Principe et n'est plus envisagée dans la dualité cosmique où elle apparaît (*zuhûr*) illusoirement comme lui étant extérieure.

[46] Litt. : « *de façon détaillée* (mufaççalan) *et globale* (mujmalan), *sans rupture* (bilâ inqiçâm) ».

[47] Sur la question des rapports du maître et du disciple, Sheikh 'Alawî donne encore les indications suivantes (Commentaire des sentences d'Abû madyan, chap. IV) : « *Il est nécessaire que l'aspirant* (murîd) *ait un maître* (sheikh) *dans la voie, qui le conduise et lui enseigne comment arriver à Allâh et tourner le dos à ce qui est autre que Lui, et l'instruise de la folie et de l'aveuglement de son âme individuelle* (nafs). *Quant à celui qui n'a pas de guide dans la voie, qu'il craigne la perdition... Celui qui se contente dans la voie de son intellect ('aql) et de son discernement* (ra'y), *et prétend arriver à quelque chose sans instructeur spirituel* (murshîd) *se perd lui-même tout en étant nuisible à autrui... Celui qui n'a pas de maître dans la voie est un être vil.*
Parmi ceux, nombreux, que leurs âmes ont exalté et qui ne se sont pas satisfaits de les soumettre à un instructeur spirituel, il est bien rare d'en trouver qui s'appuient sur celui qui est comme anéanti dans les sagesses ; l'un d'entre eux dira : "il se peut que mon parcours spirituel (sulûk) *soit entre les mains du Khidr" ; un autre dira : "il se peut que mon parcours spirituel soit entre les mains de l'envoyé d'Allâh, et que ce soit lui qui me fasse gravir les degrés". Mais il ne sait pas que l'envoyé d'Allâh lui a commandé de choisir*

le moyen (al-wasîla). *Tout cela les frappe dans leur arrogance qui les coupe d'Allâh et de ceux qui Lui sont rattachés, ceux qui se dépouillent de toute convenance envers eux-mêmes et s'en remettent aux maîtres savants des conditions régissant les aspirants...* [l'*adab* initiatique] *est celui du savant avec son seigneur selon* [ce qu'il connaît de] *la manifestation du Vrai* (zuhûr al-haqq). *Seul connaît cet adab celui qu'Allâh prend par la main et auquel Il inspire de le puiser dans son principe, car l'adab de l'aspirant avec Allâh est son effacement de la tablette de l'Être* (lawha al-wujûd) *en se tenant dans les limites (hudûd), et cet adab ne se tire pas des livres* [litt. : " feuillets (*awrâq*)] *mais des intuitions spirituelles* (adhwâq)... ". » voir *supra* note 32 et *infra* note 63.

[48] Voir *supra* note 17.

[49] Le nom divin *al-quddûs* (« *le Très-Saint* ») est rapporté par Ibn Arabî à la transcendance divine. Il précise à propos de l'union (*jam'*) : « *L'union est que tu rassembles en Lui Ses Attributs et Ses Noms que tu t'étais attribué, alors que tu rassembles en toi tes attributs et tes noms qu'Allâh S'était attribué, de telle sorte que tu sois toi et que Lui soit Lui* » (*Fut.*, chap.222).

[50] *Al-muhibb* : litt., « *l'amoureux* », « celui qui aime ». Grammaticalement, c'est un participe actif, comme le mot *sâlik* (litt., « *voyageur* ») dont il est un qualificatif ; inversement, *majdhûb* (litt., « attiré, capté, charmé » ; dans le langage courant, ce terme désigne celui qui est atteint de folie, qui n'est pas sain d'esprit) est un participe passif, comme son qualificatif *mahbûb* (litt., « *l'aimé* », « *celui qui est aimé* »).

[51] L' « aimé » est ici le *majdhûb* qui subit le *jadhb*, c'est à dire l'attraction divine qui le saisit immédiatement tandis que le *sâlik*, le « *voyageur* » spirituel parcourt activement et progressivement les étapes de la voie initiatique. Que le *majdhûb* soit

patient ne doit pas être confondu avec la passivité mais se rapporte à la perfection du *non-agir* (*wou-wei* de la tradition taoïste) qui est dans le *taçawwuf* le degré ultime (*ubûda*) de la servitude muhammadienne (dont les degrés inférieurs sont, dans l'ordre descendant : *ubûdiyya,* la servitude ontologique correspondant à la connaissance de la divinité [*ulû'iyya*], et *'ibâda*, correspondant à l'individualité). Le *jadhb* possède l'excellence en tant que voie directe, comme l'indique l'Emir Abd al-Qâdir : « *Quant à la voie du ravissement extatique, elle est plus courte et plus sûre. Or, y a-t-il, pour le sage, quelque chose qui égale la sécurité ? C'est à ces deux voies que Dieu a fait allusion dans le verset : "Et vous saurez alors qui est sur le chemin droit, et qui est conduit" (Cor. 26, 135). Cela signifie : alors, il vous sera révélé quels sont ceux qui sont parvenus à la connaissance de Dieu en parcourant la voie droite, médiane, sans détour, c'est à dire la voie d'Allâh et de Son Prophète, et quels sont ceux qui ont été "conduits", c'est à dire qui sont parvenus à la connaissance de Dieu sans accomplir le voyage initiatique, étape par étape, ni rien de ce genre, mais par le ravissement en Dieu et le soutien de Sa miséricorde. Celui qui est dans ce cas est le "désiré"* (al-murâd*), terme que l'on a défini comme signifiant « celui à qui sa volonté (ou son "désir" :* irâda*) a été arrachée, et toutes les choses ont été disposées d'avance en sa faveur.* » (*Kitâb al-mawâqif*, 18, trad. M. Chodkiewicz).

La distinction entre ces deux modalités de réalisation spirituelle se retrouve exactement dans les enseignements de la tradition chinoise du *tch'an* (qui constitue l'actualisation dans la forme du Bouddhisme chinois de l'ésotérisme du Tao, et dont le *Zen* est la variante japonaise), entre la « voie subite » (*tun*) et la « voie graduelle » (*chien*). Cette question donna lieu

à des controverses opposant les tenants de la conception « gradualiste » rattachée, aussi bien symboliquement que géographiquement à l' « école du nord », et ceux de la conception « subitiste », rattachée à l' « école du sud ». Du point de vue métaphysique, les deux aspects sont complémentaires, le premier correspondant au Principe et l'autre à Sa manifestation. Dans un écrit fondateur de la tradition du *tch'an*, le *Traité des deux accès*, on trouve l'exposé suivant : « *Il est de multiples façons d'accéder à la Voie, mais toutes peuvent se ramener à deux types principaux : l'accès par le principe et l'accès par la pratique. L'accès par le principe consiste à réaliser le principe essentiel en s'appuyant sur la doctrine ; c'est croire profondément en l'immanence, dans tous les êtres, d'une nature unique et véritable, que le voile irréel des souillures ne fait que masquer. Si l'on rejette l'erreur pour faire retour à la vérité, en se concentrant sur la contemplation murale, il n'y a plus de distinction entre soi-même et autrui, le profane et le saint s'avèrent égaux et un. Demeurer ferme et constant, affranchi de l'enseignement discursif, c'est s'accorder mystérieusement avec le vrai principe. Comme il n'y a plus nulle discrimination, tout est tranquille et exempt de noms. Tel est l'"accès par le principe". L'"accès par la pratique" renvoie aux quatre pratiques qui résument toutes les autres. Quelles sont ces quatre pratiques ? Ce sont : 1)* [savoir] *répondre à la haine ; 2) être en accord avec les conditions ; 3) ne rien tenir pour désirable ; et 4) être en parfaite harmonie avec le Dharma* » (trad. B. Faure, Paris, 1986).

L'éveil subit (*tun-wu*) correspond directement à la réalisation de la non-dualité, où la notion même d'éveil est une limitation comme l'illustre le propos suivant : « *Si les fausses notions se produisent, il y a éveil. Mais c'est lorsque l'éveil / et les fausses*

notions / ont entièrement disparu qu'on obtient l'esprit de non-demeure de la Nature foncière » (Shen-hui, *Propos de l'estrade*, trad. B. Faure, dans *La volonté d'orthodoxie*, Paris, 1988), tandis que la distinction entre "graduel" et "subit" (ou "instantané") disparaît dans son principe : « *C'est pourquoi le sûtra dit : "il faut donc s'abstenir, Mahâmati, des vues de graduel et de subit en ce qui concerne les particularités des combinaisons d'activités causales". Si l'on s'abstient de toute notion et fausse notion, "graduel" et "subit" sont introuvables* " (*Ratification des vrais principes du Grand Véhicule d'Eveil Subit*, trad. P. Demiéville, dans *Le concile de Lhasa*, Paris, 1952). Dans la tradition du Védanta, on distingue aussi entre *sadyomukti* (délivrance immédiate) et *kramamukti* (délivrance graduelle). Il faut cependant tenir compte de l'idée générale et des perspectives spéciales à chaque tradition.

[52] Sur le sens initiatique de cette « parure » (*tahallî*), M. Vâlsan a donné les indications suivantes : « *...appliqué à la réalisation initiatique ce terme est un symbole de "l'appropriation des qualités divines"*, al-ittiçâfu bi-l-Akhlâqi-l-ilâhiyya, *appelée plus couramment "la caractérisation par les Noms divins"*, at-takhkhaluqu bi-l-Asmâ'... *Dans l'enseignement de Muhy ad-Dîn qui observe toujours les règles de convenance spirituelle – celles-ci ne sont pas de simples mesures de prudence extérieure puisqu'elles assurent plutôt les modes les plus opportuns de la conception intellectuelle – le* tahally *est présenté comme étant "la manifestation de la Servitude absolue, malgré la caractérisation par les Noms divins"* (*Futûhât*, chap.73, q.153) » (*La parure des Abdâl* (d'Ibn Arabî), présentation, p.12, Paris, 1992) [la Servitude Absolue mentionnée ici est la *ubûda* dont il a été question plus haut à propos du *majdhûb* ; *cf.* aussi *supra* note 2].

[53] Le *hâl* est envisagé ici dans son instabilité. Dans ce sens il est inférieur au *maqâm* (station spirituelle) qui marque la maîtrise du dévoilement initiatique. Ibn Arabî donne du *hâl* la définition suivante : « *Le* hâl *est toute qualité (*çifa*) que l'on possède à un moment et pas à un autre* » (*Fut.*, préface). Inversement et d'un autre côté, le *hâl*, par sa spontanéité et son caractère immédiat, peut être considéré comme supérieur au *maqâm.*

[54] Il s'agit encore de la *tawba.* (voir *supra* note 16).

[55] Il s'agit ici de la raison individuelle.

[56] *Al-fahm* désigne ici l'intuition intellectuelle, opérée par l'intellect universel [le Verbe, c'est à dire, *al-Rahmân* qui se tient sur le Trône (*al-'arsh*), comme dans le cœur (*al-qalb*), au centre du monde], c'est à dire l'esprit (*al-rûh*) ou encore la « *réalité muhammadienne* ».

[57] L'*adab*, c'est mettre chaque chose à sa place [comme pour la sagesse (*al-hikma*)], suivant l'indication d'Ibn Arabî : « *Celui qui possède la science de l'adab au degré divin établit fermement (*athbata*) ce qu'Allâh établit fermement à la place et suivant la forme (*'alâ al-wajh*) qu'Allâh a fixé (*athbata*) ; de même qu'il nie (*nafâ*) ce qu'Allâh nie à la place et dans la forme qu'Allâh a fixé. Puis tu déclares mensongère la prétention de ton âme à la rectitude dans l'adoration (*'ibâdatika*) de ton Seigneur ; ta servitude (*'ibâdatuka*) n'est-elle pas la cause (*sabab*) de ta félicité alors que tu dis être détaché des causes secondes (*asbâb, *pl. de* sabab*) ?* » (*Fut.*, chap.319).

[58] Les trois degrés de servitude en ordre descendant : *ubûda, ubûdiyya, 'ibâda* correspondent à la spécification islamique des trois mondes : L'Essence d'Allâh, Ses Noms, Ses actes.

[59] Allâh, en tant qu'*Al-Raqîb*, est « Celui qui veille sur toute chose ». De même le *murîd* surveille son être dans ses actes et

ses pensées. Cette vigilance est abolie quand le connaissant réalise la non-dualité exprimée par le passage coranique : « *Rien n'est semblable à Lui* » (Cor. XLII, 11), ainsi que l'explique Ibn Arabî : « *Ne pratique pas la vigilance* (murâqaba) *car il n'y a dans l'univers* (al-kawn, *litt. : l'Etre*) *qu'une réalité unique* ('ayn wâhid) *qui est l'essence de l'Etre* ('ayn al-wujûd) » (*Fut.*, chap.127). *wujûd*, que l'on rend par « être » signifie exactement : « ce qu'on trouve, ce qui est trouvé », dont l'être est en effet la première détermination.

[60] *Tâ'a* : terme coranique : « *Obéïssez à Allâh et à l'Envoyé, et à ceux qui parmi vous possèdent le commandement* (al-amr) » (Cor. IV, 59).

[61] Le *murîd* considère ses frères comme des supports théophaniques, par lesquels se manifestent à lui l'Ordre qui revient à *Allâh* seul, suivant la parole coranique : « *N'est-ce pas à Lui qu'appartiennent la création et le Commandement (al-Amr) ?* » (Cor. VII, 54). D'après Ibn Arabî, « *la discipline spirituelle* (riyâda) *la plus élevée du connaissant est de ne pas refuser de reconnaître Allâh dans une forme et de ne pas Le conditionner par la transcendance* (tanzîh) *; car Sa transcendance est absolue par rapport à toute conception* (tanbîh) *de la transcendance* » (*Fut.*, chap. 203).

[62] La *rahma*, entendue habituellement dans le sens de bénédiction ou de miséricorde, est proprement « La puissance matricielle » du Principe. Il s'agit plutôt ici de la présence de l'influence spirituelle dans le travail initiatique collectif représenté par l'assemblée. [voir R. Guénon, *Travail initiatique collectif* (*Initiation et réalisation spirituelle*, chap. XXIII)]

[63] *Al-khalîl* est une épithète coranique attribuée à Abraham, « *l'ami intime d'Allâh* ». Sur la notion de *khulla*, voir notam-

ment le verbe d'Ibrâhîm (Ibn Arabî, *Fuçûç al-hikam*, trad. C.-A. Gilis, 1997).

[64] La sincérité initiatique est le signe de l'identification du sujet et de l'objet, principe de toute connaissance : grâce à la reconnaissance intuitive par son disciple de la qualité de guide qui définit son maître, celui-ci l'est effectivement, puisqu'il n'est dans le fond que le miroir du disciple et le support provisoire de contemplation de son propre Soi, le *guru* intérieur : « ... *le Guru humain n'est en réalité... qu'une représentation extérieure et comme un "substitut" du véritable guru intérieur, de sorte que sa nécessité n'est due qu'à ce que l'initié, tant qu'il n'est pas parvenu à un certain degré de développement spirituel, est encore incapable d'entrer directement en communication consciente avec celui-ci. C'est là, en tous cas, ce qui limite aux premiers stades cette nécessité de l'aide d'un guru humain, et nous disons les premiers stades parce qu'il va de soi que la communication dont il s'agit devient possible pour un être bien avant qu'il ne soit sur le point d'atteindre la Délivrance* » (R. Guénon, *Sur le rôle du guru*, dans *Initiation et réal. Spirit.*). Ibn Arabî dit encore (*Fut.*, chap. 369 sect. 19) : « *Sache que l'instructeur* (al-mu'allim)*, en vérité, est Allâh...le premier instructeur, dans l'ordre de la transmission, mais non par l'Essence, est l'intellect premier* (al-'aql al-awwal)*; il a saisi de la part d'Allâh ce qu'Il lui a enseigné et [Allâh] lui a ordonné d'écrire ce qu'il savait sur la table gardée* (al-lawh al-mahfûz) *qu'Il a produite à partir de lui...le premier maître* (ustâdh) *du savant est l'intellect premier ; et le premier à recevoir la science* (mu'allam) *l'a prise d'un maître conditionné* (ustâdh makhlûq) *qui est la table gardée...* » ; et l'intellect premier c'est la « *réalité muhammadienne* », dont le maître spirituel doit être un support, ce qui lui confère (selon son degré de

participation) une sorte de perfection, Comme en témoigne cette sentence d'Abû Madyan (dans le Commentaire de Sheikh 'Alawî, chap. II) : « *Qui voit dans son maître (sheikh) un défaut nè profitera pas de lui* ».

[65] Sur la nature de cette union, Ibn Arabî donne l'enseignement suivant : « *Le Vrai* (al-Haqq) *est toujours dans l'état d'union* (waçl) *avec l'Etre* (kawn) *car c'est ainsi qu'Il est divin. Telle est Sa parole : "Et Il est avec vous où que vous soyez"* (Cor. LVII, 4)*, c'est à dire : quel que soit votre état* (hâl)*, qu'il relève de la non-existence, de l'existence, ou de diverses modalités* (kayfiyyât)*. En réalité, c'est ainsi. Il arrive à ceux d'entre les gens de la Voie gratifiés par la sollicitude divine qu'Allâh les élève, par dévoilement de leurs visions subtiles* (baçâ'ir)*, au témoignage intuitif de cette simultanéité* (ma'iyya)*; c'est le terme "union" qui exprime ce témoignage* (shuhûd) *du connaissant. Car celui-ci est unifié* (ittaçala) *par la contemplation de cette réalité même. Il ne peut recevoir cette union dans la séparation, de même que la science ne peut devenir ignorance. (Allâh) te fait don de cette qualité* (kayfiyya) *suivant ce qu'elle est essentiellement et cela, mon frère, est la signification de l'union dans les enseignements de la Tribu initiatique* (al-tâ'ifa) » (*Fut.*, chap. 200).

[66] Ibn Arabî définit ainsi la Présence divine : « *Il n'y a rien dans la manifestation universelle* (wujûd) *excepté la Présence divine qui est Son Essence, Ses attributs et Ses actes, comme tu dis que le Verbe* (kalâm) *d'Allâh est Sa science* ('ilm)*, et Sa science est Son Essence* » (*Fut.*, chap. 73, q.118).

[67] Le noyau de la doctrine est la réalité essentielle (haqîqa) (voir R. Guénon, *L'écorce et le noyau*, dans *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*) ou l'intellect universel. L'expression coranique « *Ulû al-albâb* » (*albâb*, pl. de *lubb*) désigne les

« êtres doués d'intelligence » (litt. : « ceux qui possèdent les noyaux »). Ibn Arabî dit : « *Il n'y a pour nous que le nom divin "Le-Manifesté" (ou "L'Apparent", "l'Extérieur" :* al-Ẓâhir*) dans la vision directe (*ru'yatan*) ou à travers un voile (*hijâban*). Quant au nom divin "le Non-Manifesté" (ou "le Caché", "l'Intérieur" :* al-Bâtin*), il ne cesse d'être non-manifesté : c'est le noyau intelligible (*al-lubb al-ma'qûl*) saisi par les êtres doués d'intelligence (qui possèdent les "noyaux" :* ulû al-albâb*). Ils savent en effet qu'il y a bien un noyau recouvert par la manifestation d'un voile* » (*Fut.*, chap.472). C'est dans ce noyau, identique au cœur ou centre de l'être, que se trouve le Principe suprême (*Brahman*) ou l'Essence divine (*al-dhât*), comme *l'huile essentielle* contenue dans l'amande du fruit, selon une autre indication du Sheikh al-akbar : « *Et dans le noyau se trouve l'huile essentielle, si tu es savant ; et dans l'huile une assistance pour celui qui saisit intuitivement* » (*Fut.*, chap.331). Cette huile est encore mentionnée dans le célèbre « verset de la lumière » (Cor., XXIV, 35), produite de l'arbre du monde qui n'est « *ni d'orient ni d'occident* » et alimentant le flambeau de l'Esprit muhammadien. Ibn Arabî précise à ce sujet : « *Allâh dit (Cor. II, 269) : "Ne s'en souviennent que les êtres doués d'intelligence (*ulû al-albâb*)", et le noyau (*al-lubb*) est lumière dans l'intellect (al-'aql) comme l'huile (*dahn*, litt., la graisse) dans l'amande (*lawz*) et l'olive (*zaytûn*) ; et il n'y a de souvenir (*tadhakkur*) que d'une science ('ilm) oubliée... Sache que le principe de cette science divine est la station (*maqâm*) à laquelle aboutissent les connaissants (al-'ârifûn) et qui est non-station (lâ maqâm) comme l'atteste clairement l'indication donnée par Sa parole : "O vous les gens de Yathrib, il n'y a pas pour vous de station" (Cor. XXXIII, 13), et cette station est absolument in-*

conditionnée. Le connaissant est dans cette station comme "l'olivier béni qui n'est ni d'orient ni d'occident". Il n'y a pas de qualité qui gouverne (yahkumu) *ou par laquelle soit conditionnée cette station* » (*Fut.*, chap. 289).

lawz est identique au *luz* hébraïque qui « *a ordinairement le sens d'"amande" (et aussi d' "amandier", désignant par extension l'arbre aussi bien que son fruit) ou de "noyau" ; or le noyau est ce qu'il y a de plus intérieur et de plus caché, et il est entièrement fermé, d'où l'idée d' "inviolabilité" (que l'on retrouve dans le nom de l'Agarttha).* » (R. Guénon, *Le roi du monde*, chap. VII).

Cette science du « noyau » est donc la connaissance de la lumière intelligible (*al-nûr*) contenue synthétiquement dans l'intellect universel, comme l'*huile essentielle* dans l'amande (*lawz* ou *luz*), symbole du cœur et centre de l'être. Ce « noyau d'immortalité » dans l'être humain n'étant distinct du « centre de l'Etre total » que du côté manifesté. Car du côté principiel, il n'y a pas de distinction ni de « station » déterminée : c'est la non-station (*lâ maqâm*). Le point principiel (*al-nuqta al-açliyya*) est « le tout » (voir ici R. Guénon, *La grande triade*, chap. XXVI), c'est à dire le Soi (*atmâ*) ou l'Esprit (*al-rûh*) « *qui est véritablement le centre universel contenant toutes choses* » (R. Guénon, *Initiation et réal. Spirit.*, p. 237)].

[68] Le mot *birr* exprime la piété ou la dévotion en tant qu'ornement de l'être réalisé, dans l'ordre individuel, où l'ornement est un achèvement [cf. A.K. Coomaraswamy, *Ornement* (traduction française dans *La règle d'Abraham*, n° 7)].

[69] D'après les « Définitions » (*Istilâhât*) d'Ibn Arabî, M. Vâlsan définit ainsi les rapports du « contemplant » (*shâhid*) et de la contemplation (*mushâhada*) : « *Le* shâhid *(pl.* shawâhid*), le « témoin intuitif » est la trace laissée dans le cœur du contemplant*

(al-mushâhid) par la contemplation (al-mushâhada) ; en réalité ce « témoin » est la figure même du Contemplé (Sûratu-l-mashhûd) établie dans le cœur » (M. Vâlsan, *Le livre de l'extinction...*, d'Ibn Arabî, Ed de l'œuvre, p. 34). Ce « témoin » est le *sakshi* de la doctrine védantine.

[70] Allusion au *hadîth* : « *La voie traditionnelle, c'est le bon conseil (al-dîn al-naçîha)* ».

[71] Rappelons cette remarque de R. Guénon au sujet de la pauvreté spirituelle (*faqr*) : « *Ces êtres, humains ou autres, sont donc, en tout ce qu'ils sont, dans une dépendance complète vis-à-vis du Principe, "hors duquel il n'y a absolument rien qui existe"* (Ibn Arabî, *Risâlatul-Ahadiyya*) ; *c'est dans la conscience de cette dépendance que consiste proprement ce que plusieurs traditions désignent comme la "pauvreté spirituelle" ...Ainsi, on peut dire que ce sont les "riches" au point de vue de la manifestation qui sont véritablement les "pauvres" au regard du Principe, et inversement* » (art. *Al-Faqr*, dans *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*).

[72] Les gens du dévoilement ont la vision de l'autre monde dès cette vie. La vision simultanée des états multiples de l'être (la condition corporelle ici-bas, les paradis et les enfers dans l'au delà) vient de la création perpétuelle des choses à chaque instant (*tajdîd al-khalq*), comme que le dit Ibn Arabî dans ce vers : « *A chaque instant une création nouvelle, c'est pourquoi tu obtiens l'extinction (al-fanâ') et la résurrection (al-nushûr)* » (*Fut.*, chap.406). Le prophète Idriss (Henoch) dit ainsi au Sheikh al-Akbar (lors de leur rencontre au quatrième ciel) : « *La demeure de l'être (dâr al-wujûd) est unique : elle n'est qualifiée de « bas monde » (litt. Al-dunyâ, la plus rapprochée) que par vous (les humains) et l'autre monde (al-âkhira) ne s'en différencie*

que par vous. Il ne s'agit ici que des formes corporelles (al-ajsâm) *et des êtres conditionnés* (al-akwân) *par des transformations* (istihâlât) *et des mouvements rythmiques* (ityân wa dhahâb, *litt. Des aller-retours) qui n'ont jamais cessé ni ne cesseront jamais* » (*Fut.*, chap.367).

[73] Allusion au Coran (XX, 51) : « *Il dit : notre Seigneur est Celui qui donne à chaque chose sa création puis la guide* ». Ibn Arabî commente ainsi ce verset, l'appliquant aux initiés : « *Ils donnent à chaque chose son droit (ou sa vérité :* haqqahu*) comme Allâh donne à chaque chose sa création* » (*Fut.*, chap. 328).

Table des matières

INTRODUCTION 9
LA VOIE DU *TAÇAWWUF* 19
NOTES 75