DU MÊME AUTEUR

I. — Textes et traductions concernant la mystique islamique :
QUATRE TEXTES INÉDITS... RELATIFS...À AL-HALLAJ, Paris, Geuthner, 1914.
LA PASSION D'AL HOSAYN-IBN-MANSOUR AL HALLAJ, MARTYR MYSTIQUE DE L'ISLAM, 2 volumes, avec XXVIII planches et un index, Paris, Geuthner, 1922.
« DIWAN » poétique d'AL-HALLAJ (en préparation).

II. — Documents archéologiques et philologiques :
MISSION EN MÉSOPOTAMIE (1907-1908) ; t. I (EL-OKHÂIDER) ; t. II (ÉPIGRAPHIE ET TOPOGRAPHIE HISTORIQUE DE BAGDAD. Le Caïre, 1910-1912 (2 vol. fol., avec 91 planches, t. XXVIII et XXXI des Mém. de l'Institut fr. d'Archéol. Orientale).

III. — Études sociologiques :
Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam, ap. « Syria », 1921.

IV. — Questions contemporaines :
Le Sionisme et l'Islam, ap. Rev. internat. de sociologie, 1921 (trad. en anglais).
L'Arabe et le problème arabe, ap. Rev. internat. de sociologie, 1922.

V. — Publié en arabe :
TARIKH AL ISTALLAH AL FALSAFIYAH AL 'ARABIYAH (COURS PROFESSÉ EN 1912-1913 À L'UNIVERSITÉ ÉGYPTIENNE) ; autographe au Caïre.
« AMTHAL BAGHDADIYAH LIL TALAQANI » (RECUEIL COMMENTÉ DE PROVERBE POPULAIRES DU XIe SIÈCLE DE NOTRE ÈRE), Le Caïre, 1915.
Moltaqâ al adabayn (conférence prononcée à l'Ecole de Droit de Damas, le 29 nov. 1920) publiée ap. Mayâlat al majma' al 'îmi 'l'arabi, Damas, 1921.
LE LEXIQUE TECHNIQUE
DE LA MYSTIQUE MUSULMANE
Miniature persane
d’Ahmad Hâfiz Shirâzi
(fin XVIe siècle)

m.s. coll. Khâda Bûkhsh, pers. 32
(Bankipore près Patna)
communiqué par Sir T. W. Arnold.

Hallâj au gibet.
ESSAI SUR LES ORIGINES
DU LEXIQUE TECHNIQUE
DE LA MYSTIQUE MUSULMANE

PAR

LOUIS MASSIGNON

LIBRAIRIE ORIENTALISTE
PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, PARIS - 1922
• Prends, d’une main, le bâton (d’exil) qui guide ceux qui pleurent,
• Et, de l’autre main, à l’âtre de la douleur allume ton flambeau »

(Niazi, divan, 3e qâḥyâh).

AUX CAMARADES
DU 56e RÉGIMENT
D’INFANTERIE COLONIALE
MORTS AU FRONT D’ORIENT
(1916-1917)

NOTE

La première moitié de ce travail venait d’être remise en manuscrit à l’imprimerie Istas, à Louvain, au début d’août 1914, lorsque cette typographie flamba, durant l’incendie allumé par les troupes allemandes, le 26 août 1914.

Au bout de sept années fort remplies, la reconstitution de la partie détruite a pu être menée à bien ; en la revisant ; en complétant, d’ailleurs, certaines lacunes, signalées en 1914 par M. Casanova ; et en tenant compte des observations précieuses du D’ Snouck-Hurgronje.

Les données de cet Essai, provenant principalement de sources manuscrites inutilisées jusqu’ici, sont entièrement originales. Deux biographies psychologiques, en particulier, ont été poussées : Ḥasan Baṣrî et Mohâsibi.

L. M.
PRÉFACE

A Hartwig Derenbourg.

Le présent travail a pour base l'inventaire du lexique d'un seul auteur, Ḥallāj : les principaux textes justificatifs sont reproduits in fine (en appendice) : textes fort brefs, fragments condensés destinés à éclaircir l'emploi de certains termes techniques sous forme de définitions expérimentales.

On sait que l'inventaire général de l'idiome arabe classique a été dressé par les grammairiens arabes (ʿAyn, Jamharah, Sahāh ; puis Mokhaṣṣaṣ, Lisān al ʿarab, Qāmoūṣ) en ne tenant compte que des sources purement littéraires, poétiques surtout, les plus anciennes possible ; leurs exemples justificatifs, ou shawāhid, réfèrent aux poètes bédouins du désert arabe, et ne vont pas au delà du IIIe siècle de l'hégire. Ce qui exclut des dictionnaires usuels toute la civilisation, tous les termes techniques ou istīlāḥāt (grammaire, ḥadīth, droit, sciences) en général, tous les termes mystiques en particulier. Cet état d'esprit misonéiste et anti-intellectua liste des philologues orientaux (1) se retrouve encore chez Dozy, bien qu'il en ait reconnu les inconvénients ; et son Supplément (forcément très lacunaire et hétérogène) aux

(1) Nécessairement partagé par leurs confrères occidentaux ; on sait auprès de qui Malherbe allait étudier le français de son temps, — et chez quels témoins nos dialectologues vont enregistrer leurs phonogrammes-types. L'équation personnelle du témoin se trouve ainsi réduite au minimum.
« dictionnaires arabes » exclut encore délibérément certaines classes de termes techniques : « Je craindrais, dit-il dans la préface (1), de perdre le sens si j’allais m’abîmer dans l’étude de certaines classes de ces mots, dans la terminologie alambiquée des soufis, par exemple. C’est une tâche que je laisse volontiers à d’autres. »

On est assez tenté, au premier abord, de souscrire à cet ostracisme, devant l’aspect paradoxal de glossolalie individuelle qu’assume, à première vue, le langage arabe des mystiques musulmans. Mais, en le scrutant, on y découvre, surtout en remontant vers ses origines, les marques irrécusables d’un premier travail de pensée bien digne d’intérêt ; un essai d’intériorisation (2), d’intégration du vocabulaire coranique par la pratique cultuelle, le plus ancien essai d’appropriation de l’idiome arabe (3) à une méthode d’introspection psychologique, donc à une théologie morale ; la première ébauche d’un lexique critique des questions philosophiques.

C’est ce qu’avait entrevu l’hindou Tahânawi, dès 1745, en insérant dans son admirable Kashf (4) des « termes techniques scientifiques » musulmans, les termes mystiques les plus importants. Et c’est ce que comprirent dès 1845 deux contemporains de Dozy, Fluegel et Sprenger, en publiant trois lexiques spéciaux de la mystique ; l’un ceux d’Ibn ‘Arabi et Jorjânî, l’autre celui d’Abdal Razzâq Kâshânî.

(1) P. XI.
(2) Le mot est de Goldziher (Vorlesungen, trad. fr. p. 138, n. 100).
(3) On n’a pas encore fait une étude d’ensemble sur le cas parallèle, en Occident, du « latin mystique » (ce que Huysmans et R. de Gourmont ont appelé ainsi est plutôt le « latin ecclésial ») ; la comparaison de ces deux cas de « langue consacrée » serait féconde en résultats.
(4) Édité par Sprenger. Avant lui d’autres musulmans non-arabes, persans (comme Âmollî) et ottomans, encyclopédistes et lexicographes, avaient réuni des matériaux.
Depuis soixante-dix ans, les études des orientalistes sur les termes techniques de la mystique musulmane se sont multipliées (1). Elles se répartissent suivant trois tendances, trois méthodes.

L'une, analytique et paléographique, consiste à publier les lexiques orientaux les plus complets possible, dressés, soit par des compilateurs anciens, mais de second plan, — soit par des syncrétistes notoires, mais de basse époque. C'est la méthode instaurée par Fluegel et suivie par Nicholson (2). L'avantage de cette méthode est l'« enrichissement » immédiat de notre matériel documentaire ; mais la richesse lexicographique, qualité maîtresse dans un dictionnaire général, devient secondaire quand il s'agit d'une discipline spéciale, où ce qui importe en premier, c'est l'« homogénéité » doctrinale du matériel recueilli. Desideratum que cette méthode ne peut remplir. De plus, ni Fluegel, ni Nicholson ne se sont attaqués à la compilation essentielle, la plus riche, en l'espèce, de beaucoup : les Ḥaqaiq al tafsir de Solamī, et leur réédition par Baqlī (3).

La seconde méthode, synthétique et biographique, consiste à étudier ces termes techniques « indirectement », par la critique de leur rôle dans la structure dogmatique des systèmes où ils interviennent. Cette méthode, qui exige avant tout une information philosophique très vaste, est celle qui a été appliquée par Asin Palacios pour la dogmatique de Ghazâlī, par Carra de Vaux pour l'ishrāq de Sohrawardi Ḥalabī (4). Son

(1) Voir notre bibliographie hallagienne (Passion, chap. XV), n°s 1639, 1665, 1670, 1671, 1683, 1689, 1692, 1708, 1729, 1736.
(2) Edition ou traduction critiques de Sarrāj et de Hojwiri.
(3) 'ara'īal bayān, lithogr. dans l'Inde.
(4) Et par Nyberg pour Ibn 'Arabī.

La troisième méthode consiste à dresser soi-même, lentement et patiemment, par dépouillement direct et exhaustif, des lexiques homogènes, un par auteur. C'est la méthode préconisée par A. Fischer dès 1908, basant la préparation d'un dictionnaire arabe scientifique, enfin construit avec des citations directes de textes sérieusement établis, — sur l'entreprise collective des dépouillements préalables de textes homogènes : Mo'allaqât, Mofaddal'ūṭ, Hamâsatayn, Ḥarîrî, etc. — Cette méthode, déjà féconde, appliquée aux poètes, puisqu'elle peut faciliter la discrimination des « authentica » et des « spuria » dans leurs « diwans », est indispensable pour les auteurs mystiques ; chez qui le seul moyen d'atteindre le processus de formation de leur vocabulaire est de confronter la succession de leurs œuvres avec les étapes de leur carrière. C'est donc cette méthode qui a été adoptée ici. Il convenait de prendre un cas bien formé, un auteur typique, d'une originalité clairement accusée dans l'histoire. L'Islam primitif offrait Moḥâsibi, Ḥallâj et Ghazâlî (avec, à un degré moindre, son modèle, abu ʿṬalib Makki). Ḥallâj a

(1) Ibn al Jawzī sur mahr (Passion, p. 520, n. 1) ; Dahrabî sur fârigh min al donyâ waʾl akhīrah (Passion, p. 399, n. 1).
été choisi, comme exposant le plus nettement, théoriquement et pratiquement, la question cruciale de la mystique : le phénomène expérimental du *sha'th*, signe de l'union transformante.

* * *

On ne saurait impunément minimiser le rôle du lexique mystique dans le développement dogmatique de l'Islam. C'est grâce à sa mystique que l'Islam est une religion internationale et universelle. Internationale : par les travaux apostoliques des mystiques visitant les pays infidèles : c'est l'exemple persuasif des ermites musulmans, et des cheikhs *Tshishtiyah*, *Shaṭṭāriyah*, *Naqshbendiyyah*, apprenant leur langue populaire et se mêlant à leur vie, qui a converti tant d'Hindous et de Malais à l'Islam, bien plus que le fanatisme tyrannique de conquérants de langue étrangère (1). — Universelle : ce sont les mystiques, qui, les premiers, ont compris l'efficacité morale de la *hanifiyah*, le fait d'un monothéisme rationnel, naturel à tous les hommes (2) : d'où l'universalisme apostolique de Moḥāsibī et d'Ibn Karrām, qui deviendrait, dégénéré, le syncrétisme théosopique d'Ibn ṬArabī, de Jalāl Roūmī et des *Bektâshis*. Snouck Hurgronje a bien souligné cela (3) : « C'est .... par son mysticisme que l'Islam a trouvé le moyen de s'élever à une hauteur d'où il peut voir plus loin que son propre horizon, étroitement limité .. Il a en lui quelque chose d'interreligional... »

(1) Remarquer le pourcentage si différent des musulmans en Béhar et en Bengale, politiquement assujettis à la même époque (Arnold, *Preaching of Islam*, s. v.).
(2) *Passion*, p. 607.
(3) *Politique musulmane de la Hollande* (*RMM*, 1911 ; p. 70, 72 du tirage à part).
Il ne faut pas non plus réduire la mystique à son esthétique formelle, à l'exercice d'une imagination spéculative, raffinant sur la subtilité des termes. Les cliquetis de mots rares, dans des textes comme la "lettre de Jonayd à Yahya Râzi" (1), ne sont guère que les variations d'un virtuose qui se distrait. Et, à propos de certaines allitérations des Tawâsîn de Hallâj, nous avons pu voir que, si ce cliquetis de mots succédait aux longues périodes mûrement raisonnées, c'était pour libérer la pensée de l'effort discursif fourni et laisser le champ libre à la méditation (2). L'importance démesurée donnée à l'emploi de termes volontairement obscurs et ésotériques (3) est précisément un des signes de la décadence que marque l'école d'Ibn 'Arabi. Ce n'est pas ainsi qu'agissaient les grands mystiques de l'Islam primitif.

Le soufisme, ce qui a "vivifié" l'Islam, — Ghazâlî, auteur de l'iâyâ, est le dernier à avoir bien expliqué ceci en son mongîd, — a été une méthode d'introspection intégrale, tirant parti ab intrà de tous les événements de la vie, heure et malheur : une expérimentation cultuelle de la douleur, transformant ceux qui avaient la loyauté de la pousser jusqu'au bout, en médecins secourables aux infortunes d'autrui. « Ils ont, dit Mohâsîbî (4), jeté les yeux, grâce à la clarté de la Sagesse divine, vers les terrains où poussent les remè-

(1) Sarrâj, loma', p. 358. Inutile aussi de s'attarder au cabalisme, qui n'est qu'une dégénérescence de symboles intelligibles (phrases chifffrées, dawa'ir) mués en gris-gris, « and made a trap for fools ».
(2) Passion, p. 913.
(3) La seule précaution catéchétique tolérable est celle qui conseille le silence devant des questionneurs hypocrites.
(4) ma'habbah.
des (1). Et Dieu, leur ayant appris de quelle manière agit le remède, en commençant par guérir leurs propres cœurs, leur a commandé, alors, de soulager ceux qui souffrent »... Le soufisme n'est donc pas une simple nomenclature, un formulaire pharmaceutique, c'est une thérapeutique que le médecin traitant a d'abord expérimentée en soi-même, afin d'en faire profiter les autres. « Le soufisme, disait Noûrî, ce n'est pas des textes ni des sciences spéculatives, mais des mœurs (akhlāq) » : donc, une règle de vie. « Nous n'avons pas appris le soufisme, disait Jonayd à Jorayrî, en écoutant « on dit ceci », ou « on dit cela », mais en endurant la faim, en renonçant au monde, en étant sevrés des êtres familiers et des choses délectables » (2).

D'ailleurs, l'importance sociale de la mystique musulmane provient de là : de sa valeur médicale supposée. Ses maîtres ont-ils pu, comme ils le prétendaient, puiser dans leur vie intérieure les moyens de « guérir la douleur des cœurs », de panser les plaies d'une Communauté déchirée par les vices de membres indignes ? Notre seul moyen de contrôler la réalité visée par les expérimentations des mystiques musulmans, c'est d'examiner leurs conséquences sociales : la valeur, l'efficacité de leur règle de vie pour la guérison du corps social. Sans laisser notre curiosité s'absorber dans les fusées soudaines et singulières de ces intelligences, dans les extases abstraites, où esseulées, certaines se targuent d'oublier, en Dieu, d'avoir pitié des hommes.

La force durable de la mystique musulmane n'est pas dans l'isolement hautain et morose où Majdhoûb déclare (3) :

« Enterre ton secret, sous de la terre béchée à 70 coudées de profondeur. Et laisse les créatures gémir jusqu'au Jugement dernier ! »

(1) Il s'agit de plantes médicinales, de simples.
Elle est dans le désir surhumain du sacrifice pour ses frères, dans l'extase transcendant du martyr chantée par Ḥallāj (1) : « Pardonne-leur, et ne me pardonne pas !... Puisque Tu consumes mon humanité en Ta divinité, par le droit de mon humanité sur Ta divinité, je te demande de faire miséricorde à ceux-ci, qui ont travaillé à me faire mourir. »

(1) *Passion*, p. 303, 768.

On se référera pour le sens de ces termes en français à l'index de nos deux volumes (P, E) (2). Et on comparera utilement les acceptions visées dans cette liste-ci aux définitions proposées pour 143 termes par Sarràj (loma', 333-374), pour 106 termes par Hojwîrî (Kashf, 366-389), pour 102 par


(2) Passion, Essai.
Qoshayri (visâlah, 36-159, 166-185), pour 100 par Harawi
(manâzil al sa'îrin), pour 100 par Baqli (shaftiyat, ff. 114b-
119a).

ABD. abad (opp. azal) S. 200. R 8, 10, 12. C 213. T VI
ATHR. athar (opp. khabar) P S 55. Z 16. T XI, 11, VI,
23. R 2, 15, 52, 6. ma'thoûrah T IV-7. 'îthâr P, mo'aththirah P.
AKHDH. ma'khoudh, P. C 183.
ADB. âdâb S 117. ta'dib (voir ta'nîb).
ADM. Adam S 102, 192. adamiyah, S. 18.
ADHY. youdhi A26.
AZL. azal (opp. abad), S 41, 152, 163. P, T VI 11, X 17.
ASL. aisl P. U 11, 17.
AFQ. âsâq T 17.
ALF. (alif) ma'loûf (opp. maqtûf') P. U26.
ALH. ilâh al ilâhât P. A12 (fî 'l samâ' wa'la ard) P. A2, 13.
'ilahiyyah S 5, 101, 114. A 32. 'oloûhiyyah S 47, TX26. lâhoût
(opp. nâsûit), D. lâhoûtiyah C 191. Yazd. 1.
amir R 3.
'AMN. 'amân (opp. dhikr) P RS; 'amânah P S 130. 'imân
(opp. islâm) P. K 23 (opp. ma'rifah) P. mou'min P. S 12.
ANN. 'anîmi A 52. T I 14, II 5, V 8, IX 2. A 40, 50, 156, 12.
R 19 'anniyah (opp. mâhiyyah) P Q. C 169.
AV. 'ana' J 6 T II 8, VIII. 7. 'ana' howa R 12. 'ana' l
Haqq T VI 23.
ANB. ta'nîb S 34. inâbah S 143.
AH. TV 11, IX 2-3.
AHL. 'ahl T. III-3, V-34.
AYD. 'iyâd A 14.
AYY. 'iya'ho, iyyâ'y K 51. S 74. âyah T V 35.

BDA' bad' (al khalq) S 113. bidâyah (opp. nihâyah) C 177.

T III 1, VI 30. bad' al asmâ C 214.
BD' mabduî S 2.
BRQ. barq R 11. TI 11. D.
BRA' bariyât R 9.
BRJ. borj TI 1.
BSR. başar (opp. R 1). başa'ir W 45.
A 52. mabsûût S 54. inbisâf S. 66, H 5.

mobâsharâh (opp. sabâb) S. 187.
B'TH. mab'ath R 25.
B'D. bo'd (opp. gorb) TVI-12.
BTN. ba'tin (opp. zâhir) R 24. bawâţin T IV-4.
BQY. baqâ (opp. fanâ) K 47, U 15.
BLGH. iblâgh S 123. balâghh S 9.
BWQ. bawâ'iq T V 32.
BYT. bayt R 10.
BY' bay'ah S 154, B 24.
J WZ. majâz U 46. tajâwoz C 178.
J WL. jawlân T V 18.
J YA. maji s 47, 93.

HJJ. hajj akbar P. R 23. hajjah B 6. A 34.
HRR. horriyah Q 7.
HSB. hisbân Q 9. hasb S 148.
HSL. hoûl (ayn al) P. S 21. taâsil K 17.
HDR. hadrah A 15. hodour A 10, 15. D.
HZZ. hoûzûz S 189, 54.
CHAPITRE PREMIER


HML. haml (al noâr, al amânah) S 130, 188. U 4.

HNF. hanîf C. 24.

HWï. ihâtah U 8. hiyâtah T III 1.

HWL. hâl (pl. âhwâl) D, S 81. hâlah (pl. hâlât) A 15.

Hawl T VI-2.


hirah T IV 6.


KHRM. ikhtîrâm, TI 10.


KHTT. khaṭṭ (cfr. istiwâ) A 35.


KHTF. ikhtîtât A 10, 15.

KHFY. khâfiyyah S 98, A 32.

KHLL. khollah S 22. khalâl (pl. de khallâh) D.


KHLT. takhlît ('ilal al) S 177.

KHLF. takhâlîf (opp. tawâ'îq) B 31. S 44.


KHLY. khalâ (opp. malâ). C 185.

KHMR. takhmîr (âr arwâh) R 13.
LISTE ALPHABÉTIQUE DES TERMES TECHNIQUES DE LA MYSTIQUE  15

KHWD. khawḍān A 53, 34.
KHWF. khawf S 127. Q 3.
KHYR. khayrāt U 26. ikhtiyār S 167. TV 35, VI 11, 28. D.
KHYL. takhyi’il A 52.

DRR. dorrah (haydâ) R 22.
DRK. darâk S 28, 2. idrâk Z 10. TXI 2. darrâk S 2.
D’W. da’wâ (pl. da’âwâ) S 79, 190. A 2, 21, 59. S 34, 82;
B 29. R 27. TV 36, VI 1, 13, 18, 24. da’î (pl. daâwâ’t) J 8.
R 3.

DQQ. daqiqah (pl. daqâ’iq) K 22, TV 32.
DLL. dalîl (opp. madâlûf) T I 9, III 10. dalâl A 36. TI 2.
istidlât C 169, K 44.

DYJR. dayînûr P.
DYR. dârayn Z 16. diyâr D. da’irah TV 1, V 2, 5, VII 1-5,
IX 13-14, X 1. da’irat al haram TV 1-10, V-31.

DHRR. dharr S 10. dharriyah S 55, 102. dharrah S 50.
DHKR. dhikr (opp. madhkour ; ŋkr) K 32, 33, 34, 48.
26. TV 18, 19, VI-15.

DHHL. dhohoûl S 21. iddhâl C 179.
DHWB. tadhwîb S 188.
DHYW. dhât (en abrégé, dhâ) A 13, 18, 52. S 183.

RBB. rabb al arbâb A 12. marboûb S 206. roboûbiyah S 7,

rabbâniyoun S 161. TV 3. rabbâniyah T XI 15.

RJ. rojou’ ilâ’ asl T VI 14.

RZ. Q rizq S 124, 125.

RSM. rasm (opp. ism) T II 4. B 32. S 4, 13, 94, 123. mar-

soûmât T IX 13. tarassom S 17.

RSY ra’siyât A 2, 50.

RDI. ridâ (opp. irâdah, amr), J 1, A 49. W 46. R 17.

RFY. raﬁ T 18 rafawi id.

RQB. morâqabah H 7.

RKB. rokoûb D.

RKN. rokn R 5, 19.

RMZ. ramz D.

RMS. rams (opp. lams), pl. rawâmis Yazd.

RWH. roûh (nâtiqah) S 87, 113. C 184, 188. R 17, 23,


VI 11, IX 11.


ZKY. zakât kobrâ R 23.

ZND. zânid al’awrah T V 30.

ZNDQ. zandaqah (opp. tawhîd) T V 2. A 52.

ZHD. zohd W 52.

SBB. sabab (pl. ashâb), S 43. 182. A 53.


SBQ. sawâbiq S 43, 96. T. VI-32.

SRJ. sirâj T 11.


SRMD. sarmad S 200.

SQT. isqâṭ (al wasâ'îl).

SKR. sokr B 16. sokrân Z 25.

SKN. sakînah K 47.


SLT. taslît (al'âql) S 127 (al ahwâl) Z 17. solțân K 15, 39.

T X-24.

SLM. taslim A 50. silm A 3.

SMR. samir D. masmoîr T X-4.


SMY. ism (pl. asmâ) S 102, 113. Z 9, 10, R 15. C 213.


SNY. sanâ'. A 26. D.

SNH. sonh (pl. sawânih) Z 12. 52.

SWY. Istiwâ (cf. khaṭṭ).

SHBH. shabah S 170.

SHBH. shabb A 13. tashbih T X 9.


SHJR. shajarah T III 6-7.

SHRB. sharâb (al ons) S 126, 129.

SHRH. sharh (al șadr) T I 2.


SHA'SHA'. tasha'shô'. D. sha'sha'âni P.


R 26.

CHAPITRE PREMIER


R 18, 27. shahâdat (al dharr (1), S 9, 10, 12, 32. moshâhadah.


SHWR. ishârah S 10, 146, 151. T I 9, X 3. A 34, 2. Q 12.

SHYY. shay S 113. mashi'ah S 101, 107, 113, 152, 180.


SHYN. sha’ın A 2, 40. TV 37. R 13.

SBB. šobb A 49.

SBH. mišbâh A 15. T II 2.

SBR. šabr (opp. shokr) S 44. W 53. Ka’bî.

SHH. šihhah. T VI-1.

SHW. šahw (opp. šokr). K 41.


SRF. tašârîf S 21, 96. tašarîr. A 6.

SFY. šafâ T III 1, V 9, X 19. šafawi T I 8, III 1. istîfâ S 13.

SLH. šalâh A 17. S 112.

SLD. šâlîlîd T III 1.

SLM. šâlîlîm Bâk.

SLY. šalât R 23. U 25.


SHR. šayhûr Q 10. U 5.


R 13, 15, 26, 27. tašwîr A 32.

SWF. soufîyâh Khark. 2, 3. T V 8. tašawwof C. 191. D.

SYR. tašîr T III 11.

(1) Voir tawhîd.
SYM. šiyām akbār R 23. šimsām (at) al šiyām T V 21.


D'RR. ḍarūrī Q 1. ʿidṭirār K 8, S 116. B 18, 23.

D'MR. ʿdamīr (opp. ʿsirr) T III 11, IX 2, X 5, A 13, 50, 52.

D. ʿidmār D, K 43.

D'MHL. ʿidmījīlāl. T X 23.


DYR. ʿdayr (opp. ʿghayr) T VI 6.


TRQ. ʿtariqah T V 36. ṣārīq D.

TS. ṣā ʿin U 1.

TL'. ʿtalʿah (pl. ʿtalaʿi ṣawālī) K 15. S 94. A 52, 54. ʿiṭṭilā'.


TWT. ṭuwāṭ C 172.

TW'. ṭāʿah S 58, 72. R 26. motā' P.

TWF. ṭawāf K 60 D.

TWL. ṭawāl (opp. ʿarḍ) T XI-16.

TYR. ṭayrān B 26.

ZLM. ʿzālim (moqtaḍīd) S 133. ẓolomāt U 16.


Zohour S 162.


JB. ʿiḥāb H 4.

DD. ʿadad (nā祺) A 13, C 173. ʿidd T X 9, 23 (XI-1).
CHAPITRE PREMIER

'DL. i'tidâl (opp. 'adl) A 10.
'DM. 'adam (opp. wojoûd) S 5, 86, 113.
'RJ. mi'râj (pl. ma'ârij) A 2.
'RS. aroûs T V 37.
'RD. 'ard (opp. tôul), T XI-16.
36, XI. ta'arrof K 13, 49. C 169. A 35. ma'rifah (âslîyah)
ma'rouf T XI-24.
'ZZL. 'Azâzîl T VI-18, 26, 30.
'ZL. i'tizâl A 10, 13.
'TR. 'awûtir al qorb A 50.
'ZM. 'azamah R 2, 4. U 24. 'azamatayn (azal et abad)
S 68.
'QB. i'tiqâb K 8.
'LQ. 'ala'iy K 22. B 20. T II 1, V 32.
'LM. 'ilm (opp. kashf, ma'rifah) S 30, 122, 152, 172. A 2,
13, 38. J 7 D. 10, 20, K 2, 34. T X 19, XI. 'ilm ladonni S 117,
83 (cf. R 6, T IV-9). ma'loûm S 168, 155. B 27. T VI 1,
X 10.
'NY. ma'nâ R 17. C 213. T VI-1, V-36, XI-21, IX-14,
X-19. D.
'WD. 'inwaq K 53 S 53, 56.
'YN. 'ayn S 126 A 52 R 22, 25. 'ayn al 'ayn S 195. T V
24, IX 15, VI 1. 'ayn al jam' P. 'ayân R 5. S 4 C 169, 193.
T. V 37.
LISTE ALPHABÉTIQUE DES TERMES TECHNIQUES DE LA MYSTIQUE 21

GHRR. maghrouîr T X 4.
GHFR ghofrân A 50.
GHLB. ghalabah S 84.
GHMD. ghâmîd S 113.
GHYR. al Ghayb (= ghayb al Howâ) S 41, 84, 108, 152.
R 1, 22. A 51. ghaybah (opp. hodoûr) A 15. D.
GHYA. ghâyâh T II 8. A 51.

FTR. fitraûh A 18.
FTN. maftouûm A 51.
FDY. fadâytuka D.
FRD. farîd (pl. afrâd) C 181. tafirûd (opp. tawhîd) T VI 8.
C 213, 214 T III 1 tafarrod A 13, 18, 53. fardânîyah T VI 8.
FRS. ferâsah A 58. S 74. tafarros Q 9.
FRSH. farâsh, T II 2.
FR. far* (opp. asl) A 35.
FRQ. farq T XI-6-10. iftirâq K 37. S 126, 172. tafarroq C 181.

FQD. faqîd (opp. wajûl) T III-1, XI-3, 22.
iftiqâr K 21, S 132.

FSL. faasl (opp. waasl) D. T I 9, XI 1. infîsâl S 17, 42 (opp.
ittiâmîl).

FD. iftiâmîl S 191; lomaî 231; M.
FKR. fikr K 48 A 35. T. X-12 fikrah. A 18.
FNY. fanâ (bi), S 163. fanâ ('an) S 165. Yazd. 3.
CHAPITRE PREMIER


FWT. tafâwot S 99, 100.

FWZ. masâzah T II 8, III 1, IV 1.

FY. fi T VIII 3.

FYD. sayâl C 172.

QBD. qabîl A 16. qabûlah S 77 (cf. 29).


ard moqaddas R 16.


qadim T XI-4.

QRB. qorb S 84, 110, 150. A 3, 10, 13, 18, 21, 50. Q 1.

qorbah R 2 (S 51, 181). T 187.

QRN. maqroûn (opp. manoût) S 69, H 6. iqâtirân S 72.

QSW. qaswat (al qalb) S 139, 142. D.

Qîr. qatî T XI-9.


taqlib S 110, 111, 150.

QHR. qâhiriyah S 31.


QWL. maqâl (opp. haqiqah) T IX 7 migwal. A 2.

QWY. qowwah mokhayyamah R. 11.

QYS. miqyâs (al 'adam) S 86.

QYM. qiyâm (bi haqq..) A 1, 10. S 14. qiwâm Fânt. A 34.


T III-1. S 123.

KA ka'anni T II 5. ka'annaho T XI-23.

KA'S. ka's A 23.
LISTE ALPHABÉTIQUE DES TERMES TECHNIQUES DE LA MYSTIQUE 23

KBR. kibrīt ḥīmar U 41.
KRM. karam S 77, 180.
KRR. karrāt A 2.
KSB. kash (pl. aksāb) S 24.
KSW. kiswāh S 116, 192.
KSHF. kashf S 38. A 28, 53, 54. S 34. keshūf K 48. mo-
kāshafah T VI 16. A 36.
KFR, kofr A 3, 13, 49, 54, 51, 59.
KFH. mokāfahat al khitāb S 77.
KLF. taklīf S 17, 49, 204.
KLL. kollī (opp. baʿdī) A 36. D. jołmat al koll D.
takwīn S 55, 193, 185. kōn! S 63, 118, 137.
KDY. kāyd U 10.
KYF. kāfiyāh U 45, 46 (cf. U 39, 44; Q 12; R 19).

LÁ. lā T VII 3, X 22. talāshi (voir LSHY).
LBB. lōb, pl. aļbāb A 53. C 190.

U 1.

LBY. labbaykā l.
LHZ. laḥzah (pl. lohoūz, alḥāz) T VI 7.
LHQ. molḥaq (opp. mazīd) T IX 7.
LDHDD. taladhdhodh S 116.
LSN. lisān (al Ḥāqq, etc.) A 2. 53. R 26.
LTF. latīfah (pl. latāʾīf) C 190, 213. S 166, 208.
LHM. ilhām S 83.
LHW. laḥw (opp. sayr) A 15.
LW. lawlāka A 53.
LWN. talwin K 43 molawwanât T X 26.

M. min T I 15, V 27, IX 9, X 19, A 31. R 22.
MA. mâ'iyah T X 19.


MHN. miynah S 115, 156. B 23.
MHW. mawâ (opp. ithbât) C 169, 178, 191.

MDD. madad (al Roûh) K 18.
MZJ. imtizâj D.

MKR makr S 45, 46, 71. C 213.
MKN. tamkin (opp. talwin) S 155. T I 1.

MLQ. tamalloq C 190.

MWI. mawt S 103.


NBT. istinbât, S 2. B 5 bis.

NJY. monâjah A 14.

NDM. nadimi A 22.


NZH. tanzih TX1. A 52.53. S 7, 108.
NSB. nasab S 90.


Manzouir T II 4.

N'T. na't, pl. no'oût (opp. wasf) S 15, 206. C 178.

NY. ni'd A 2.

NFKH. nafkh A 15.


NOS. manqûût T IX-4.

NQT. noqta asliyah S 41, 45. U 22. A 9, 15, 32. T IV 2, V 1, IX-14.


nâsûtîyyah A 1, 15.

NWT. manût S 69. G.

NWL. tanâwol (noûr al shams) A 53. D.

HTF. hâtif A 13.

HJS. hâjis S 158.

HDM. haḍmah roûḥâniyah T IX-11-12.


HLK. istîhlâk A 13, Yazd. 3.

HMM. hamm T VI 32-D. himmah T 1-1, 7. D.

HNY. tahni‘ah C 214.


howî, howiyah A 53, 35 ; S 155.

HWS. hawas A 52. tahwis T VI-10. A 18.

HWY. hawâ A 2, 49.


WTR. witr (al qaws) T V 29.

WTHQ. wathiqah T II 11, V 36. mithâq R 12, 19.


WRD. mawârid A 58.

WHSH. wâshshah A 36. istihâsh T XI-25.


WSL. wasilah S 24.

WSWS. waswâs T XI-25.

WSF. wâsif, mawsoûf T III-9. wasf A 18, Q 1. sifah C 213.


WZB. mowâzâbah S 112.


mowâqit S 47.

WQF. mawâqif S 93.

WQY. taqwâ S 149, 156.


WLH. walâh J 8. R 22. tawalloh K 34.


WHM. wâhm (pl. awhâm) S 72.

YSR. maysoûr (opp. maqdoûr) S 65.

YQT. yaqût ahdmar R 13, 15.


U 31. syn. tinnin W 46.
CHAPITRE II

ANALYSE DU LEXIQUE

Sommaire.

1° L’inventaire des termes techniques :
   Classement suivant les provenances : Qor‘ân ; nahw et kalâm primitifs ; sciences hellénistiques ; emprunts littéraux et parallélismes structuraux .......................... 27

2° La méthode d’interprétation :
   a) Ses règles. Les chances d’erreur et les pseudo-emprunts ................................................. 35
   b) Quelques exemples de coïncidences fortuites : homonymies techniques ; parallélismes de présentation ; convergences d’intentions ............................................. 39

3° Le rôle des influences étrangères :
   a) La thèse à priori de l’influence iranienne ................................................................. 45
   b) Les conditions d’une démonstration .............................................................................. 50
   c) Le milieu hébraïque-chrétien (ascèse et théologie) ..................................................... 51
   d) Le syncrétisme oriental (sciences, philosophie, hermé-tisme) ................................................. 55
   e) L’hindouisme et la mystique de l’Islam ................................................................. 63

Appendice : Tableau de l’alphabet philosophique (jafr). 80

4° L’inventaire des termes techniques :
   a) Classement suivant les provenances : Qor‘ân ; nahw et kalâm primitifs ; sciences hellénistiques ; emprunts littéraux et parallélismes structuraux.

1. La source principale, à consulter d’abord, c’est le Qor‘ân ; puisqu’il s’agit de musulmans qui en connaissaient le texte par cœur, et le récitaient assidûment, pour compo-
ser le cadre de leurs méditations quotidiennes (1). Leur but était, en s'astreignant à réciter sans relâche ce texte d'un bout à l'autre (khatm), d'acquérir la science de l'istimbâţ (2) : c'est-à-dire l'élucidation immédiate du sens de chaque verset, considéré en composition, à sa place parmi les autres. C'est la règle hanbalite : « Ne t'en va pas (comme les commentateurs critiques) chercher deux passages séparés du Qor'ân pour les confronter ; lis le Qor'ân du commencement à la fin » (3). Celui qui médite un texte pour en vivre tend à substituer à la consultation analytique et morcelée de ses éléments isolés (procédé d'indexage juridique, cher aux gens de loi) la considération synthétique et simultanée de l'ensemble (4).

On a vu, par le lexique, que c'est au Qor'ân qu'ont été empruntés des termes mystiques célèbres : dhikr, sirr, qalb, tajallî, istimâţ, istiqâmâh, istiwâ, istîfâ, sidq, ikhlâs, riya (VIII, 49), ridâ, kholq, 'ilm, nafs moţma'innah (LXXXIX, 17), sakînah, tawbah, da'wâ, yaqîn, Allâh = Noûr (XXIV, 35), = Haqq (XXII, 6) (5).

(1) Moslim Khawwâs (+ vers 200) explique fort bien la méthode : au début, pour retrouver de la suavité à ma lecture du Qor'ân, je le lisais comme si c'était Mohamâd qui me le dictait : puis, comme si c'était Gabriel qui l'annonçait à Mohamâd ; enfin comme si c'était Dieu même ; « et toute la suavité, alors, m'en fut donnée » (Shaţrâwî, tab 1, 61).

(2) Passion, p. 718 ; Sarrâj, loma', 85 seq.


(4) Replacé dans ce tableau global, chaque élément continue à être apprécié selon cette nuance propre que l'analyse y avait discernée d'abord. C'est ainsi que l'ordre syntactique des termes d'une proposition dogmatique (islamique), passant d'arabe en turc, peut se trouver bouleversé, sans que la hiérarchie conceptuelle des idées correspondantes s'en trouve lésée : pourvu que le traducteur ait préalablement « élucidé » le sujet.

(5) Noter que les termes : wara', khâtîr, firâsah, haqîqah, 'aql, fikr, ma'mî, ma'rîsah, manquent, dans le Qor'ân.

Nous n’avons pas à relever ici les vieux éléments étrangers, araméens (1) et persans (2), encapsulés dans le vocabulaire coranique, car il est de toute vraisemblance que leur arabisation est bien antérieure au VIIe siècle de notre ère.

Deux objections se présentent contre la liste de termes ci-dessus : (a) ces termes ne se trouvent cités qu’une fois dans le Qor’ân ; il paraît disproportionné d’y signaler les germes de théories mystiques amples et complexes. — Réponse : ces termes coraniques sont des *motashabibât*, des termes « ambigus », qui arrêtent le lecteur, et résistent à la première analyse ; le procédé de l’*istînbât*, relecture fréquente et globale du texte, visant à « l’avaler » à force de le « mâcher » (3), amène précisément l’intelligence à s’y heurter violemment, au cours de chaque nouvelle récitation ; d’où

(1) Talmudiques ou chrétiens ; cfr. ici, p. 32. Voir études de Fraenkel, Dvorak.

(2) ’A. M. Kindi signalait déjà : *istabraq*, *sondos*, *abâriq*, *namâriq*, et le terme abyssin *sic* *mishkât* (risâlah, 93 ; cfr. Ma’arri, *mala’ikah*, 24). Il est beaucoup moins sûr que le *sidrah* (monadhâ) soit le « Hôma blanc », et *sîrât*, le pont Shinvat ; et il faudrait au moins choisir entre Darmesteter (*Hautes Études*, XXIII) qui fait de Haurvatat Hâroût, et Blochet, qui en fait *al Khidr*...

(3) Cf. Kraemer (*RM* *M* XLIV, 31).
crystallisation, autour de ces termes gênants qu'IL s'agit d'absorber à tout prix, de toutes les ressources verbales déjà assimilées grâce à la lecture du reste du Qur'ân. Le phénomène est constant, chez tout lecteur attentif, qu'il s'agisse d'un poème, d'un code ou d'une catéchèse : ce sont les mots « difficiles » qui sont les mots importants, puisque, eux éclaircis, nous aurons la clé du passage ; c'est donc à eux que l'intelligence s'attaque comme à des nœuds, pour « expliquer », pour comprendre l'ensemble, et participer enfin à l'intention maîtresse de l'auteur.

— (b) Ces citations de termes coraniques sont de simples prétextes, des paravents utilisés par des novateurs, pour masquer le fait condamnable que leurs théories furent empruntées par eux à des milieux étrangers. — Réponse : la possibilité, chez certains pseudo-mystiques, d'une duplicité de ce genre, plus ou moins explicite, n'est pas exclue (1). Mais on ne saurait fonder sur ce phénomène de décomposition mentale une explication valable de la croissance dogmatique d'une religion donnée. Toute religion ayant, comme l'Islam, à sa base, une prédication « prophétique » précise, propose, de ce chef, à chacun de ses adeptes, une même structure spécifique à réaliser ab intra, un genre de vie ; cette structure se caractérise par des « points singuliers »

(1) Tendance théosophe, perceptible chez Manès et chez Ibn 'Arahib ; qui ne comprennent pas que l'accès au but mystique dépend avant tout du choix judicieux d'un seul moyen, fortifiant l'intention dans son orientation inflexible ; eux s'imaginent trouver plus sûrement accès à l'union divine, en usant concurremment de tous les « moyens cultuels », et cet éclectisme syncrétiste les prive d'apercevoir la différenciation transformante, irréparable, qui s'opère graduellement, en cours de route, entre ceux qui se prosternent le long de la « Via Crucis », et ceux qui s'étendent sous le char de Jaggernauth.

(2) Qui intervient dans des consciences religieuses rongées par le doute, à des périodes de décadence ; non pas aux débuts.
Dans les linéaments de la catéchèse, — par des « points vifs » dans l’articulation des réactions sociales. Or, ces points se trouvent précisément jalonnés par ces motashâbihât : termes dits "ambigus", parce qu’il appartient à chaque croyant d’en éclaircir le sens, par un effort loyal de tout son être, les gravant dans sa mémoire, les éprouvant par son intellect, les mettant en œuvre dans sa conduite (1). Cela posé, on peut concéder que ce sont aussi les motashâbihât coraniques qui, chez certains croyants attiédis et désabusés, servent de « points d’insertion » pour des greffes parasitaires, entant des conceptions étrangères sur leur système religieux qui se décompose.

II. La seconde source, c’est l’ensemble des disciplines purement arabes de la civilisation islamique naissante : grammaire primitive (antérieure à Sibawayh), lecture du Qor’ân, jurisprudence préhanéfite, critique du ḥadîth (avant Yahya Qâttân) (2). C’est la grammaire qui a fourni aux mystiques la spécialisation des termes suivants (quelques-uns coraniques) : damîr, howa howa, sifah (opp. wasf), ḥaqqâqah (opp. majâz, maqâl), shâhîd (opp. nîthâl), jâmi’ (opp. farq), ma’rifah (opp. naktârah), ḥolûl, ḥâl, rasm, ‘illah, khaft (opp. jâli, à propos de shirk), tajallî, iqtirân, molhaq, ishârah (3).

III. La troisième source est constituée par les écoles théologiques purement arabes, antérieures à ‘Allâf et Naqţâm : khârijites et morji’tes, qadarites et jabarites. Voici des mots qu’elles ont précisés, pour les mystiques : ‘aqîl, ‘adl, ta’wîl, ‘ara’d (opp. dhât), sifah (opp. na’t), sîrah (opp. mânâ), qa-

(1) Cfr. le verset du shema‘ Israël.
(2) ‘alîl, etc.
(3) Passion, p. 469 et index.
IV. La quatrième source est l’enseignement scientifique du temps, présenté dans une sorte de zocon, de « lingua franca » technique, arameenne, que le syncrétisme philosophique oriental s’était constituée petit à petit, durant les six premiers siècles de notre ère (4), en calquant ses termes, tantôt sur le grec, tantôt sur le perse. Ce syncrétisme n’est pas exclusivement hellénistique, puisqu’il contient des éléments iraniens (et peut-être sogdiens) ; ni purement néoplatonicien ou hermétiste, puisqu’il s’est incorporé des éléments gnostiques, « bardesaniens » (5) et manichéens. Il est plutôt laïque que religieux, quoiqu’il accepte certains termes cultuels, chiétiens, païens et mazdéens (6). Il est un, car il fond ces élé-

(1) Passion, index, s. v.
(2) Ibn al Kalbi (ap. Ibn Mokarram, lisân, s. v. ‘anq) donne une étymologie préislamique ; A. M. Kindi (risâlah, 112) donne une origine bouddhiste.
(3) jawshan kabîr, de Hâdî Sabziwari, lith. 1267, p. 75, 78, 393.
(4) Dès le VIe siècle, l’araméen gagne sur le grec dans les églises orientales dissidentes ; au XIe s., l’arabe l’y supplantera.
(5) daghsâniyâh du « fihrîst ».
(6) Remarque capitale : il n’y a pas eu d’action directe, autonome du paganisme gréco-syriaque ou du mazdéisme persan sur l’Islam ; la force de propagation de ces deux religions s’était alors annihilée. C’est par l’intermédiaire du syncrétisme philosophique oriental que certains termes païens et mazdéens ont été véhiculés en Islam ; ayant, au préala-
ments disparates dans une seule et même classification encyclopédique. Ex. : en médecine, les termes syro-persans de l'école de Jondisâbour (1) ; en astrologie généthliaque, kadkhoda (persé) pris comme terme antithétique de hayléj (grec: 
\(\nu\lambda\alpha\omega\varsigma\)) (2) ; livres d'Agathodémon (hermétisme) combinés aux livres de Jâmâsp (mazdéisme).

C'est cet enseignement technique en araméen, qui, fondé sur le canon scientifique aristotélicien, la médecine et l'alchimie hellénistiques, promptement traduits en arabe (3), a influencé l'Islam suivant deux voies : agissant sur les sectes shî'ites extrémistes par le gnosticisme (astrologie, alchimie, talismans), et sur les théologiens sunnites (4) par la métaphysique. Exemples :

(a) Emprunts littéraux : termes arabes, artificiellement déviés de leur sens usuel ['illah ; soûrah ; istihâlah ; idmihiîât ; kawn (opp. fâsâd) ; tabî'ah (les IV tempéraments) ; rawâ'i'h (effluves chimiques)] — équivalents arabes, forgés [howiyah, anniyah, talâshî, ta'alîkh, wahdânîyah (5)] — simples transcriptions, arabisées [jawhar, istâqsât, konnâsh].

En les classant par sujets : astrologie [ahlâk, adâwâr, akwâr, navroûz, zîj (6), mihrijân, jawzâhar, hardâj, etc.] — médicale, été encapsulés et décapés par certains enseignements initiatiques : gnosticisme harranien, manichéisme oriental (qui produisait alors en pays byzantin le mouvement des Pauliciens-Bogomiles) et communisme néo-mazdakien (Khorramiyah, convertis vers 245 par Dindân au qarmâtisme ismaélien). — Au contraire, nous verrons qu'il peut y avoir eu, pendant un court moment, action directe de l'hindouisme sur l'Islam (ici, infrâ).

(1) E. G. Browne, Arabic medicine, 34-35 (cfr. 28, 33).
(2) Passion, index, s. v.
(3) Id., p. 471.
(4) Mo'tazilites ; et même sur les chrétiens jacobites, comme Yahya-îbn 'Adî, qui est une sorte de pré-averroïste.
(5) Voir ici, p. 59.
(6) zîj shahryâr, trad. Tamîmi.


(1) fihr. 293.
(2) Les analogies relevées entre le fiqh et le droit romano-byzantin, entre le consensus prudentum et l‘ijmā‘, l’utilitas publica et la maslaḥah, sont seulement des approximations.
(3) Cette spécialisation contredit l’usage des motakallimoûn, aussi bien que l’hindouisme.
(4) firdaus, ch. vîr.
(5) Santillana.
(6) Biroumî, Hind, 31.
(7) Même nuance fataliste, un peu mazdéenne chez les Qarmates : l’irresponsabilité, chez l’homme, correspond, en Dieu, à l’indétermi-
2° La méthode d'interprétation.

a) Ses règles. Les chances d'erreur et les pseudo-emprunts.

L'inventaire précédent n'est qu'un essai de classement des données du problème à résoudre. Seul le dépouillement intégral des œuvres authentiques du mysticisme islamique primitif, énumérées ici au chapitre IV, autorisera, en dressant leur lexique arabe, à trancher la question, si discutée, de la part à réserver à des influences étrangères (1) (tant au monde arabe qu'à l'Islam) dans le développement du soufisme.

Cette méthode philologique est la seule qui permette d'administrer des preuves sérieuses, susceptibles de mettre les spécialistes d'accord. A condition, pourtant, qu'elle observe strictement certaines règles (2).

(a) Relevar des points de coïncidence littérale, entre deux textes, et les justifier chronologiquement et géographiquement, — ne dispense aucunement de démontrer s'il y a eu effectivement un apparentement généalogique entre les pensées que ces textes véhiculent. Sans cette démonstration, la question posée reste pendante.

(b) Colliger des items, accumuler des exemples de parallélisme entre les formules schématisées dans deux ouvrages, — n'établit nullement le fait d'une relation didactique, de maître à disciple, entre les deux auteurs.

(c) Constater, après coup (vu leurs résultats sociaux), la nation. Les premiers mystiques musulmans croient, eux, à la libre responsabilité de l'homme, prédestinée en Dieu. Et les hindouistes exagèrent la liberté de l'homme jusqu'à en faire une puissance d'« auto-création » libératrice.

(1) Imitation, ad extra ; influence, ab intrâ.

(2) Elles ne semblent pas rigoureusement observées par Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem gebiete des Islams*, 1873.
convergence des intentions maîtresses des deux personnalités, — n'atteste nullement qu'elles se soient préalablement concertées, qu'elles se soient « donné le mot », bref, qu'il y ait eu collusion. Deux sincérités peuvent tomber d'accord, sans parti-pris, et tomber juste.

L'observance de ces règles s'impose déjà au critique littéraire, s'il veut s'éviter de confondre le plagiat avec l'œuvre originale ; tous les écrivains ne sont pas des flibustiers, trafiquant en thèmes de folklore. Le romancier, il faut l'admettre, s'imagine qu'il peut « inventer », le poète croit qu'il peut entendre s'articuler, au fond de lui-même, une « locution » inspirée, — sans sombrer pour cela dans la ventriloquie inconsciente.

Ces réserves importent encore davantage à l'historien des méthodes scientifiques, sous peine de confondre l'imagination de l'inventeur avec l'habileté de celui qui met en valeur la découverte, l'industriel avec l'ingénieur, le capitaliste avec le technicien.

Mais elles sont tout à fait indispensables à qui veut goûter et comparer des auteurs mystiques. Il n'y arrivera pas tant qu'il se bornera à classer les termes techniques ou à comparer la structure des propositions dogmatiques de ces auteurs ; il faut qu'il en refasse, à part soi (1), l'expérimentation morale, qu'il en revive l'histoire personnelle, en se mettant, au moins par hypothèse, à leur place : afin d'apprécier « axialement » et directement les conséquences de leurs règles de vie.

S'il est admis (un peu trop facilement) (2) en littérature

(1) Ghazâlî a bien expliqué cela en son monqidh.

(2) Car la matière de ces contes n'est pas pur subjectivisme anarchique ; il y a des « lieux communs » pour l'humanité, une topique de l'imagination, un sens commun dont les fantaisies les plus inouïes tiennent compte.
comparée, surtout dans le domaine des « mythes » populaires, qu’il y a eu emprunt, *imitation*, de N par M, dès que les mêmes éléments isolés, « princesse aux cheveux d’or », « petit poucet », se retrouvent en juxtaposition dans la trame de chacun des deux contes, — il faut, pour adapter utilement cette méthode comparative purement formelle, au domaine des lexiques philosophique et mystique, lui faire subir des modifications profondes. Deux marins de nationalités différentes savent assez vite gesticuler en « sabir » pour troquer des anecdotes pendant une courte escale : le temps de trinquer devant un comptoir. Deux savants, deux philosophes, se comprendront moins tôt ; car il leur sera moins facile d’entrer au contact, et il leur faudra aussi, peut-être, le temps de la réflexion. Et deux mystiques se comprendront encore moins aisément : il leur faut, en plus, s’apprecier réciproquement, goûter la sincérité mise par chacun dans la pratique de sa règle de vie, et constater ses résultats.

Quand le conteur compose une fable, groupe, sous certaines circonstances de temps et de lieu, des sujets, des personnages et des anecdotes, — sa fable ne ressort, dit-on (1), que de sa fantaisie créatrice ; ses associations d’images ne sont pas justifiables d’axiomes que ses auditeurs doivent assimiler préalablement, s’ils veulent les comprendre. Elle sera donc aisément transposable, et reconnaissable, avec sa physionomie originelle, dans d’autres idiomes et d’autres civilisations.

Quand un savant ou un philosophe dresse un schème de recherches, construit une théorie, — les idées qu’il groupe sont des concepts abstraits longuement élaborés, dématérialisés ; leur arrangement ne dépend plus d’une suite historique d’occasions particulières, à admettre telle quelle,

(1) Cependant le théâtre, en la plupart des pays, n’est pas intelligible sans préparation, pour le public indigène.
sans discuter, de suite, comme dans le cas des contes (1); il réfère à des catégories logiques, d'ordre général, — et la raison d'autrui ne peut pénétrer une théorie avant d'en avoir remonté l'échafaudage, et d'y avoir retrouvé les bases, les joints, et les coins de la logique rationnelle. Ex. : pour que l'historien des méthodes scientifiques puisse affirmer que telle solution algébrique a été « empruntée à l'Inde » par les Arabes, il faut, non seulement que les données du problème coïncident en gros de part et d'autre (2), mais que la marche structurale suivie pour le solutionner soit la même (3).

A fortiori, en mystique : pour affirmer que telle définition ténue d'introspection, telle différentielle technique nouvelle, comme le fanâ bi'1 Madhkoûr des soufis, a été « empruntée » à l'Inde (dhyanâ de Patanjali), nous demanderons à Nicholson : non seulement de nous faire constater que les mêmes éléments isolés se retrouvent chez les deux auteurs, comme s'il s'agissait d'une pure fantaisie imaginative de leur part ; et que la marche structurale suivie pour l'introduction de cette différentielle est analogue, comme s'il s'agissait d'un postulat scientifique hypothétique ; mais encore de nous montrer que les intentions maîtresses des deux auteurs trahissent leur convergence par des règles de vie également convaincues, — et qu'ils ont manifesté personnellement (s'ils ont été contemporains) le désir ardent et réciproque

(1) Aussi beaucoup de contes cessent de plaire, parce que leur trame historique arbitraire est contredite par les événements réellement survenus aux auditeurs.

(2) Car il se pose à priori, devant tout esprit réfléchi, abordant de façon indépendante l'examen de cette science.

(3) Car il y a possibilité de plusieurs marches indépendantes amenant toutes au même résultat (les démonstrations d'une proposition, en mathématiques ; les divers itinéraires pour une ascension, en alpinisme).
de se convaincre mutuellement ; de nous prouver, enfin, qu'ils ont été perméables l'un à l'autre.

Au surplus, le mystique ne considère pas seulement le thème de pensée pour lui-même comme le littérateur, ou un résultat objectivant cette pensée comme le savant, mais la réalité que l'exercice de cette méthode positive peut le mettre à même de découvrir ; un dernier problème se pose donc, d'ordre purement religieux, que nous ne faisons que signaler ici : la réalité poursuivie par le mystique se révèle-elle comme ayant été effectivement atteinte par lui, quand on observe les conséquences individuelles et sociales de sa vie.

b) Quelques exemples de coïncidences fortuites : homonymies techniques ; parallélismes de présentation ; convergences d'intentions.

**Homonymies techniques isolées :**

1° Par coïncidences fortuites, entre deux pensées indépendantes, n'ayant qu'un registre restreint d'images sensibles à utiliser :

— Le « point primordial » : khâ (sanscrit) ; neqoda rishona (talmudique) ; noqta asliyah (Hallâj). Termes coïncidents, sans qu'il y ait aucune parenté réelle entre leurs processus de formation respectifs.

— L’ « homme-type » : insan qadim (manichéen) ; adam qadmon (cabale) ; insan kâmîl (Jîlî). Même remarque.

(1) Tel est le véritable but mystique d'une apologétique sincère (cfr. Leibniz et Bossuet ; et, plus profondément, les cas cités ap. RMM, XXXVI, 57). L'outrance poétique des Arabes l'a dépassé, dans la curieuse légende des deux amis que cite Stendhal (Amour, 179), d'après le Kitâb al Aghânî.

(2) L'art pour l'art.

(3) La passion de la découverte, de la chasse (plus que de la prise), du jeu (plus que de l'enjeu), de la recherche (plus que de la vérité).

(4) D'expérience humaine universelle.

(5) Cfr. l'invocation « Dieu des dieux, Seigneur des seigneurs », qui
2° Par emprunt occasionnel, sans parallélisme (subéquent) dans l'emploi :

— Le « Nom suprême » de Dieu : shem hamphorash, ou tétragramme ineffable (cabale) ; ism ad'zam (soûfisme).

— La « colonne de lumière » : « colonne du milieu » (talmudique) ; « colonne de louange » (var. ‘âmoûd al ṣobh : manichéenne) ; ‘âmoûd al noûr (Tostari) (1). Rôle de l'aurore (2) dans la théogonie des Noseïris.

— Le scintillement du vin (tasha'sho') versé dans la coupe ; symbole de la théophanie par talbis, et takhmir, tant chez les Noseïris que chez les soufis = L'opalisation, l'irisation de l'eau (humaine) où le vin divin est versé (Passion, p. 517, 522, l. 17, 842, n. 4, 905, n. 6).

L'incrustation de motifs décoratifs de ce genre, dans tel et tel ensemble dogmatique, ne commande pas qu'ils conservent ici et là le même rôle. L'avocat qui, dans une discussion, reprend mot par mot les articulations de la partie adverse, ne témoigne pas en cela qu'il leur attribue la même portée. L'habit ne fait pas le moine, ni le ton la chanson :


(1) Passion, p. 832 ; Kremer, C. S., 39.
(2) Dussaud, Noseïris, 88.
on ne saurait inférer à priori qu'il y a même compréhension du sujet, du fait de l'emploi des mêmes mots (1) ; une vérification expérimentale est de rigueur.

Parallélismes dans le dispositif de présentation :

1° Par coïncidence naturelle, fonctionnelle, — la raison s'exerçant correctement de part et d'autre sur le même ensemble de schémes usuels, de sens commun (vie, mort, justice distributive). Ghazâlî a souligné ces parallélismes en son monqidh (2), à propos de maximes qu'on lui reprochait d'avoir empruntées aux philosophes anciens : « la vérité est que quelques-unes (3) sont le fruit de mes propres méditations, et, comme dit le proverbe, « Il arrive (4) que le sabot tombe dans l'empreinte du sabot ». « En d'autres termes, l'empan de la démarche intellectuelle et le rythme de la pensée discursive sont à peu près commensurables et synchrones, chez les hommes qui s'exercent à réfléchir loyalement, puisque le fonctionnement de la raison est le seul moyen d'entente entre les hommes. La science, la vraie science expérimentale, n'est pas la résultante factice et précaire d'un enchevêtrement d'atomes aveugle, c'est une construction conceptuelle collective, sans cesse accrue, à laquelle nous travaillons tous en commun depuis ses débuts, du fond même de notre être pensant, en assimilant et élaborant nos expériences individuelles suivant des processus analogues : afin de les mettre en commun. Ex. :

(1) Problème des homonymes et synonymes (Passion, p. 575 sq.).
(2) Ed. Caire, p. 19 ; ici, la trad. B. de Meynard (p. 38) est insuffisante.
(3) « Quelques autres, ajoute-t-il, se trouvent dans nos livres canoniques ; et la plupart, quant à leur sens, figurent dans les écrits des soufis ».
(4) Souvent, non pas toujours, ni à chacun. Ce n'est pas ici le relativisme de Protagoras.
— « perinde ac cadaver » (1) : mithl al mayit fi yaday al ghâsil, dit Tostari, bien avant S. François d'Assise et S. Ignace de Loyola. Asin s'est évertué à découvrir une source commune (S. Nil et S. Jean Climaque). En fait, pour des solitaires vivant en commun, et mourant sans fossoyeurs, le cas était assez immédiat pour suggérer l'image.

— la discipline du souffle : pranayama de Patanjali : dhîkr rythmé sur la respiration (hoû ! hà ! hâ !) dans les congrégations islamiques modernes ; versellement du « Pater » dans les exercices de St Ignace de Loyola. — Patanjali pratique cette discipline pour rendre la volonté maîtresse de ce réflexe, parce qu'il considère (2) le lien entre le souffle (prana) et l'actualisation de la pensée (vritti) comme indissoluble. Les musulmans la pratiquent pour concentrer leur audition extatique (sama), parce que l'alternance respiratoire (3) scande mieux l'épel des trois vocalisations du H divin dans le cœur. S. Ignace la pratique (4), pour resserrer le cadre de la contemplation mentale, en assignant un débit uniforme et une durée moyenne à la prière vocale. Les trois motifs et les trois buts sont différents ; la seule apparence commune, c'est une régularisation du souffle. Or, tout mystique est un ascète, sait qu'il a un corps à dompter, et que tout corps humain respire, tant qu'il est vivant.

2° Par emprunt, pour rivaliser de zèle, et trouver qui a raison. Ex. :

(1) Asin, Bosquejo... Saragosse, 1903, p. 38-39 ; Goldziher, Vorlesungen, trad. fr. p. 272, n. 51 ; Hartmann, Darstellung der Sulik, 31, 103 ; Kâli (ap. Shattanawfi, bahjah, 79) ; Rinn, marabouts, 90.


(3) Cfr. l'oscillation régulière du buste des enfants quand ils récitent leur leçon, à l'école coranique.

(4) Exercices spirituels, IVe semaine, 3e manière de prier.
— Le végétarisme (tănahhs) (1), commun aux ascètes chrétiens, manichéens et musulmans. Chez les manichéens, S. Augustin l’avait déjà remarqué (2), son but précis était de libérer les parcelles de lumière divine emprisonnées comme des captives dans la matière obscure des légumes, — tandis que les disciples de S. Antoine y attachaient un sens tout différent, de mortification corporelle, pour l’ascète lui-même. De même les musulmans, avec des nuances (3); c’est par une sorte de « vœu perpétuel » de végétarisme (qo‘t) que la secte shi‘îte mystique des soufis ‘Abdakiyah (4) de Koufsah témoignait son attente ardente de la venue imminente du mahdi.

Convergences d’intention maitresse :

1° Par concordance de développement dogmatique et moral. Ex.:
— Le pari (sur l’hypothèse d’une survie éternelle). Pascal et Ghazâlî, mus par la même compassion apologétique à l’égard des incrédules, l’ont formulé avec les mêmes termes et sous les mêmes schèmes ; sans que Pascal ait rien su de Ghazâlî (5).

2° Par emprunt légitime. Ayant éprouvé la fécondité d’une argumentation à peine ébauchée dans le livre où il la rencontre, l’emprunteur qui l’a méditée la reprend à son tour,

(2) Confessiones, III, x, VIII, vi ; cfr. id., VII, ix, ses remarques sur le Logos chrétien et son homonyme néoplatonicien.
(3) Rivaliser d’ascèse, pour convaincre l’adversaire de la précellence de la doctrine, en luttant à qui montrera le plus d’abnégation, n’impliquant aucune concession doctrinale. La méthode de Robert de Nobili, ainsi comprise, n’a aucun rapport avec les tentatives risquées des « rites chinois » et des « rites malabars ».
(4) Malatî, f. 162.
(5) Asin a cherché à trouver l’intermédiaire faisant connaître Ghazâlî à Pascal, soit dans le Pugio fidei, soit dans Herbelot ; sans résultat.
CHAPITRE II

la fortifie, la met en pleine valeur. C'est ainsi que certains arguments de Ghazâlî, restés stériles en Islam, ont été mis à contribution par l'israëlïte Bahya-ben-Paquda (1) et par le chrétien oriental Barhebraeus (2), avec plus de résultats pour les coreligionnaires des deux emprunteurs que pour ceux de l'inventeur. Ex. :

— Le remplacement votif du ḥajj (pèlerinage canonique), thèse de l'école mystique de Ḥallâj, — remarquable exemple d'une intention maîtresse ébauchée par ses devanciers, pour combattre la tendance laxiste de l'omoûm al maghfirah (3), — et mise par lui en pleine valeur. Nous la voyons pointer dès Hasan Basrî, lorsqu'il remarque (4) que le seul « pèlerinage béni (ḥajj mabroûr), c'est celui d'où l'on revient ascète en ce monde, désirant l'autre vie », — ou, précise Ibn al Monkaḍîr (5), « celui qui fait gagner le Paradis ». Suivent bientôt une série de conseils pratiques, de plus en plus hardis, de directeurs de conscience : Aboû Ḥâlîm Madanî conseille à un fils de renoncer au pèlerinage, en consacrant ses économies (destinées aux frais de route) au soutien de sa mère (6). Bishr Ḥâfî conseille (7) de distribuer en aumônes un capital amassé en vue du pèlerinage (8). Dans une très

(1) Voir son Hidâyah.
(2) Wensinck, the book of the dove.
(3) Répudiée par Ramî (Passion, p. 756, n. 6).
(4) Makki, qaût, II, 119.
(5) Id., II, 115, 118.
(6) Hojwîrî, Kâshf, 91.
(8) « Supplémentaire », dit le texte de Makki, qui semble atténuer ainsi prudemment le conseil.
belle parabole, Dhoûl Noûn Mîsîrî parle (1) d'un homme de Damas qui avait renoncé à aller au pèlerinage, pour secourir *hic et nunc* la détresse d'un de ses voisins, affamé; Dieu, dit-il, accorda leur pardon aux pèlerins corporellement réunis cette année-là à l'Arafât, uniquement en considération de cet homme, qui avait « fait spirituellement le pèlerinage » (*haïja bihimmatihi*). Enfin Ibn 'Atâ, commentant une glose de Ja'far sur Qor. III, 96, note: « A qui s'est privé de tout pour Dieu, voici la route du *haïj* qui s'ouvre devant lui, toute grande, car c'est là le fondement (*qiwa'm*) de la vocation appelant (toute musulman) au *haïj* » (2). La thèse d'al Hallâj, que nous avons longuement analysée ailleurs (3), est la conclusion dogmatique correcte qui se dégage de ces présomptions (4).

**3° Le rôle des influences étrangères.**

a) *La thèse à priori de l'influence iranienne.*

Il reste à définir la part qu'il faut faire à certaines influences externes dans la formation du mysticisme islamique.

Si nous définissons, avec Ghazâlî (5), le mysticisme comme l'introspection méthodique de l'expérimentation religieuse et de ses résultats chez le croyant qui la pratique, nous devons penser qu'en tout milieu religieux où il y a des âmes vraiment sincères et réfléchies, des cas de mystique


(3) *Passion*, index, s. v. *haïj*.

(4) Quand elle est condamnée, Makki caractérise ainsi la pureté d'intention réelle (*ha'iqat al ikhlâs*) requise pour le pèlerinage (*qoût*, II, 115) : « dépenser un bien légitime pour l'amour de Dieu, garder sa main vide de tout nêgoce pouvant préoccuper le cœur, et distraire l'attention (*hamm*) ».

(5) *mongîdh*. 
peuvent être constatés. Le mysticisme ne saurait donc être l’apanage exclusif d’une race, d’une langue, d’une nation ; c’est un phénomène humain, d’ordre spirituel, que ces limitations physiques ne sauraient borner. Il est donc impossible de prendre au pied de la lettre la théorie trop répandue de pro-aryens comme Gobineau, d’antisémites comme Friedrich Delitzsch (1), qui décrète l’inaptitude absolue des sémites aux arts et aux sciences en général (2), et conclut à l’origine « aryenne » du mysticisme dans les religions dites sémitiques. Elle nie naturellement l’authenticité du mysticisme islamique, elle en fait une des formes de la réaction raciale, linguistique et nationale des peuples aryens conquis par l’Islam arabe, spécialement des Iraniens. Renan, P. de Lagarde, et tout récemment Reitzenstein, Blochet et E. G. Browne ont aidé à la diffusion de cette théorie (3).

Cette théorie à priori a le défaut de généraliser indûment quelques cas particuliers (4), en partant de l’idée indémontrable que le peuplement et la culture des habitants de l’Iran au VIIᵉ siècle de notre ère auraient été exclusivement « aryens » (5). Le shi’isme, qu’on nous présente comme une hérésie islamique spécifiquement « persane », a été propagé en Perse par des colons de pure race arabe, venus de Koûfah à Qomm (6) ; et les Kurdes et Afghans, purs iraniens de race,

(1) Die grosse Täuschung.
(2) La réserve nette des sémites en ces matières n’est pas manque d’imagination, mais respectueuse déférence pour l’initiative de l’omnipotence divine.
(3) Le seul qui ait essayé de l’étayer d’arguments précis est Inostranzev, Iranian influence on Moslem literature, trad. G. K. Nariman, Bombay, Taraporevala, 1918.
(4) Diffusion de procédés techniques en architecture, tapisserie, arts métalliques, décoration florale (narcisse préféré à la rose), échelle musicale, mise en scène des contes (Hezârafsâné).
(5) Ce que n’accordent ni les anthropologistes, ni les ethnographes.
sont toujours restés anti-sh’ites. Les listes qu’on a dressées des grands penseurs musulmans « d’origine persane », parce que leur nisbah réfère à une ville située en Perse ne sont qu’un trompe-l’œil (1) ; la plupart n’ont pensé et écrit qu’en arabe, et, qu’ils fussent fils de colons arabes ou clients (mawāli), ne se différenciaient pas plus du monde islamique que Lucain de Cordoue ou Augustin de Thagaste du monde romain. Bien des « survivances mazdéennes » infiltrées dans l’Islam « par des conspirateurs » ont été imaginées par des hérésiographes échauffés (2), et le « Shâhnamé » de Fir-doušî, célèbré comme le bréviaire de ce nationalism iranien, témoigne surtout d’un enthousiasme « archéologique » presque aussi désintéressé que le « patriotisme troyen » de Virgile écrivant l’« Enéide ».

Enfin cette théorie, prétendument érigée à la gloire de la race iranienne, conclurait à la déloyauté inconsciente de ses plus illustres représentants. Puisqu’elle insinue, contre leurs déclarations expresses, que les grands penseurs musulmans de l’Iran ne se seraient ralliés à l’orthodoxie islamique que pour la forme, et se seraient efforcés de la déformer suivant un étroit parti-pris national. Cette imputation psychologique ne tient pas debout pour quiconque a vécu dans un commerce familier avec les œuvres de ces grands hommes ; nul n’a

(1) Les pantouraniens, récemment, ont surenchéri, revendiquant Fārābî, Ibn Sīnā, Bokhârî et Zamakhsâri comme des gloires nationales tartares... Les sho ‘oūbiyah de jadis ne paraient, eux, que d’égalité.

(2) Baghâdâ,.

(3) De prétendus « nationalistes » comme Ibn al Moqaffa’, Roudaguî, Miskawayh, Ḥasan Šabbâh, ont laissé des œuvres pénétrées d’un esprit universaliste, soit hellénistique, soit qarmate. Même un nationalist type, comme le poète Mihyâr Daylami, écrit cette fin de vers caractéristique : [Nous nous sommes emparés de la gloire des deux côtés] [titres de noblesse des Perses (en ce monde), et religion des Arabes (pour l’autre vie)] !

poussé plus loin la loyauté que Sibawayh en grammaire arabe, qu'Iṣfahānī en folklore arabe, que Ṭabarî et Fakhr Rāzī en exégèse coranique. Bien loin d’altérer la pureté de l’Islam primitif, ces Persans ont poussé plus loin que personne l’abnégation dans le sacrifice de leurs tendances personnelles pour sauvegarder l’universalisme de leur croyance. Et il serait un peu présomptueux de prétendre qu’ils n’y auraient pas réussi.

La vérité restreinte, indûment généralisée par cette thèse de la précellence aryenne, est que les conditions grammaticales générales (lexique, morphologie, syntaxe) de nos langues indo-européennes déterminent une présentation de l’idée toute différente de celle qu’elle doit revêtir dans les langues sémitiques. La présentation aryenne de l’idée, — la seule qui soit familière aux orientalistes d’Occident,— est périphrastique, se fait au moyen de mots aux contours instables et nuancés, aux finales modifiables, aptes aux appositions et combinaisons ; les temps verbaux y sont de bonne heure devenus relatifs à l’agent, « égocentriques », « polythéistes » ; enfin l’ordre des mots est didactique, hiérarchisé en amples périodes, grâce à des conjonctions graduées. La présentation sémitique de l’idée est gnomique, recourt à des mots rigides, aux racines immuables et toujours perceptibles, n’admettant que peu de modalisations, toutes internes et abstraites, — consonnes, interpolées, pour le sens, — nuances vocaliques, pour l’acception (1). Le rôle conjonctif des particules est inséparable de la différenciation vocale des finales ; les temps verbaux, encore aujourd’hui, sont « absous », ne concernent que l’action, ils sont « théocentriques », affirment la transcendance et l’imminence de l’Agent unique ; enfin l’ordre des mots est « lyrique », morcelé en formules saccadées,

(1) Passion, p. 571, sq.
condensées, autonomes. D'où le malentendu pour ceux qui, ne sachant pas goûter la concision puissante et explosive des langues sémitiques, les disent impropre à la mystique. Alors qu'elles sont les langues de la révélation du Dieu transcendant, celles des Prophètes (1) et des Psalms, et que les Psalms sont, historiquement, le texte de mystique qui s'est le plus répandu parmi les hommes (2). En Islam, la Fatiha est un psaume (3), les deux sourates d'Obayy (witr, qonouf) sont des psalms, de même que les mo'awwidhatayn. Les "monâjât" des premiers soufis sont également des psalms.

Abandonnant donc le terrain racial et national, intenable, pour se maintenir sur le terrain linguistique, les partisans de l'influence iranienne peuvent uniquement démontrer : que certaines langues (sémitiques) se prêtent moins que d'autres (aryennes) à l'exposition didactique des idées. Constatation bien secondaire en matière religieuse, surtout en mystique ; on a pu prêcher l'Islam, comme le christianisme, dans toutes les langues, même les plus dissemblables (4), les plus dénuées de grammaire, tel le chinois ; et la mystique, encore plus que l'apostolat, sait se passer des amples périodes ; elle qui se suffit même, à la rigueur, de l'onomatopée, du cri : qui est compris, pourvu qu'il vienne du cœur (5).

En fait, ni la grammaire, ni la littérature des provinces linguistiques conquises n'ont réagi sérieusement sur la doc-

(1) Wensinck (Dove, p. XLVI) va chercher bien loin une origine hermétique pour une image de Barhebraeus, qui fait allusion à l'"Ancien des Jours", d'Ezéchiel.

(2) Wensinck (Dove, p. XXII) omet d'y référer.

(3) Un ennemi acharné comme 'A. M. Kindi (risâlah, 141) l'avoue sans s'en apercevoir.

(4) Les pantouraniens ont réussi à rédiger en turc pur des catéchismes musulmans parfaitement orthodoxes.

(5) Les prédicateurs populaires ne prennent pas de leçons de diction ou de rhétorique.
trine islamique des conquérants arabes. A peine voit-on subsister, durant une ou deux générations, des rédacteurs en grec (Syrie) et en persan (1) (ou houzvarech : Mésopotamie) pour les registres financiers du cadastre ; juste le temps de former de nouveaux fonctionnaires capables de rédiger en arabe. La famille des Raqâšî, prédicateurs réputés en persan, excelle bientôt dans la prédication coranique en arabe, à Baṣrâh (2).

b) Les conditions d'une démonstration.

Pour qu'une influence linguistique, provenant d'un milieu étranger, pénètre, diffuse et opère à l'intérieur d'un système dogmatique appartenant à un milieu donné, il faut, rappelons-le (3), prouver :

1° Historiquement : qu'il y a eu contact social quotidien, brassage entre les deux milieux, et contact, sinon intellectuel, tout au moins pragmatique ; avec transposition effectuée, à un moment donné, par les soins de traducteurs, de vocables et de contes empruntés à cet idiome étranger.

2° Philosopiquement : qu'il y a eu adaptation, par les soins de controversistes et d'apologistes, de divers concepts et théories partielles primitivement formulées dans cet idiome étranger. Il importe donc que cet idiome recèle, canalise et véhicule des constructions dogmatiques, des directives intentionnelles, analogues : seule cette « affinité » (4) intellectuelle et morale rend possible une hybridation : entre le milieu conquis et la religion des conquérants.

(1) Moqaddasî, 133.
(2) Ḫâḫîj, bayân, I, 168 : si Ḥasan Baṣrî doit parfois parler en persan (Ibn Sa'd, VII, 123), — Ḥallâj n'avait plus l'usage courant de cette langue (Passion, p. 96). Liste des grands mawâli ap. 'iqd, II, 64.
(3) R.M.M., XXXVI, 40 seq. ; Passion, p. 462, 804.
(4) Ce serait là une définition tolérable de ce mot dont on a tant abusé depuis Goethe.
La première condition se trouve réalisée pour l'araméen (et l'arabe) des milieux juifs et chrétiens (tribus au désert, colonies industrielles dans les villes), des milieux mazdéens (houzvareh) et surtout manichéens (colonies industrielles dans les villes), alliés aux écoles de syncrétisme oriental (médecins et philosophes, disséminés); mais non pour les prêtres de l'Inde (une seule colonie commerciale hindoue : Baṣrah) (1).

La première condition place : en première ligne le milieu hébréo-chrétien, comme possédant alors des esquisses analogues de théologie (2) et de mystique théoriques, et surtout un admirable manuel d'oraison, extrêmement lu, les Psaumes. En seconde ligne, le milieu syncrétiste helléno-manichéen, dont la philosophie synthétique essayait de s'annexer théologie et mystique.

c) Le milieu hébréo-chrétien.

C'est donc en premier qu'il nous faut examiner l'influence possible, sur les intentions culturelles des croyants musulmans, du milieu hébréo-chrétien : « ahl al kitâb », de langue arabe et araméenne, avec lesquels, chose à noter, le Qorʾàn autorise expressément (3) la poursuite de discussions exégétiques. En pratique ces discussions ont été reprochées, comme péril-

(1) Ni pour les paysans de Syrie, restés païens (?) selon l'hypothèse bien aventurée de Dussaud : son équation Naziren-Noseiris tombe, puisque, comme je l'ai relevé sur place, le jorʿat al Nāzirān, au NW du lac de Ḥoms, existe toujours, sans aucune connexion géographique ni étymologique avec le pays des Noseiris (RMM, XXXVIII, 272).

(2) L'hypothèse de Kremer et Becker sur l'influence de la théologie chrétienne chez Maʿbad et Ghaylān (école qadarite) ne se fonde sur aucun texte précis. Et Galtier, dans son étude sur les Mille et une Nuits (Mémoires... Caire, 178-179) a montré l'inanité du prétendu « talmudisme » signalé dans la légende de Mālik-ibn-Dīnār par Chauvin.

(3) Qor. X, 94 ; V, 18.
leuses, à des commentateurs consciencieux comme Mojàlid (1), Moqàtil (2); mais on en a une série d’exemples, historiques ou légendaires, ce qui suffit pour établir cette curiosité réciproque, cette conscience d’une affinité intellectuelle et morale que nous croyons indispensable à la naissance d’hybridations doctrinales entre deux milieux.

Geiger (3), Kaufmann (4), Merx (5), Wensinck et Hirschfeld (6), pour le milieu hébraïque, Merx, Asin et Becker (7), pour le milieu chrétien, ont insisté sur cette affinité.

*Eléments hébréo-chrétiens* (8) (sous forme araméenne arabisée) (9):

1) Emprunts littéraux (mots théologiques et ascétiques) :
   a) mots arabisés (substantifs en-ān, ou du type fā'ūl, adjectifs en-ānī) : Qor'ān, Rāhmān, tōūfān, fɔrqān, bɔrhàn, sɔltān; lāhoūt, nāsoūt, nāmoūs; fāroūq, jabolrōt, malakoūt; hākōūl (haykal); kawn (= kjonō, à la fois nature et personne); tōūbā, rabbānī, roūhānī, nafsānī, jothmānī, shā'sha'ānī; waḥdānīyah, fardānīyah, rahbānīyah; ʼoboūdīyah, robūbīyah, oloūhīyah, kaysōūfīyah.
   b) Mots arabes spécialisés après calque sur des types araméens : sā'iḥ, rāhib, gholām (diacre), șawma'ah, 'okāz, tarbīyah, sarirah (vérité), țābı' (d’où țabī'ah); Bārī, bariyah.

---

(1) Dhahabī, i'tīdāl.
(2) Moqātil, motashābih, explicat. de la sakinah.
(3) Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen, 1833.
(4) Gesch. der Attributenlehre in der Jüd. Relig...., 1877.
(5) Grundlinien der Sufik, 1892.
(6) Jüdische Eleml., 1878; New Researches, 1902.
(7) Der Islam, III, 374-399; Christentum und Islam.
(8) Nous donnons en tête les termes figurant déjà dans le Qor'ān.
(9) Noter le « gauchissement » général du sens des radicaux, en passant de l’araméen à l’arabe : R/M (amour; compassion) ; SBR (espérance ; endurance) ; FRQ (sauver ; séparer) ; HMD (remercier ; glorifier) ; SDD (équité ; exactitude).

III) Hybridations fécondes : Il y eut vie commune entre les arabes musulmans et leurs compatriotes chrétiens pendant les deux premiers siècles : Taghlib, Ḥîrah et Koûfah (10),

(1) Où l’on voit les ascètes musulmans essayer, non pas d’imiter les moines chrétiens, — mais de rivaliser avec eux, en fait de rahbâniyâh, suivant une méthode musulmane, inspirée par le Qor’ân.

(2) Asin transforme l’analogie en emprunt et suppose que S. Ignace de Loyola a copié chez Sohrawardî sa notation de l’examen particulier, suivant une table à double entrée (Bosquejo, p. 40). Comme si l’idée d’une table à double entrée n’était pas un des lieux communs de toute méthode rationnelle.

(3) Ici infrà.

(4) Ici infrà.


(6) ta’wil, p. 262, 270, 184.

(7) jawâmi’, ms. Laléli 1516, f. 165b (＝ Matth. VIII, 22).

(8) bahjah, ms. Damas.

(9) Passion, ch. XIV, p. 911.

(10) Lammens, Mo’awiya, 156, 256, 300 sqq. — Cfr. les études de L. Cheïkho.

« Sermons de moines, récits de leurs actions,
Nouvelles véridiques émanant d'âmes condamnées.
Sermons qui nous guérissent, car nous les recueillons,
Bien que l'avis (médical) provienne de quelque damné.
Sermons qui lèguent à l'âme un avertissement (‘îbrah),
La laissent anxieuse, errant autour des tombeaux.

(1) Mission d'Euphémion (Ibn ‘Arabi, mo'hâdarât, 1, 131, 94 ; RHR, XXVIII, 13).
(2) Ibn ‘Arabi, l. c., I, 182.
(3) Après, la « visite au couvent » n'est plus qu'un thème de poésie bachique.
(6) Comme celles de la conversion de Ḥasan Basrît et de l'enterrement de Ma’roûf, dans ‘Atṭâr.
(8) De Goeje, Conquête de la Syrie, 148.
(9) Cfr. ‘îlidâl, s. v.
(10) Ḥîlyah, s. n. Mâhammad-ibn Faraj ‘Abid.
Sermons, bien qu'il répugne à l'âme de les relire,
Qui incitent, à la souffrance, le cœur qu'ils ont débusqué.
Prends ceci pour toi, toi qui m'écoutes; — si tu sais l'interdire
[le mal,

Hâte-toi ! La mort est la première visiteuse à attendre. »

Un certain nombre d'œuvres primitives de l'Islam ascétique paraissent être de libres transpositions d'œuvres chrétiennes: les ṣaḥā'if Idrīs wa Moūsā, le faux « Psautier » (Zabouûr) (1) de Wahb, son mohtadē et ses isra'īliyāt, les aḥbār al mādīyīn du morjīte 'Obayd Jorhōmī (2), et surtout les paraboles attribuées à Jésus, qu'Asin édite sous le titre de « Logia D. Jesu... agrapha »; et dont des recensions presque identiques se trouvent (3) chez Dostowa'ī (+ 153), Mūḥāsibī (+ 243) et Jāhīz (+ 255).

d) Le syncrétisme oriental.

Le second milieu avec lequel les croyants musulmans se sont trouvés en état d'affinité, c'est un milieu d'enseignement technique (médecine, alchimie, sciences exactes et astrologie), le milieu syncrétiste oriental que nous avons défini plus haut. Renan, le premier, a su discerner ce milieu (4) grâce aux données confuses de Chwolsohn ; et Horovitz (5), puis Wensinck (6) ont mis récemment en lumière ses traits caractéristiques. C'est lui qui gardait le dépôt précieux, « corpus », ou « organon », de la « science de la nature »: issue des expérimentations hellénistiques, et coulée dans le moule aristotélïen; les nēoplatoniciens y avaient

(1) Ibn 'Arabī, moḥāḍarāt, I, 237 ; cfr. Ghazālī, iḥyā
(2) fiḥrist, 89.
(3) Asin, Logia, no 6,53 ; Mūḥāsibī, waṣāyā 6b ; bayān, III, 72.
(4) JAP, 1853 ; II, 430.
(6) Book of the Dove.
annexé des éléments d'hermétlisme au IIIe siècle, et les manichéens des éléments astrologiques et gnostiques ("écle-saïtes", dit Renan), dès le IVe siècle. Tel quel, au VIe siècle, ce "corpus", traduit littéralement du grec en araméen, à la faveur du réveil national syriaque, s'enseignait de façon homogène dans divers centres de Syrie, Mésopotamie et Susiane : centres médicaux, alchimiques et semi-initiatiques, où des maîtres juifs et chrétiens (nestoriens surtout) prenaient contact avec des semi-païens (Harrâniens), "barde-saniens" (daysâniyah) et manichéens (1).

Les musulmans hésitèrent un peu à imiter les juifs et les chrétiens en ces prises de contact. Durant tout le second siècle de l'hégire, des isolés, des zanâdiqah, Ibn abî l'Awjâ, Ibn al Moqaffa', Jâbir, et, dans une moindre mesure, les shî'ites extrémistes, s'y risquèrent. Ibn Mo'awiyah en rapporte le calcul astronomique de la néoménie (2); Jâbir l'emploi des lettres isolées de l'alphabet pour figurer (3) les fonctions naturelles permanentes des choses, au moyen de notations fixes : alchimiques, algébriques, syllogistiques (4) et médicales (5); enfin Ibn al Hakam retrouve la théorie aristotélicienne du processus de la sensation (mizâjalajsâm), et entrevoit l'immatérialité du concept (sonh)

C'est au troisième siècle seulement qu'une fiction tirée du

(1) Cfr. le curieux fragment d'évangile semi-manichéen, ap. Ikhwān al ṣafā, IV, 115-117.
(2) Ici ch. IV, § 4.
(3) Ce qui présuppose le concept de la nature (tabī'ah), des propriétés naturelles des choses (concept absent du kalâm musulman primitif). C'est, en la rationalisant, l'idée du jafr (cf. Passion, p. 392 et l'idée de l'Ars magna chez Ramon Lull) ; voir le tableau donné à la fin de ce chapitre.
(4) Ce qui indigne les vieux grammairiens (Yâqoût, odabd, III, 105-124, d'après Tawhîdt).
(5) Pharmacopée formulaire.
Qor'ân, le roman des « Sabéens », permit de généraliser les contacts entre l'Islam et ces milieux scientifiques syncrétistes. L'école de Harrân persécutée en 148 et 159 (1) et sommée de se convertir à l'Islam, sut persuader au Khalife Ma'moun (208) qu'elle descendait de ces « Sabéens » monothéistes, mentionnés dans le Qor'ân (2) sur le même pied que juifs et chrétiens, et avec qui la controverse était licite.

Cette ruse réussit. À la même époque, un ibâdite du Fârs, Yazîd ibn Abî Obaysah, announce (3) la venue imminente du véritable « Sabéisme », « non pas celui de Wâsit ni de Harrân », qui doit absorber l'Islâm, réconcilier toutes les sectes et toutes les castes. En fait, vers 210, 'Abdallâh-ibn Maymoûn al Qaddâh, un Mecquois, mourait en prison à Koufah, ayant fondé l'étonnante société secrète (4) qui devait précisément réaliser ce programme idéal : les Qarmales ou Ismaéliens (5).

Deux siècles durant, le « sabéisme » hellénistique diffusa à travers l'Islam, sous le triple aspect où la propagande qarmate l'avait coordonné, grâce à une discipline sévère : expansion de l'esprit de recherche scientifique (6) ; syncrétisme réconciliant toutes les confessions religieuses par l'emploi d'une catéchèse théosophique méthodiquement graduée (7) ;

(1) Destruction de son grand temple.
(2) Qor. II, 59 ; V, 73 ; XXII, 17 ; ce qui paraît viser, selon Bîroûnî (âlhâr), les « mandéens » ou moghtasalah de Wâsit.
(3) Shahrastânî, I, 183.
(4) Il y aurait à rechercher si elle n'avait pas quelque connexion avec les prétendus « bardesaniens » dont parle Ibn al Nadîm (fihrîst, 339), puisqu'Ibn Maymoûn était parfois nommé « Ibn Daysân ».
(5) Voir notre Bibliographie qarmate.
(6) Zoologie très développée ; médecine (opp. à tibb al Nabî et à tibb rouhâni) ; logique (opp. à grammaire) ; calendriers astronomiques (opp. à ta'bîr) et jafr hindou (opp. à anwa' arabes).
(7) Pédagogie graduée (opp. à école coranique) ; politique et droit constitutionnel hellénisé (opp. au fiqh).
communisme initiatique propageant un rituel de compagnonnage, une entente de corps de métiers, destinée à instaurer l'imamät politique ismaélien, ou Fatimisme. Son tolérantisme égalitaire est excellemment caractérisé par l'encyclopédie des Ikhwân al ṣafâ (1), par l'apostolat d'un Naširī Khosrau (+ 481) (2), par la politique d'un Ḥasan-ibn al Šabbāḥ (+ 518), fondateur des « Assassins », dont la « nouvelle propagande » tire encore argument de l'universalité de la Khalilīyah « sabéenne » (3). Les guerres des Croisés brisèrent l'essor du Fatimisme (4), et sauvèrent, par contrecoup, l'orthodoxie sunnite en péril ; en revanche, le grand enseignement scientifique qu'avaient favorisé les Fatimites, passant en Europe, inocula certains éléments initiatiques orientaux (5) dans le mouvement corporatif de nos Universités naissantes.

Dans quelle mesure le syncrétisme oriental, du moins sous des formes de transition (6), « sabéisme hellénistique »,

(1) Que Casanova date, d'après des retouches, des alentours de l'an 450, mais dont le fond remonte plus haut, puisque Tawḥîdî, mort en 414, la connaissait déjà et l'appréciait (Bahbahâni, ms. Londres, add. 24.411, f. 182b).

(2) Zâd al mosāfîrîn.

(3) Extr. de ses fosoûl arba'āh, ap. Shahrastâni.

(4) C’est l’antikhalife fâtimite, qui avait détruit le Saint Sépulcre (1009), qui fut atteint par la prise de Jérusalem (1099) ; non pas le khalife sunnite de Bagdad.


(6) Car les traductions, par elles-mêmes, ont eu bien peu d’action immédiate : il a fallu trois siècles pour qu’un texte plotinien comme la « théologie d’Aristote » (traduite en arabe dès le IIIe siècle de l’hégire) agisse sur les mystiques musulmans : grâce à deux séries conjuguées d’intermédiaires : philosophes mixtes comme Fârābî, Miskawayh,
et « ismaîlisme qarmate », a-t-il agi sur la mystique musulmane ?

Au IIIe siècle de l'hégire, lors de leur première rencontre, le mysticisme musulman primitif et le syncrétisme philosophique hellénistique possèdent : des lexiques indépendants et des doctrines opposées.

Lexique. Le mysticisme se sert des termes classiques du kalâm, selon l'usage courant, sans adopter la spécialisation essayée par les philosophes. Ex. : kawn, existentialisation instantanée (et non pas genèse, croissance naturelle, opp. fasâd) ; tabi'ah, habitude imposée à une créature, comme un sceau apparent (et non pas une des quatre « humeurs » internes du corps). — En outre, le mysticisme choisit ses autres termes conformément à la grammaire arabe, ne les dévie pas artificiellement comme les traducteurs des philosophes. Ex : ta'alloh, « union mystique », selon le mo'tazi-lite Mas'oudî (1), et le hallagien Wâsiî (2), — est pris par l'hellénisant 'Ali ibn Rabban au sens de « serveur dévot » (3) ; waḥdâniyah, qui désigne, en dogme comme en mystique, « la pure essence divine » (4), — est choisie pour traduire le grec ἐνωσίς, « l'unification » (5), — ce que les mystiques rendent par ittihâd (6). Les motakallimoûn et roûhâniyah sunnites emploient dans un sens opposé à celui que leur donnent les médecins hellénisants, les termes cou-

Ibn Sinâ ; et encyclopédistes syncrétistes comme les Ikhwân al șafâ ; toutes deux confluant en Ibn 'Arabi. — L'opuscle de Ḥâtîmi sur les citations d'Aristote faites par Motanâbbî est un simple jeu d'esprit.

(1) tanbih, 387.
(2) Baqli, t. I, p. 315 : sara'ir mota'allihah ; et le pseudo Moḥâsibî, ap. ri'dayah fi tahṣil, ms. Caire, II, 87, au début : « mota 'allîh ».
(3) firdaws, préface ; cfr. Tawhidi, ici ch. IV, § 3-a.
(4) Passion, s. v. ; ici infrâ (Miṣri, Tostari, Jonayd).
(5) Liber de Causis, 67, 75.
(6) Ḥallâj, ap. Baqli, in Qor. XXXVII, 7.

Doctrine. La thèse mystique de la noqîah (cf. soûq al soowar) s'oppose à la métempsycose hellénistique (tanûsokk) (3). Celle de l'amitié divine libératrice (khollah) ne peut être identifiée à celle de l'émancipation anarchique de l'âme (khâllîliyah = ibâhah). Au IVe siècle de l'hégire, quelques infiltrations qarmates se produisent : une psychologie ultra-intellectualiste dépersonnalise l'âme, réduit roûh (= soûrah) à ʿaql (4), chez Tirmidhî et Tawhîdî ; une théologie trop rationaliste exténuée la transcendance divine, limite la science divine (5) (laysa fil imkân... de Ghazâlî), compartimente la puissance divine (ithbat al magâdir néoplatonicien, chez Sohrawardi d'Alep). Enfin, deux points capitaux que le Qor'ân avait soulignés, sans les expliquer, le « Covenant » (6) et l'« Ascension Nocturne » (7) servent de voies de pénétration, pour l'exégèse qarmate, dans les milieux mystiques musulmans. Dès le IIIe siècle, en effet, Tostarî rapproche dangereusement (8) le « Covenant » (mithâq) de leur doctrine de la préexistence des âmes, émanées puis résorbées, « parcelles lumineuses, divines » ; quoique Hallâj ne l'ait pas adoptée (9), Wâsiṭî l'enseigne (10). Et la condamnation légale de la thèse hallagienne de l'union divine transformante ramène

(1) Passion, p. 840, n. 2.
(2) Ou khabar-nażar (id., p. 843, 888).
(3) Id., p. 487 (Ibn Jonayd, shadd al izîr, 10-12).
(4) Passion, p. 483.
(5) Id., p. 562, n. 4.
(6) Id., p. 607.
(7) Id., ch. XIV.
(8) Passion, p. 832.
(9) Passion, p. 602.
(10) Id., p. 663, 937.
les mystiques postérieurs vers l'exégèse qarmate, tirant du qāb qawsayn (1) de l'Ascension coranique l'idée que l'union mystique s'achève sans transfiguration substantielle de l'âme, stoppe dans cette pure évidence intellectuelle (2) où le complexe discursif nous définissant la divinité se dissout dans le vide, au moment même où l'extase des sens se déclenche.

Après trois siècles de lutte soutenue par Kharrâz (3), Ḥallāj (4), Tawhîdî (5), Ghazâlî (6) et Sohrawardî d'Alep (7), au moment même où la puissance politique des Fâtimites et des Ismaéliens s'effondre, Ibn 'Arâbî, par des concessions décisives (8) et irrémédiables, livre la théologie mystique musulmane au monisme syncrétiste des Qarmates. Ce ne sont plus seulement les âmes, c'est même toute la création qu'il se représente comme émanant de Dieu suivant une évolution cosmogonique en cinq temps, correlative d'une explicitation rationnelle symétrique de la science divine ; et quant à l'union mystique, c'est par un mouvement inverse

(1) Passion, ch. XIV.
(2) taḥṣil, mot rejeté par Ḥallâj (Kalâbâdî, n° 17), et admis par Qorashî.
(3) Contre Tirmidhî.
(4) Contre les concessions sâlimiyennes.
(5) Véritable précurseur de Ghazâlî.
(6) Passion, ch. XIV.
(7) Qui est le dernier mystique musulman non moniste (tārijî, mōnajât), en dépit de ses tendances encyclopédiques, que ses adversaires exploitèrent, auprès de Saladin, vainqueur des Fâtimites, pour le faire exécuter comme qarmate. — Après lui, le vocabulaire d'un poète comme Ibn al Fâriḍ, d'un chef d'ordre comme Ibn Ḥammoûyah, est inconsciemment infecté de monisme.


Ibn Taymîyah, Ibn al Qayyim et Dhabahî, qui, dès le VII/ XIVe siècle, ont si justement stigmatisé le qarmatisme d’Ibn ‘Arabî et de ses disciples, n’ont qu’un tort, c’est d’associer à leurs noms, dans une commune réprobation, ceux de mystiques antérieurs, aussi fortement anti-qarmates que _HANDLE_ et Ghazâlî (hanté déjà, lui, par quelque ésotérisme).

C’est à l’école d’Ibn ‘Arabî qu’on doit le divorce entre la discipline ascétique (rituelle et morale) — et la théologie mystique, — l’élaboration d’un vocabulaire théorique subtil, visant des hiérarchies gnostiques incontrôlables, des cosmogonies et « idéogénies » invérifiables (Farghânî, Jîlî, Ka-wranî) (3).

C’est elle, également, qui a consommé le schisme entre les vocations mystiques musulmanes et leur rayonnement social, — substituant au devoir de correction fraternelle la discipline qarmate de l’arcane, — réservant l’apanage de la mystique, science ésotérique qui ne doit pas être divul-guée (4), — à des cercles initiatiques fermés, corporations

(1) Passion, p. 378, n. 2.
(2) « Les méfaits de la culture hellénique », dénoncés par Sohra-wardî de Bagdad dans un ouvrage contemporain.
(3) ard samsam ; arithmomancie.
(4) Vers de Sîdî Majdhoûb, cités suprà, p. 7.

e) L’hindouisme et la mystique de l’Islam.

Ce dernier problème n’est pas le moins délicat. A l’opposé des données expérimentales de la science et de la philosophie réunies en Grèce et en Perse, — celles de l’Inde n’avaient pas encore été amalgamées au « corpus » du syncretisme oriental au VIIIe siècle de notre ère, lors de l’expansion soudaine de l’Islam. Le cas de l’hindouisme (2) est donc exceptionnel, — il a pu avoir sur l’Islam, partant sur sa mystique, une influence indépendante, une prise directe.

Cette possibilité a été invoquée, sans démonstration sérieuse, par W. Jones (3) qui comparait le soufisme moniste postérieur à l’école du Védanta, les poèmes de Jalâl Roûmi et de Hâfiz au « Gita Govinda » ; Tholuck, puis Kremer (4), Rosen, et récemment encore Goldziher, ont marqué qu’ils admettaient, à des degrés divers, cette thèse.

(1) Cependant, chez les Senoussis, il y a encore un rayonnement social ou plutôt politique.

(2) Nous ne disons pas du bouddhisme, qu’il faut, croyons-nous, exclure. Au VIIIe siècle, le bouddhisme était bien déchu, dans l’Inde (Hiouen-thsang) ; — voyons, d’ailleurs, les arguments proposés : de la traduction du Kûtûb al bûd de Lâhiqî, on n’a que le titre — ; le prétendu « naawi-hara » de Balkh est une hypothèse maintenant abandonnée ; la ressemblance du kashkoûl du soufi avec le bol à aumônes bouddhiste peut être fortuite ; la légende d’Ibn Adham, « prince mendiant » de Balkh, est une adaptation de la version manichéenne de l’histoire du Bouddha (Barlaam et Joasaph), non une imitation directe. Enfin un passage de Jâhîz, cité plus loin (ici ch. IV, § 6) et invoqué par Rosen, Nicholson et Goldziher en faveur de l’influence bouddhiste, vise des ascètes manichéens.

(3) Asiatic Researches, 1803, III, 353 seq, 376.

(4) Qui adopte, après Dozy, et avant Salmon, la fausse date attribuée par Langlès à l’apostolat mystique d’Abû Sa’id-ibn abîl Khayr en Khurasân : 200/815, au lieu de 400/1009.
CHAPITRE II

Quelles ont été positivement les idées échangées entre l'hindouisme et l'Islam ? Quelles ont été pratiquement leurs hybridations sociales ? En quoi consiste la pure mystique hindouiste, spécialement celle de Patanjali ? Que faut-il penser, enfin, des rapprochements précis, institués par Bîroûnî entre plusieurs textes, de Patanjali surtout, — et quelques sentences de mystiques musulmans, Bastâmî, Hallâj et Shîbî ?

C'est pendant une période fort courte, entre 100 et 180 hég., qu'il y eut échange direct de données scientifiques entre l'Inde et l'Islam : par Basrah, tant que le Sind appartenait aux khâlis, et avant que la traduction en arabe du « corpus » syncrétiste hellénistique fût achevée.

Échanges constatés en mathématiques : chiffres « indiens » (dévangan-gari) (1) ; certaines tables astronomiques traduites par Fazârî en 154/771 (2) ; données astrologiques (jo/r hindou, au lieu des anwâ' ; namoûdhâr) ; calcul des sinus (au lieu du calcul des cordes) en trigonométrie. Emprunt de quelques données de médecine (observations de Tchâraka (3) et de Mashqâr) (4) et d'érotologie (5) ; peut-être encapsulées préalablement dans des traductions en pehlevi, comme cela est prouvé pour la littérature romanesque (Panthchatantra, Jâtakas), morale et philosophique (6).

Et c'est tout, Bîroûnî relève, à propos des maigres données de ses devanciers, Zorqân Misma'î (7) et Iranshahrî (8), le caractère superficiel de l'information islamique sur l'Inde,

(2) Id., p. XXXI ; t. II, p. 45. Avant que Ptolémée fût traduit.
(3) Fihrist, 303. 'Alî-ibn-Rabban l'avait traduit (Bîroûnî, l.c., p. XXXI-XXXII).
(4) Cité par Jibra'il Bokhtyeshou'.
(5) XXIX figurae veneris, ap. Yamani, roshd, ch. VII. Cfr. les asānas.
(7) Sam'âni, s. v.
(8) Ajouter Kindi.
au bout de trois siècles de contact. La lecture du fihrist con-
duit à la même remarque. L’Inde étonne, ses coutumes bi-
zarres (1) et ses merveilles naturelles (2) intéressent les mu-
sulmans ; mais ils ne cherchent pas à la comprendre. L’écœ
philosophique de sceptiques hindouisants, somaniyah, accli-
méée de 120 à 140 hég. à Bâṣraḥ par Jarîr b. Ḫâzîm Azdî (3)
est un phénomène aberrant, qui disparaît bientôt, après
avoir révolté la conscience de théologiens comme Jahm (4).
Les conjectures de Horten (5) sur l’origine hindoue du sce
pticisme de certains motakallimoûn sont inutiles (6), — et celles
de Kremer et Margoliouth sur la conversion du poète Ma’arrî
t à l’hindouisme (7) demeurent invérifiées.
Dès le IIIe siècle, le contact direct cesse. L’hindouisme se
trouvait distancé d’avance sur le terrain métaphysique, avec
son idolâtrie complexe et ses enchaînements de causes en-
chevêtrées ad infinitum (karma, samsara), par l’occasionna-
lisme islamique, ses véhémentes attestations d’un Dieu
vivant, menaçant, transcendant et personnel. Quant au
terrain scientifique, dès les années 180-200 hég., les traduc-

(1) Bīrount, Hind, trad. I, 179-182.
(2) ‘ajā’ib al hind d’Ibn Shahriyār. Vocabulaire hindou introduit en
arabe par les marins : shatrah parasol ; koûf ; foûtoh, etc.
(3) Āghānī, III, 24 ; Kremer, C. S., 34.
Mo’ammar (Mortadà, monyâh, 31-32).
(5) Philosoph. système, 1912, p. 177, 274, 608.
(6) Le scepticisme du kalâm islamique primitif est dû à un occasion-
nalisme d’origine coranique (Passion, p. 552, 579 ; cfr. Méthodes de réa-
lisation artistique... de l’Islam, ap. « Syria », 1921). Tandis que le
scepticisme hindou est à base mystique ; s’il nie les substances, puis
les accidents, puis les sensations, c’est afin de libérer la conscience du
travail de l’élaboration conceptuelle.
(7) Il se refusait à tuer une puce (Lozoûmiyat, I, 212 ; cfr. Margo-
liouth, Letters... 1898).
teurs arabes du syncrétisme hellénistique (1) disposent d'une doctrine plus claire, plus homogène et plus complète que celle qui se perpétuait dans les écoles de l'Inde. Plus rapprochée aussi de l'Islam. Enseignant la recherche des causes, mais non l'infini actuel ; une seule divinité (pas explicitement transcendantale), suprême ordonnatrice et premier moteur ; un calendrier astronomique (non hétérogène comme les « jours astronomiques » multiples des Hindous), des méthodes plus brèves de calcul, des listes plus condensées de « prédicaments », de « causes d'erreur » ; une théorie politique égalitaire unifiant la morale sociale (sans le compartimentage des castes), justifiant éventuellement la nécessité impérieuse d'observer collectivement le jeûne et le pèlerinage, où l'hindouisme ne voit que des actes surérogatoires (nafal), strictement facultatifs et individuels.

Les premiers cas sérieux d'hybridation féconde, entre l'hindouisme et l'Islam, n'apparaissent qu'en terre indienne, suivant de près l'entrée en scène des missionnaires musulmans, leur apostolat sur place. Ils se répartissent en deux séries, mystiques et qarmates :

**Mystiques sunnites :** conversion : des Moplahs (Mappillas) de Cranganore et des Maldives par les disciples de Malik ibn Dinar (+ 127) ; des Dudwalas et Pinjaras du Gujrat par Hallâj (+ 309) ; des Lebbés de Trichinopoly par Nathar Shâh (+ 431/1039) ; des Marécares de Porto Novo ; des Momans de Cutch par Yousof al Din Sindi (VII/X IVe s.).

**Qarmates :** dès l'époque de Harouân al Rashid, des Ismaéliens se réfugient dans le Sind (2) ; conversion de la région de Moftân (vers 200), où l'on trouve encore les Dawoudpoutras de Khairpur (cfr. Bahawalpur et Beloutchistan) ; des Bôhoras du Gujrat par 'Abdallâh Harrâzî (460/1067) ; des tribus du Wakhan et des Afridis par Nasir-i-Khosrau.

(1) Les quelques éléments hindous qu'on y trouve « encapsulés » avaient passé par le pehlavi, et subi le décapage d'un enseignement manichéen (Kalila et Dimna, Sindbad).

(2) Dastoûr al monajjimîn.
(473/1080) ; des khojas du Gujrat par deux apôtres néo-ismaéliens, Noûr Satagar (+ 535/1140) et Šadral Din (+ 834/1430).

Grâce à ces deux catégories de propagandistes, plusieurs phénomènes d’hybridation sociale apparaissent (1). Certaines basses castes (2), converties à l’Islam, amalgament au droit canon des coutumes hindoues ; et quelques vaines observances se glissent dans la mystique sunnite (Mehdevis (3), Roushaniyah, Noûrbachiehishiyah).

De son côté, la catéchèse syncrétiste des Qarmates, déjà adaptée par ses fondateurs musulmans aux divers monothéismes, au mazdéisme même, et au paganisme ḥarrānien, s’annexe sans effort la théogonie hindouiste : 'Alî devient pour les khojas le X° avatar de Vichnou. En attendant la confection d’étranges encyclopédies syncrétistes en persan comme le Dabistan de Mobed Shah (4) et le Desatir mazdéen (5).

Aux XVI-XVII° siècles apparaissent diverses traductions des classiques sanscrits dans la langue des conquérants musulmans, le persan (6) ; encouragées par Fayżî, frère d’Abou’il

(1) Arnold a fortement prouvé que ce n’est pas la force brutale des conquérants qui a fait progresser l’Islam dans l’Inde ; les persécutions de Kâfûr en pays mahratte (1305-1316 de notre ère), d’Aurengzeb en Rajpoutana et de Tippo Saheb en Maissour ont été inopérantes. Si celles de Sikandar (+ 1417) en Kashmir et Jattmall (1414) à Gaur ont eu plus de succès, c’est parce qu’elles coïncidaient avec des conversions princières.

(2) Momans, Bôhoras, Khojas, Moplahs.

(3) Passion, p. 86, n. 1.

(4) Du XVII° siècle ; 1° éd. 1224/1809, Calcutta.

(5) Édité en 1818 à Bombay.

(6) Auparavant, on ne peut citer, en arabe, que deux traducteurs d’auteurs mystiques hindous : Bîrountî, dont nous parlerons plus loin, — et Rokn Âmîdi (+ 615/1218) dont le mirấât al ma’tấnî, traduit de l’amretakunda d’un yogui (?), sera imité par Ibn ‘Arabi (Brockelmann, G.A.L. 1, 440, 443).
Faḍl, ministre d’Akbar (Baghavadbīta, Ramayana), puis par le prince Dārā. En revanche, c’est dans les dialectes populaires de l’Inde que se traduisent, dès lors, divers récits d’hagiographie musulmane, les qīsās, celle d’Ibn Adham en kashmiri, celle de Ḥallāj en urdu (1).

Car les réactions hindouistes sur certaines catégories de lettrés musulmans sont insignifiantes, au prix du profond travail populaire de conversion, entrepris par les mystiques musulmans, et qui amène, de plus en plus, les masses hindouistes à l’Islam. A partir du VI/XIIIe siècle les ermitages de saints musulmans, chassés de Perse par l’invasion mongole, se multiplient dans le N. de l’Inde, — et, autour de leurs tombes vénérées (2), les Hindous convertis, amenés à l’Islam par les exemples d’ austérité et de douceur sècourageuses de ces ermites, fondent des villages.

Mo’in Tshishti (+ 634) à Ajmir, Qoṭb Kāki à Dehli, Jalāl Ṭabarzī (+ 642) au Bengale ; Farid Shakarganj (+ 664) à Pākpattan, ancêtre des « seyyid » Kilānis ; Jalāl Surkhpōsh (+ 690) à Outch (Bahawalpur), ancêtre des « seyyid » Bokhārls ; Moḥammad Gisoudāraz à Belgaum ; abou ‘Ali Qalandarī à Panipat (+ 725), Shāh Jalāl Yamanī à Sylhet en Assam (+ 786), ‘Alī Hamadhānī en Kashmir (+ 791), et ’Abdallah Shaṭṭārī (+ 818).

Ce n’est pas par les guerres que l’Islam a diffusé dans l’Inde, c’est par les mystiques, et par les grands ordres, Tshishtiyyah, Kobrawiyah, Shaṭṭāriyyah et Naqshbandiyah. Ne voir dans les dévotions locales aux santons musulmans de l’Inde que des « survivances idolâtriques » (3) et des « infiltrations païennes » (4), à la manière des « Centuriateurs »

(2) Pèlerinages d’hindous dès le XVe siècle à la tombe du prince martyr Salar Mas’oûd, surnommé « Ghāzî Miyān », vaincu et tué le 14 rajab 424/1033 à la bataille de Bahraich (Oude) par les idolâtres.
(3) Pirzadas, Hosayn Brahmanis, Satya Dharma.
(4) Tombe de Ḥasan Abdāl à Attok.
de Magdebourg, c'est ignorer que la réconciliation sociale entre vainqueurs et vaincus ne s'obtient que par ceux-là qui donnent sans réclamer, et prétendent sans rien espérer ; c'est oublier les deux notions libératrices que ces consciences de convertis reconnaissaient leur devoir (1) : un Dieu souverain et transcendant, — une âme individuelle immortelle. Auxquelles il faut peut-être en ajouter deux autres : notion de la grâce surnaturelle (prasâda), et notion de la dévotion à un Dieu personnel (bhakti) (2).

On ne peut, ici, que signaler le rôle bienfaisant de l'influence mystique islamique poussant à la réconciliation des castes dans d'humbles vocations comme celle de Baba Kapour (+ 979/1571), à Gwalior, — ou d'éclatants apostolats comme celui de Kabir (+ 924/1518); les disciples (Kabirpanthis) de cet élève de l'hindou Ramananda apprennent à célébrer, dans les hymnes de leur maître, le Dieu unique, personnel, caractérisé, secourable, connaisssable par révélation transcendantale, — plutôt que la suprême divinité, indifférente et quasi-virtuelle qu'entrevoient les syncrétismes polythéistes. La secte des Sikhs (Nânak + 946/1539), qui essayèrent de réintégrer l'apostolat des kabirpanthis dans l'hindouisme, a incorporé dans son Adi Granth les hymnes d'un soufî, Farid Shakarganj. Certes, les polémiques actuelles de l'Arya Samâj (3), disputant les âmes à l'Islam dans le centre, notamment au Bundelkund, montrent que le vieux paganisme hindou n'est pas mort ; — mais le fait qu'une réforme sociale comme le satyagraha (4) « revendic-
cation civique du vrai, par le sacrifice de soi ») actuellement prêchée par un pur ascète hindou, comme Mohanlal Karamchand Gandhi, — dirige notre action sociale, non vers notre libération individuelle, mais vers le salut de la Communauté, — et la fonde sur le dogme de l'immortalité de l'âme personnelle, qui se voue à une sorte de « guerre sainte » d'ordre spirituel, par le jeûne et par des vertus sacrificielles accessibles aux illétrés (1), — atteste, comme l'indiquait le Dr Abdul Majid (2), combien un tel hindouisme s'est rapproché d'un idéal religieux et mystique musulman.

On peut même se demander si la mystique hindoue, telle que les commentateurs de Patanjali l'ont exposée, n'a pas aidé à l'évolution de Kabir vers le monothéisme transcendant et discipliné de l'Islam. Nous espérons qu'un indianiste groupera des documents à ce sujet, et nous donnons ici simplement, pour terminer, un court résumé des caractéristiques de la mystique hindouiste postvédique.

Dès les Upanishads, le problème mystique posé n'est pas l'unification positive de l'âme par la purification du cœur ; — mais le simple recueillement préalable, l'extinction négative de toute formation d'images mentales, de toute mise en branle de la pensée ad extra. L'originalité de cette mystique (3) consiste en sa répudiation de tout élément étranger, métaphysique ou cultuel. Elle s'abstient délibérément de considérer la substance ou l'attribut, — l'objectivité des données sensibles ou la permanence de la personnalité, — la grâce ou la transcendance divines. Strictement restreinte à la conscience psychologique, elle s'attaque directement à

(1) Cfr. ʻHasan Baṣrī, Moḥāsibī et Ḥallāj, pour une doctrine analogue (Passion, p. 726 seq, 753 seq, 763, n. 3).
(3) Le premier exposé lucide qui en ait été fait à des musulmans, c'est celui d'Aboȳl Faḍl, en son Āyin-i-Akbarî, trad., t. III, p. 127 seq.
celle « attache », à ce conditionnement charnel de la pensée humaine qui paralyse sa liberté, elle veut se passer (1) de ce rapport imposé qui accouple la pensée à un objet quelconque de perception, de ces vérités externes et partielles dont elle a constamment besoin pour prendre normalement conscience intermittente d’elle-même.

Quoique la question du dualisme « esprit-matière » ne soit pas posée en termes métaphysiques, elle est ici supposée ; ce mysticisme affirme implicitement la supériorité a priori de l’esprit sur la matière, de l’intuition (angélique) sur l’entendement (humain), puisqu’il cherche à dégager la conscience du servage des cinq sens et du joug de l’effort discursif.


Le but de la mystique hindoue s’esquisse dans l’école du Nyaya : c’est, comme conclusion à une critique décisive du fonctionnement imparfait de l’intellect discursif, la recherche de l’opavarya, « émancipation finale », de la tristesse

(2) Considérés comme deux des neuf substances (dravya).
(3) Selon les bouddhistes, l’âme n’est qu’un agrégat factice de cinq attributs (skandhas) sans substance qui les supporte. Concept symétrique des « enveloppes » de la personnalité selon Tostari (Passion, p. 484 ; mais ici, Dieu crée, de façon occasionnaliste, leur unité).
causée par l'erreur intellectuelle. Le but se précise avec l'école du Samkhya : c'est le sattvâpatti, « actualisation de la conscience psychologique », pure réalisation intuitive. — « vérité sans contenu », dit Biotrouî (1) ; — état auquel le purusha doit pouvoir atteindre par un strict contrôle du processus de l'intellection.

C'est Patanjali, adepte des principes de l'école du Samkhya (2), qui a donné à la mystique hindouiste sa forme classique, en son Yoga-sutra (3). Le but qu'il y assigne à la recherche mystique se nomme samâdhi asamprajnata ; on trouvera sa définition plus bas.

Patanjali expose d'abord quatre sortes d'exercices d'entraînement préliminaires, qu'il faut combiner : maîtriser les sens par des abstinences (yama) ; lier l'intention par des vœux (niyama), cultuels, dédiés à un dieu quelconque (îcâra) ; assouplir l'ensemble des membres à diverses postures rigides (LXXXIV asâna) ; et régler à son gré le réflexe respiratoire. Cet entraînement ascétique élimine les phénomènes étrangers au but envisagé, et facilite sa recherche ; celui qui a appris à régler son souffle peut concentrer à volonté sa pensée, en invaginant d'abord en elle ses cinq sens, par l'abstraction (pratyahâra).

Ici commence l'expérimentation mystique proprement dite, « la synergie » (4) ; la syndérèse, ou samyama : (f) sa première étape est la contemplation (dhâranâ), où la pensée

(1) Ce n'est pas assez.

(2) Il y joint, en les empruntant aux Védantistes, la notion des « trois gunas » de prakriti (sattâ, tâmas, rajas), et celle des îcâdram (êtres parfaits, idéaux, modèles divins à vénérer, personnages virtuels, fils de Brahma et Maya).

(3) Je cite la traduction anglaise de M. N. Dwivedi, Tattva Vivechaka press, Bombay. 1890 ; III + 99 + VII pages ; où le commentaire de Ramananda Saraswati est utilisé.

(4) « Conscientia », au sens étymologique.
ne consiste plus qu'en trois choses : un sujet conscient (purusha), un état de conscience (sattvā), et un objet (quelconque) dont on prend conscience (buddhi) (1). — (2) L'absorption (ilhyānā), où la pensée n'est plus que deux choses : un sujet conscient et un objet dont on prend conscience (2). (3) L'extase psychologique (samādhi), où la pensée devient, par une transformation graduelle, cet objet même dont on prend conscience (3).

Cette dernière transformation s'opère (pour vritti) en trois étapes, correspondant (pour purusha) à trois aspects nouveaux du sujet conscient :

(a) nirodhaparināma (pour vritti) : la conscience, alors que la pensée vient de s'identifier à son objet, se place vis-à-vis de lui en état de suspens; s'arrache à cet objet, réalise que cet objet (que la pensée est devenue) n'est en soi ni absolu, ni permanent, ni nécessaire. Ce saut périlleux sur le tremplin mental, ce ravissement dans le vide, correspond (pour purusha) au dharma-parināma, « transformation du sujet quant à la propriété (de l'objet) (= heccéité) ».

(b) samādhi samprajnata (pour vritti) : « extase psychologique consciente »; la conscience s'enracine dans l'indifférence vis-à-vis de l'objet avec lequel sa pensée s'était identifiée; et elle fait alterner, avec une fréquence croissante, ses instants de suspens hors de cet objet, et ses instants d'identification avec lui. Cette alternance où la conscience apprend à être également insensible aux suspens et aux reprises de l'attention correspond (pour purusha) au lakshanaparināma, « transformation du sujet quant au caractère (= ipséité) ».

(c) samādhi asamprajnata (pour vritti) : « extase psycho-

(1) Yoga, III, § 1.
(2) Id., § 2.
(3) Id., § 3-13. Le terme vritti est expliqué ici, p. 42, 74.
logique inconsciente ». La conscience atteint à une simplicité suprême, où les états de suspense et de reprise de la pensée passent sur elle sans graver de traces. Cette simplicité correspond (pour purusha) à l’avasthāparināma, « transformation du sujet quant à la condition (= le Réel) » = kaivalya. En cet état de « solitude », les trois qualités (guna) de la nature (prakriti) se réduisent à une seule, sattvā : état de conscience aussi pur que le sujet conscient (purusha) est lui-même épuré (1).

Essayons maintenant de transposer, en vue d’une comparaison, les termes utilisés par Patanjali, dans le vocabulaire technique de la mystique musulmane :

atman = nafs ; à la fois « âme » et « moi ».
manas = qalb ; à la fois « cœur » et « intellect ».
purusha = rūḥ ; en double sens d’« esprit » en Islam.
vritti = istinbāt, ʿirfān ; élucidation, assimilation discursive de l’objet dans la pensée.
sattvā = nāzār, roʿyah ; « l’état de conscience ».
buddhi (2) = manzōûr ; « l’objet dont on prend conscience ».

L’admirable malléabilité interne des radicaux sémitiques va nous permettre maintenant de schématiser au moyen de différentes grammaticales des mêmes racines la longue description, qui précède, des trois étapes du samyama :

(1) En état de « contemplation » (dhdāranā) : il n’y a plus que nāzār, nāzār, et manzōûr (= dhākir, dhikr et madhkoûr ; ou ʿārif, ʿirfān et maʿroûf ; ou moshīr, ishārah et moshār ilayhi ; ou mowahhīd, tawhid et mowahhād) (3).
(2) En état d’« absorption » (dhdīyānā) : il n’y a plus que nāzār et manzōûr. C’est le fand ʿan al dhikr.
(3) En extase psychologique (samādhī) : (a) l’état de suspens, c’est le bayn, le tajrid de Ḥullāj (4). — (b) les alternances de suspens et de

(1) Yoga, III, § 55.
(2) Id., II, § 47.
(3) Passion, p. 587 seq. ; 567, 643 ; Taw. VIII, 6.
(4) Taw. VI, 7.
reprises dans la pensée, c'est le jāmi wa tafriqah de Sayyārī (1). —
(c) l'extase inconsciente, c'est le tafriq hallagien, le jāmi al jāmi de
Sayyārī (qui n'est pas du tout l' 'ayn al jāmi transformant) ; ce n'est
nuilement encore le tawhīd hallagien (2).

On remarquera que, contrairement à Nicholson, nous
n'employons pas ici, comme équivalents des termes hindouistes, les mots arabes fanā, ghaybah. Ce sont des termes
complexes, par trop amphiblogiques, comme l'observait Ḥallāj (3). Au surplus, en Islam, fanā, c'est, soit « anéantir
(sa pensée) en son Objet » (fanā bi'll Madhkoûr, 'an al dhikr :
Tostarī, Jonayd, Ḥallāj), soit « anéantir (son Objet) en sa
pensée » (fanā bi'll dhikr, 'an al madhkoûr : Biṣṭāmī, Sarrāj).
Tandis qu'ici, en hindouisme, ce serait strictement « anéan-
tir (sa pensée) en (alternant) ses suspens et reprises » (fanā
bi (et 'an) al jāmi wa'll tafriqah) (4).

Cela tient à ce qu'en Islam, Dieu est le Réel transcendant,
et la mystique musulmane ne peut faire abstraction de cette
donnée révélée : arrivée au seuil de la libération charnelle,
la conscience du mystique musulman ne peut plus négliger
l'Objet souverainement réel, la Vérité surabondante que sa
pensée reflète : elle est tenue d'en brûler, soit pour s'y trans-
figurer, soit pour s'y détruire. Tandis que, chez Patanjali,
là méthode mystique, dénuée de tout apport métaphysique
ou cultuel, se borne à établir une formule introspective
adorablement équilibrée et exacte de la libération de la
nature spirituelle hors de ses liens charnels, du parfait déta-
chement de la conscience, à l'égard de tout le créé. Elle con-

(1) Hojjwīrī, Kāshf, 232.
(2) Taw. VI, 7-8.
(3) Ap. Solāmī, in Qor. LHI, 47.
(4) On peut objecter que la profession de foi musulmane étant préci-
sèmment une alternative, donc une alternance (suspens et reprise, nafy
et ithbāt) pour la pensée, — le fanā bi'll tawhīd qu'abou 'Alī Sīndī
apprit à Biṣṭāmī se rapprocheraient assez de la conception hindouiste.
cède bien aux expérimentateurs de certains procédés prêternaturels (que nous n'avons pas à examiner ici), qu'en échange de ce détachement pléni, la conscience peut voir sa pensée mise soudain en mesure d'exercer une royauté extraordinaire sur la nature entière (voyance, miracles) ; mais c'est là une parenthèse secondaire, — et Patanjali insiste sur ce point que la fin de la mystique n'est pas l'obtention de pouvoirs miraculeux, mais le maintien de la conscience en état d'entier dénudement.

Avec une particulière loyauté, Patanjali, contre les négations de ses maîtres de l'école du Samkhya, admet, au début des exercices préparatoires (1), l'adjuvant semi-cultuel d'un Içvara, l'exemple admiré d'un dieu ou héros, historique ou imaginaire, pour stimuler et discipliner les vœux et actes de dévotion ; mais il établit que le recours à cet Içvara serait inopérant en samâdhi ; cette effigie imaginative deviendrait une idole vainque, où la conscience s'admirerait elle-même.

Telle est la position loyale de la mystique chez Patanjali : elle ne conclut pas, elle n'entrevoit au terme qu'un état négatif obtenu par des intermittences de pensée à haute fréquence, qui décapent la conscience de toutes les images ; c'est la destruction intuitive de toute idolâtrie, l'expérimentation intégrale de l'ascèse jusqu'au seuil de l'extase : mortification de la chair, extinction des images, parfait détachement de la volonté. De même que le rationalisme grec a abouti, chez les maîtres de Socrate, à une expérimentation ad extra de la possibilité du monothéisme, — de même le mysticisme hindou a abouti, chez les disciples de Patanjali, à une démonstration ab intrà de l'inanité du polythéisme.

Quoi qu'en aient dit les théosophes, qui ont traduit Patanjali en pensant trouver en lui un allié pour leur syn-

(1) Yoga, I, xxiv, xxxvii ; II, xlv.
crétisme, la mystique du *Yoga-Sutra*, — qui ignore le *shath*, trait suprême de la mystique monothéiste en Islam, état positif d’intermittence mentale dialoguée, qui révèle soudain à l’âme essoufflée la visitation surnaturelle d’un Interlocuteur transcendant, — a pu préparer bien des âmes à désirer (1) la révélation dogmatique du Dieu personnel, en ces terres de l’Inde asservies à toutes les divinisations idolâtriques, même les plus impures et les plus cruelles.

La mystique de Patanjali est une ascèse de la conscience admirablement observée. La mystique néoplatonicienne, plus complète en apparence, est moins franche ; car, pour réaliser cette transformation substantielle par l’extase où elle prétend entrer, et s’unir à l’Un, elle ne dispose (2) que de concepts purement philosophiques, naturellement inopérants, qu’elle surestime en idoles pour cette opération transcendante. Seuls (3), les mystiques appartenant aux trois groupes monothéistes sémitiques, qui se réclament de la révélation faite à Abraham, avouent que c’est Dieu seul qui transfigure Lui-même la conscience, durant l’extase, en substituant au « *fiât* » de l’âme le Sien. Cette doctrine de l’union mystique, catégoriquement enseignée en chrétienté, et opiniâtrement discutée en Israël (4), a été nettement proposée en Islam (5).

La table de transposition arabe-sanscrite donnée plus haut nous permet d’examiner maintenant la seule démons-

(1) Cfr. R. de Nobili (+ 1656), s’assujettissant à la règle ascétique des *sannyasis*, pour leur démontrer, par un argument *ad hominem*, comparable au « pari » de Pascal, la précellence du Christ pris, en tant qu’*îcôvâra*, comme simple modèle idéal.

(2) En dehors de théurgies adventices, assez louches.

(3) Car la mystique chinoise de Tchouang-tseu commence seulement à être étudiée, et la mystique des animistes nègres est bien rudimentaire (*RMM* XLIV, p. 10, n. 2).

(4) *L’inspiration ascétique*.

(5) *Passion*, p. 520.
tration sérieuse qui ait encore été tentée des « origines hindouistes » de la doctrine de l’union mystique en Islam : celle de Bîronnî (+ 440/1048) en son admirable ouvrage sur l’Inde. Ecartons d’abord des analogies surtives (1), esquissées en passant : entre le ṣūfî et certains vers de la Baghavadgîta (2) ; — entre la critique du Paradis selon l’école du Samkhya (3), et la thèse soufî de Bistamî que « la récompense paradiesiaka n’est pas un bien, puisqu’elle distrait en ce qui est autre que Dieu, et qu’elle concentre, hors du Bien absolu, en ce qui n’est pas lui » : — entre la doctrine soufî des miracles (4), et celle de Patanjali.

Voici le texte principal (5) : « Les soufîs ont rejoint la méthode de Patanjali (6), relativement à la concentration (unitive) en Dieu. Ils ont dit, en effet : « Tant que tu élabores des expressions, tu n’affirmes pas le Dieu unique ; jusqu’à ce que Dieu S’empare de tes expressions, en te faisant renoncer à elles, et qu’ainsi ne subsistent plus, ni l’énonciateur (créé), ni son expression (humaine). » On trouve chez eux des sentences qui favorisent la doctrine de l’unification : ainsi la réponse d’un d’entre eux, à propos de la Vérité : « Comment

(1) La doctrine chrétienne de l’expiation (trad. II, 161) ; une citation de Basidiyo (texte p. 26).
(2) Trad. I, 76, 82, 87-88.
(3) trad. I, 62 ; mais il remarque lui-même que « c’est en partant d’autres prémises ». On pourrait pareillement comparer le sphota (Yoga, III, § 17) avec le jafr musulman, le nirodhâ (Yoga, III, § 9, huitième article de la Voie (marga), supprimant la douleur dans sa cause, arrêt du samsara du karma, repos) avec le bayn et le bikâr des Druzes.
(4) Trad. I, 68.
(5) Texte, p. 43.
(6) Après Bîronnî, le seul musulman qui paraîse avoir étudié le Yoga-sutra, dont Abîl Fa‘îl ne donne qu’une courte analyse, c’est l’auteur persan du Bahr al hayât, écrit au XVIIIe siècle, Ḥosayn-ibn-Moham-
mad (catalogue Luzac, XXIII, n° 867).
ne pourrais-je pas Le constater, Lui, qui est mon « je » du point de vue de l’heccéité, et qui n’est pas mon « je » du point de vue de la localisation ? Si j’insiste là-dessus, mon insistance même m’en sépare ! Si j’é insistence pas, ma négligence m’étourdit, et je me familiarise (indûment) avec l’unification (en Dieu) ». Ou comme la réponse d’abôû Bakr Shibli : « Dévête-toi de tout, et tu Nous rejoindras totalement ! Tu seras, n’étant plus ! Puisque les nouvelles de toi (te) viendront de Nous, et que ton acte sera Notre acte. » — Et comme la réponse d’abôû Yazîd Bîstâmi, à qui l’on demandait « Par quoi es-tu parvenu à acquérir ces grâces ? — Je me suis dévêtu de mon âme (charnelle, na’îs), comme le serpent dépouille sa peau ; puis j’ai considéré mon essence ; et voici que mon « je », c’est Lui ! « — ».

Certes, Bîtroûînî avait quelque droit à parler de Patanjali ; il a traduit intégralement son Yoga-Sutra du sanscrit en arabe sous le titre « Kitâb Pâtanjal al Hindi il’khilâs min al amthâmî » ; et il a reproduit de longs passages de ce sien opuscule, qui existe encore en manuscrit à Constantinople (1), dans ses études sur l’Inde : On remarquera que le titre choisi pour sa traduction « Libération hors des images », rend assez bien le sanscrit vrittinirodhâ (2). Maintenant, que valent les quatre rapprochements textuels ci-dessus ? Le premier texte est de Hallâj, et nous l’avons étudié en son lieu, pour sa théorie de la shahâdah (3). C’est plus que le samâîlî patanjaliîyen, puisque c’est, en plus du renoncement de l’âme, la transformation actuelle en Dieu. Le second texte, anonyme, probablement postérieur, fait penser à un

(2) Patanjali, yoga-sutra, II, § 27.
(3) Passion, p. 643, 787.
commentaire de l’Ana’îl Haqq hallagien (1). Le troisième, de Shiblî, est également une condensation elliptique de la thèse de Ḥallâj. Le dernier, de Bisṭâmî, malgré sa concession outrancière, n’est moniste qu’en apparence (2), — mais on pourrait trouver des analogies hindouistes (3) dans sa méthode.

 Appendice : Tableau de l’alphabet « philosophique » (JAFR) (4) :

 Sources : Nasîbî, jafrjâmi’, ms. Londres, Or. 2333 ; Baqqî, shâthiyât, ff. 22 seq.


 (1) Passion, p. 526, 547.
 (2) Ici, chap. V. Critique de son « ana’ howa », ap. Passion, p. 547, l. 15.
 (3) On peut soutenir que Sindî, son maître en fandâtawûd (Qosh. l. 107-108), avait été en contact avec des Hindous ; mais nous n’en savons rien ; voir ici chap. V.
 (4) Ordre pour chaque lettre, à son rang suivant l’abjad, ancien ordre sémite, ordre numérique : a) les deux sens (toûl, ‘ard) et leurs mots types, suivant Ḥallâj, Tirmidhî, etc… ; Naṣîbî est marqué par N. et Baqqî par BS. — b) sens grammatical ; c) sens hébraïque ; d) sens chrétien et équivalence grecque ; e) et d) d’après ApaSaba (= St-Sabas ?), Les mystères des lettres grecques (ms. copte arabe d’Oxford, Huntington, 393), trad. par Hebbelynck, Louvain, 1902, p. 127, 132. — Cfr. S. Pacôme, ap. Patrol. lat., XXIII, 87, 95, 98 ; et S. Jérôme, Ep. 30 ad Paulam.
 (5) Ḥallâj (Qor. VII, 1. Taw. VI, 25).
 (7) Ja’far (ap. Baqqî, in Qor. CXII, 1) ; Ḥallâj (Taw. I, 15).
`dhal = 700. Ce qui est fondamental dans la chose, dans l'idée (dharraha, dhat. N).


*khâ = 600. Le bien — l'immortalité — (khayr dâ'îm, N) — (khi = 600).

tâ = 9. pureté primordiale de Dieu, sainteté, félicité des bienheureux, bonté (tahârah, toubâ) (5). — S'est échangé en arabe avec le teth hâbreu (tâ) = beauté ; et bien (Chrét.) (thâta = 9).

*zâ = 900. la « via remotionis ». — L'apparition divine (zohour, tanzih N).


lâm = 30. L'explicitation de l'idée, quant à sa compréhension (ta'dammon) ; le don de la grâce (mojâdalâh, âlà, abad), transfigura-

(2) Qarâfî (ap. Qâsimî, osoûl, 44).
(3) Hallâj (Taw. VI, 23).
(4) Hallâj (Taw. I, 15) ; Qoshayrî (ap. Baqîl, in Qor. XLV ; cfr. XLIV).
(5) Wâsiî, Qoshayrî, ap. Baqîl (in Qor. XXVI) ; Tirmidhî, ap. Solamî (in Qor. XX, 1).
(7) Baqîl, in Qor. XIX,


\textbf{sin} = 60. La gloire postéternelle de Dieu (sanâ), la manifestation de Ses noms (N) ; la prédication. — gr. : signe du futur. — En arabe, la lettre samech, hébraïque et syriaque, signifiant promesse, assistance (force et secours : Chrét.), est tombée ; elle est remplacée par sin (obéissance aux Commandements) qui se dédouble : voir shin (4) (Xi = 60).


*\textbf{ghayn} = 1000. Le mystère du dessein divin, la borne assignée (ghayb, ghayrah, ghâyah N).


\textbf{šād} = 90. La sincérité (expression de la vérité) ; la discrimination exacte (ṣidq ; ittişāl wa infişāl) ; l'esprit (BS) — Hébr. : justice (tsāđê). — Chrét. : vérité et sainteté (psi = 700 + sampi = 900) (7).

*\textbf{dād} = 800. — La mise à part. — Le dam (dâllou̇n).


(2) Sens établi par les \textit{Noseiîris} (Mohammad) et adopté par Ūllâj (in Qor. VII, 1 ; et Taw. p. 36, 86 : tajalli bâṭûn al malkût lil mokh. — Cfr. Naşibi ; cfr. Taw. 1, 45 ; VI, 27 ; Akhb. 51).

(3) Cfr. « Piscis assus, Christus passus ».

(4) Sens établi par les \textit{Noseiîris} (Salmûn). Qoshayrî, ap. Baqli (in Qor. XXVII).

(5) Sens établi par les \textit{Noseiîris} ('All). Baqli, in Qor. XIX ; cfr. Taw. VI, 25.

(6) Cfr. Qarâfi, l. c., 44.

(7) Ūllâj (in Qor. VII, 1) ; Ja'far, ap. Baqli, in Qor. CXII ; cfr. in Qor. XIX. Ūllâj (Akhb. 51 ; Taw. VI, IX, 4).


tā = 400. Le signal de l’extase, la découverte, le retour à Dieu (tawbah, N). — gr. : préfixe de la 2e pers. ; signe du féminin ; du serment. S’est échangé en arabe avec le thâv hébreu (tā) = la fin, la conclusion, la signature (Chrét. : la consommation : tau) (1).

*thâ = 500. La consolidation, la fructification (thobût, thamarah, N). Le lamalif, « la dernière des consonnes » (Tirmîdhi, quest. 141), dont la fonction grammaticale (ḥarf al salab) est l’indétermination pure, naki-rah (2), — est l’inverse de l’alif-lam, l’article, dont la fonction grammaticale est la pure détermination (adât al ta’rif) (3).

Cet usage cryptographique de l’alphabet pour noter et combiner algébriquement diverses données métaphysiques s’est mué en magie cabalistique (4) sous l’influence des rêveries gnostiques de certains Shi’ites confondant l’emploi du sigle avec la possession de la chose : sur ces magies, on consultera principalement les textes des Ismaéliens et des Ḥoroûfîs (5).

(1) Ḥallāj, ap. Akhb. 39.
(2) Tahânawi, s. n. C’est pourquoi Ḥallāj dit « la science des consonnes (isolées) est dans le lam-alif... » . Cfr. Taw, XI, 1.
(3) al ta’jallî lil ʾahâd.
(4) Comme les cercles et les formules sur portée.
CHAPITRE III

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Sommaire.

1° L'originalité foncière du mysticisme islamique :
   a) Son liturgisme ........................................ 84
   b) Ses allégories ........................................ 88

2° Concordance des problèmes fondamentaux du mysticisme islamique avec ceux de la théologie dogmatique (Kalâm) .............. 90

3° Liste des critiques dogmatiques encourues ...................................................... 93

4° L'appropriation spéciale des termes techniques .............................................. 97

5° La question des fausses attributions :
   a) Le hadith morsal et le hadith qodsi ....................................................... 100
   b) Table des auteurs responsables de certains hadith célèbres .................... 106
   c) L'isnâd initiatique ; al Khîdr ; les abdûl .............................................. 108

4° L'originalité foncière du mysticisme.

   a) Son liturgisme.

Le long inventaire qui précède permet d'affirmer que c'est du Qor'an, constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique, dans son origine et son développement.

Fondé sur la « relecture » fréquente et la récitation (qira'ah) globale (1) de ce texte considéré comme sacré, — le mysticisme islamique y a puisé ses caractères distinctifs :

   (1) Lecture intégrale, sans pauses ni intercalations ; mise en pratique de la théorie de l'îstinbât (Passion, p. 44, 718).
récitation en commun et à voix haute (*dhikr, *raf* al *sawt*), institution de séances régulières de « récollection » (*majâli s al *dhikr*), où des sections coraniques, des thèmes de méditations apparentés, en prose et en vers, se trouvent récités.

De bonne heure, ces séances évoluèrent vers le type du « concert spirituel » ou « oratorio » (*samâ*'); développant la partie « affections » de la méditation collective, au détriment de l'introduction (composition du lieu) et de la conclusion (résolutions pratiques à se formuler). Issu du désir légitime d'entrer en rapport « liturgique » avec Dieu, de revivre, grâce à une psalmodie collective et solennelle, le dialogue indirect de l'ange avec Dieu, écouté et obéi, avec une serviteur muette par l'âme consentante du prophète, — le « concert spirituel » n'était pas sans périls. Les maîtres en mystique, comme Miṣrî, Jonayd et Ḥallâj, l'avaient dit et redit : la maîtrise de soi d'une âme humble y était la condition requise, pour attirer en soi, si Dieu veut, la grâce imprévisible du *shath* : cette locution divine qui vient attaquer directement l'âme à travers la voix inconsciente d'un récitant, sous les paroles consacrées ; la faisant entrer ou non en extase (*wajd*), détail tout à fait secondaire, comme l'observent Jonayd et Ḥallâj (1).

Malheureusement, le *samâ* ne fut pas toujours envisagé ainsi ; dès le 1V*/Xe siècle nous voyons les soufis de Bagdad dénoncés par les malâmâtiya'h khorâsâniens (2) comme s'adonnant au *samâ*, au *dhikr*, par cette sorte de délectation secrète, de luxe spirituelle, que Ḥallâj avait précisément jugée et condamnée, notamment par ces vers (3) :

(1) *Passion*, p. 796.
(2) *Kharkoûshi, tahdhib*, f. 12b.
« C'est Toi qui m'extasie, ce n'est pas le dhikr qui m'a extasié ! Loin de mon cœur l'idée de tenir à mon dhikr ! Le dhikr est la perle médiane (d'un gorgerin orfèvre) qui Te [dérobe à mes yeux, Dès que ma pensée s'en laisse ceindre par mon attention. »

Pour ces souffles bagdadiens, les séances de dhikr, comme certains « revivals » gallois, doivent déclencher l'extase chez les auditeurs, forcément, comme par un procédé mécanique. Ils confondent l'essentiel définitif, qui est le shath, d'où découle le ma'rifah, — avec l'adventice transitoire, la secousse physique de l'extase (waj'd), la perte de la sensibilité (faqd al ihsâs). A partir du VI/XIᵉ siècle, les types de formules de dhikr à employer pour obtenir cette perte des sens se diversifient avec les congrégations. Ce sont des litanies de noms divins, qui ont été l'objet d'études nombreuses en Occident, et nous avons signalé en son lieu la formule de la tariqah néo-hallagienne (1). Le fait à retenir, c'est que le procédé principal de mise en extase reste le chant d'une psalmodie à vocabulaire coranique.

S'y ajoutent ensuite, à partir du VII/XIIIᵉ siècle (2), sous l'influence de charlatans venus de l'Inde, l'emploi d'excitants et stupéfiants accessoires : hashish, café, opium (banj, asrâr, maslakh) préconisé par certains Qalandariyah ; ces narcotiques interviennent d'ailleurs comme simples stimulants intellectuels, adjuvants accessoires, hyperesthésiants de l'audition.

Quels ont été les aboutissements de cette désorientation de la mystique, déviée, dès le IV/Xᵉ siècle, vers la poursuite obstinée de la transe extatique ? A côté de certains phénomènes préternaturels (télépathie, prédiction, apports d'objets, etc.) dont nous avons parlé ailleurs (3), et qui sont

(1) Passion, p. 342.
(2) Jawbarî, Kashf, ms. Paris, 4640, f. 23e.
(3) Passion, p. 100 seq., 134 seq.
CONCLUSIONS GÉNÉRALES

communs à toutes les mystiques, certains traits originaux, spéciaux à l'Islâm, ressortent.

Le plus ancien est le raqs, « danse » extatique de jubilation (1). Il peut y avoir eu, au début, certains cas spontanés et sincères de ce genre d’extase. Mais, depuis, plusieurs ordres religieux s’efforcent de les reproduire artificiellement, grâce à des mises en scène concertées : on connait la danse circulaire des Mevélévis, au son de la nay (petite flûte) : considérée, récemment, comme une imitation des rotations et orbites planétaires (sic).

Le second, plus suspect, est le tamziq, « déchirement des vêtements » par l’extatique, pendant sa transe ; ce qui frise l’exhibitionnisme des hystériques. Shibli a essayé, en vain, d’en justifier la licéité canonique, devant Ibn Mojâhid, qui le raconta à Ibn ’Isâ (2). Il y voyait une manifestation de l’arbitraire divin, au même titre que l’acte de David rapporté par Qor. XXXVIII, 32. — Nous pouvons y rattacher les extases hurlantes, touchant à la sorcellerie, qui déshonorent, aux yeux du public musulman raisonnable, les séances de dhikr des Rifâ’iyah (Bâşrah), Bayoumiyah (Caire), et ’Isâwiyah (vulgo « Aïssaouas », Meknès) (3).

Le troisième, extrêmement suspect, est le naزار ’ilü’l mord, ou « regard platonique » : considération muette et sereine des beaux visages de novices, assis au premier rang du cercle initiatique (ḥalqah). Soit avant l’extase (images excitationrices), soit pendant, soit après. En dépit des condamnations portées par les plus sages contre cette dangereuse pra-

(1) Passion, p. 313.
(2) Hîlyah ; Ibn al Jawzi (préf. au Safwah) reproche à Aboû No’aym d’avoir introduit dans son recueil cette anecdote, ainsi que des textes de Mohâsibî (mahâbbah) et d’Antâkî (trad. ici infîrû).
(3) Les études récentes de Tremearne font effectivement penser que ce sont là des infiltrations de sorcellerie animiste.
tique, elle s’infiltra sous des prétextes divers ; Abou Hamzah (+ 269), faisant front aux critiques, enseigne qu’il est permis de regarder ce qu’il est défendu de désirer, aux fins de mortifier ce désir même (sic ; c’est de la délectation morose). Ahmad Ghazâlî (+ 517), pour entrer en extase, aimait à disposer, entre le visage d’un jeune novice et lui, en signe de séparation, une fleur de rosier. Ibn Tâhir Maqdisî, au XIIe siècle, et, encore au XVIIe siècle, Nâbolosî, s’évertuèrent à soutenir la licéité de ces acrobaties d’esthètes, qui ont justement déconsidéré certaines congrégations islamiques dans l’opinion publique et occasionné divers scandales.

b) Ses allégories.

C’est également le Qor’ân qui est à l’origine des allégories typiques de la mystique musulmane. Le feu et la clarté de Dieu (XXVIII, 29 ; XXIV, 33) ; les voiles de lumière et de ténèbres posés sur le cœur (XLI, 4 ; XXXIX, 8) ; l’oiseau symbole de la résurrection (ou plutôt, de l’immortalité) de l’àme : II, 262 ; III, 43, LXVII, 19) ; l’eau du ciel (L, 9 ; etc.) ; l’arbre, représentant la vocation de l’homme et son destin (XXVIII, 30 ; XIV, 29 ; XXXVI, 80) ; la coupe (ka’s), le vin (sharâb), la salutation (salâm ; qawîl XXXVI, 51), symboles de la cérémonie d’intronisation spéciale aux saints privilégiés (moqarraboûn), en Paradis (LVI, 18 ; 25 ; LXXVI, 21). Certaines images particulières à Hallâj comme celle de la néoménie (5) (hilâl), symbole de la révélation, bien plus, de l’apparition

(1) Voir ses anecdotes réunies dans le Kitâb al montammin par Ahmad Dinawari (+ 341 ; Tagr. II, 334 ; Ibn Qotaybah, ta’wil, 438) et reproduites par Sarrâj (maṣârī’, 14, 21, 63, 76, 88, 100, 108, 120-125, 142-143, 166, 227).

(2) Ibn al Jawzi, nâmouûs, XI.

(3) Passion, p. 798.

(4) Et nullement la littérature pehlevie.

(5) Passion, p. 588 ; cfr. la fête juive de la néoménie.
CONCLUSIONS GÉNÉRALES

de Dieu se découvrant à l’âme, — du sentier dans la montagne (ghirrib, Qor. XXXV, 25), se rattachent aussi au Qor’ân.


A partir du V/XIe siècle nous la trouvons dissimulée sous un symbolisme poétique des plus curieux, destiné à la faire échapper aux censures des canonistes. C’est celui du monastère (dayr) (10); les saints, venus de loin, déposent leurs

(1) Passion, p. 749.
(2) Syn. : ziyâdah, ziyârah, ihsân ; c’est « le jour du tajalli en Paradis », dit la glose, dans la sirah ḥalabiyyah (t. 1, p. 433).
(3) Dâwoûd Ṭa’î parle aussi du « vin de la joie » (’Attâr, I, 222).
(4) « La coupe de l’amour » (Mîkki, qoût, I, 223 ; ’Attâr, I, 126).
(6) Et non plus par la voix d’un monâdì.
(7) Il ne leur donne pas seulement la vision (ro’yah), mais la vie en commun (monâdahamah).
(8) Khâtam, quest. 74, 119, 128, 129 ; et ap. Ḥilîyah, s. n.
(9) Passion, p. 752.
bâtons à la porte, et sont admis à entrer, pour boire le vin, versé dans la coupe par des échansons (les sâqî = les Anges) : puis ils reçoivent, à la lueur des cierges (sham'), la salutation d'un être mystérieux apparu soudain, sous les traits d'un jeune homme d'une beauté solennelle (shâbb qatât ; tersâpché en Perse, shammâs en Maghreb) (1) : et ils se prosternent (2) devant cette Idole, qui recèle l'Essence divine (3).

Cette dernière forme de l'allégorie est extrêmement remarquable ; la sensualité grave des poètes persans (4) en a alourdi les traits, mais, contrairement à l'opinion courante en orientalisme, elle n'en a inventé aucun. Cette forme de l'allégorie combine la mise en scène coranique du yawm al mazîd avec le décor poétique du « couvent chrétien » où les poètes arabes préislamiques et leurs caravaniers déchouins venaient boire le vin (5).

2° Concordance des problèmes fondamentaux du mysticisme islamique avec ceux de la théologie dogmatique (kalâm).

La mystique n'étant que l'expérimentation ab intrà d'une religion dûment pratiquée, — il est toujours possible, comme nous l'avons indiqué dès 1912 (6), de dresser une table de concordance où les termini technici (istîlahât) d'une mystique correspondent un à un aux loci (masâ'il) théoriques de la dogmatique correspondante (7). Ce travail, que nous avons

(1) Shâbistari, golshan-i-râz, ch. XV (syn. : bott, wathan, domiyah).
(3) Cfr. l'adoration de la Rawdah, vierge sacrée, chez les Ismaéliens.
(4) jashm, lab, zolaf, rokh, khatî, khât (Shâbistari, l. c., ch. XIII).
(5) Aboû Nowâs a perversement amalgamé cette tradition littéraire à la glorification de l'amour antiphysique.
(6) Actes du IVe Congrès Internat. d'histoire des religions (1912), Leide, 1913, p. 121-122.
(7) Le même travail serait à faire pour les termes mystiques corrélatifs aux loci du hadîth (ismâd, morsal, samâ'), — et aux loci des osouîl al fiqh (dalîl, niyâh, istinbât).
poursuivi en détail pour les trois premiers siècles de l'Islam (1), confirme l'étroit parallélisme liant le développement de son dogme à celui de la mystique.

Résumons-en ici les principaux résultats :

A) Concepts mystiques expérimentaux correspondant aux problèmes du dogme : la justice divine ('adl), conciliation du précepte et du décret : ridâ (Hasân), d'où discussion sur la réalité des ahwâl (Miṣrî, Moḥâsibî ; contre Jonayd) ; — tawakkol (Shaqîq), d'où discussion sur la licéité des aksâb (Thawrî, Moḥâsibî, Tostari ; Tîrmîdî ; contre Shaqîq, Ibn Karrâm, Noûrî) ; pour ou contre la « pauvreté » (2).

La motion divine de nos actions ; comment la concilier avec la transcendance de l'acte divin? tawâhid de Ḥasan. Comment l'expliquer en Dieu? Par un aspect prééternel (tâfîl d'Ibn Sâlim, qîdam al moḥḏathât de Wâsîtî, azâliyat al anwâr d'Aboo 'Amr Dimîshqî) ou une innovation de la grâce (actuelle : takhliq d'Ibn Karrâm ; actualisée : taqaddom al shawâhid de Fâris), ou par le « fiat » (Hallâj)... Comment opère-t-elle dans l'homme, — s'insérant entre les deux khâṭîr ? Comme un ressouvenir opportun (fa'îdah) ; ou comme une clarté intellectuelle (anwâr) ; ou comme une présence persuasive (shawâhid) (3).

B) Dogme de l'unité divine. Comment s'affirmer l'incomparable (balkâfiyâh) des attributs révélés. Expérimentation mystique du tanzîh : les attributs antithétiques (qorîb wa bo'd d'Aboo Ḥamzah, ghaybah wa ḥodoûr, faṅâ wa baqâ de Kharrâz ; le takhalloq (bi asmâ Allah ; ou bi akhlâq Allah). Passer du tâirîd au tawâhid (Ḥallâj). L'attribut « amour »

(1) Passion, chap. XI et XII.
(2) Passion, p. 777.
(3) Passion, p. 612 seq., 497.
est-il essentiel (Qor. XXXVI, 23) ? Inséparabilité des attributs et de l’essence (Hallâj) (1).

Modalité de l’union transformante (‘ayn al jam’ de Khar-raż) : ḥoloul al fawâ’id (Moḥâṣibî, Ibn Karrâm), puis ẓohour al anwâr (Tostari, Tirmidhi, Wâsiṭî), enfin tajallî al shawâ-kid (Hallâj, Fâris). Qu’advient-il de la personnalité humaine (nafs, roūḥ ; anâ’, annîyah) (2).

Le Qor’ân est-il créé ou incrété? Différenciation expérimentale entre ma’nâ, laf‘ et noty (Ibn Ḥanbal, Moḥâṣibî; Hallâj) (3).


(1) Passion, p. 639 seq., 608 seq.
(2) Passion, p. 696, 495 seq., 482, n. 2, 521 seq., 936-937.
(3) Passion, p. 658 seq.
(4) Passion, p. 667, 483, n. 3, 669, 689, 749.
CONCLUSIONS GÉNÉRALES

E) Politique. Différenciation entre le prophète et le saint,
— le caractère d’impartialité, et la grâce d’impeccabilité.
— Equipollence des prophètes entre eux (1).

Certaines expériences des mystiques ont même contribué à la fondation d’écoles en théologie dogmatique: Fadliyyah, Bakriyyah, Karrâmiyyah, Sâlimiyyah. Nous avons montré qu’en ce sens, Hallâj avait été reconnu un véritable chef d’école (Hallâfiyyah).

3° Liste des critiques dogmatiques encourues.

Nous pouvons d’ailleurs contrôler la portée précise, dogmatique et morale, des thèses établies expérimentalement par les mystiques musulmans, en examinant les censures portées contre elles par divers canonistes et théologiens.

Les Imâmites les censurèrent les premiers; ils condamnèrent Hasan Bašri pour trois thèses: le wa‘z, ou précepte de la correction fraternelle (sans dissimulation ni violence); la ridâ, état de complaisance réciproque entre Dieu et l’âme; son « compromis » entre la prédestination et le libre arbitre (2).

Ils condamnent ensuite Aboû Hâshim ‘Othmân-ibn-Sharîk de Koûfah; pour sa règle claustrale (khângâh), son habit monacal (soûf) et sa doctrine de la prémotion physique (jabr) (3).


(1) Passion, p. 739, 752.
(2) Tabarsî, ihtijâj, 167-168, 170, 172, 161.
(4) Mohâsibi, makâsib, f. 87; et Passion, p. 150.
duodécimains et zeïdites sont d’accord pour proscrire les mystiques (1).

Les khârijites, tout en admettant certaines pratiques d’ascèse pénitentielles, condamnent Hasan Baṣrî pour son refus de s’insurger, sa soumission à l’autorité, et sa thèse de la précellence de l’intention sur l’œuvre externe (2). Le khârijisme n’a pas cessé de condamner le mysticisme.

Quant aux sunnites, beaucoup plus partagés, leurs premières censure du mysticisme émanent des milieux traditionnistes stricts, des Hashwiyah. Ceux-ci classent les mystiques parmi les zanâdiqah (manichéens), sous-classe des Roûhânïyah (« spirituels »). Abou Dâwoûd Sijistânî (+ 275), l’auteur des Sonan, condamne (3) le « groupe de quatre zanâdiqah » formé par « Rabâh (4), abou [Mohâmmad] (5) Ḥabbâb, Ḥayyân (6), Ḥarîrî et Râbî’ah », où l’on reconnaît au moins deux saints universellement révérés depuis. L’hérésiographe Khashtsh Nisa’î (+ 253) explique cette condamnation des mystiques. Les uns, dit-il (7), à force de méditer (fîkrïyah) prétendent jouir en ce monde de la vie spirituelle de Dieu, des anges et des prophètes, et banqueter avec les hoûris [il s’agit de Dârânî] ; — d’autres, dont Rabâh et Kolayb, enseignent que lorsque l’amour de Dieu supplante tout autre attachement dans le cœur (khollah), les interdictions légales ne subsistent plus pour eux (rokhas) ;

(1) Passion, p. 355, 349.
(2) Ici chap. IV, § 3.
(3) Ap. Dhahabi, i’tiddl, s. v. Riyâḥ (sic).
(4) Ponctué Riyâḥ ; mais la notice prouve qu’il s’agit bien de Rabâh Qaysî.
(5) Je propose cette intercalation [], pensant à Ḥabbâb ‘Ajami.
d'autres, comme Ibn Hāyān, enseignent une méthode ascétique d'entraînement, surtout alimentaire, qui mortifie tellement les penchants (ou répugnances) charnels, qu'arrivé au terme, on a le droit d'user indifféremment de tout (ibâhah) ; d'autres [dont Rabâh et Kolayb], soutiennent que c'est préoccuper trop le cœur que s'acharner à des mortifications, et qu'il vaut mieux obtempérer de suite à nos penchants (1), afin que notre cœur, en éprouvant ainsi la vanité, ne mette plus aucune importance à s'en détacher (2) ; un dernier groupe affirme que l'ascèse (zohd) ne s'applique qu'aux choses canoniquement interdites ; qu'il est bon de jouir des biens permis (3) ; et que la richesse est supérieure à la pauvreté (4).

Ces imputations plus ou moins tendancieuses visent toutes la déformation quiétiste du mysticisme : khollah, ibâhah, tafbîl al ghani.

Les hésiographes sunnites de l'école mo'tazilite ne portent au début que des accusations de détail ; contre Kahmas (+ 149), inculpé d'avoir soutenu que Dieu pouvait être atteint « par le sens du toucher (molâmasah) » ; contre 'Abdal wâhid-ibn Zayd (+ 177), disant qu'on accède « dès ce monde » à la vision divine « proportionnellement à ses bonnes œuvres », ce qui aboutit au holoûl ; contre Aboû Sho'ayb Qallâl (+ vers 170), soutenant que « Dieu se réjouit ou s'attriste » des actes de Ses saints (5).

(1) Cfr. le rasputinisme si fréquent chez les Slaves (Soloviev même y a incliné : Trois entretiens, tr. fr. Tavernier, 56-60).


(3) « Manger des plats savoureux incite à se complaire en Dieu » (sic : Dârânî, ap. Makkî, l. c., II, 177-179).


(5) Ash'âri, maqâlât, f. 97a.

Dès lors, les écrivains soufis modérés consacrent un chapitre spécial de leurs manuels à mettre en garde les novices contre les périls spéciaux d’hérésie auxquels exposent la mystique. Sarrâj, en son loma’ (2), les énumère : tafḍîl al ḡanî, fana (‘an al’oboūdiyah, al bashariyah, al awṣâf), ḥoloût (bi’l anwâr, bi’l shawūhid, bi’l mostahsanât), tafḍîl al walt, iḥâḥah, faqḍ al iḥsâs, question du ṭuḥû.

Solamî, en ses ghalatât (3), reprend la même liste, de façon plus systématique ; il y ajoute : ro’īyah fi’l qoloūb, shath. En revanche, il défend (4) la licéité des « dispenses » (rokhaṣ) suivantes : raqṣ, samā’, ‘ors, nazar ilā’l mord ; tandis que Hojwîrî ne les mentionne en son kashf (5), avec le tamzîq (kharg), que pour les reprouver.

Ghazâlî, dans l’iḥyâ, reprend à peu près l’attitude de Solamî.

Ibn Ṭâhir Maqdisî, dans la safwah, justifie également les dispenses (mizâḥ, tamzîq, raqṣ, samâ’ ; opuscule sur le nazar). Il donne le premier la formule caractéristique de la discipline spirituelle : « l’obéissance prime l’observance » (al

(1) Ibn al Jawzî, nâmoûs, XI.
(4) Sonan, ap. Ibn al Jawzî, l. c.
CONCLUSIONS

khidmah afdal min al ‘ibādah); en suite de quoi, malgré le scandale pharisaique qui en provient, un directeur spirituel peut ordonner à son disciple de ne pas faire telle prière, de ne pas aller à la mosquée tel vendredi, de ne pas faire le pèlerinage : si le bien de Dieu (et de son âme) le commande.

Pour le şûfisme postérieur, on consultera utilement les listes étendues de bida’, innovations, reprochées aux mystiques, par Torkomânt (loma’) (1), Shâṭîbî (i‘tisâm), ‘Abdârî (mawâkhal) (2). Pour la Turquie : Hammer a publié jadis l’analyse des discussions survenues entre l’école du canoniste Aboûl So’oûd et celle du mystique Berkévi, — et des vingt et un points que le canoniste Qâdzâdâh reprochait au mystique Stwâsâ en 1066/1656 (3). Périodiquement des polémiques analogues ont été, au cours des cent dernières années, poursuivies, à grand : enfort d’opuscules, en Egypte, à la Mekke et à Java-Sumatra.

4° L’appropriation spéciale des termes techniques.

Un grief à retenir, entre ceux qu’articulent les canonistes et dogmatiques, c’est celui du sens propre, du goût expérimental incomparable que les mystiques prétendent faire adhérer, inhérer à chacun de leurs « termes techniques », vocables prélevés par eux dans les vastes ressources du lexique arabe ordinaire. Ces mots, selon eux, ne sont pas simplement des images décalquées d’objets sensibles, ou des schémas de charpente des concepts rationnels, ce sont éminemment des allusions indiquant des réalités spirituelles, des « vertus » sanctifiantes que seule la pratique persistante d’une règle de vie concertée permet de découvrir, de savourer ; en les acquérant graduellement. Pour comprendre, il

(1) Loma’ fil’ hawâdiith wa’il bida’, ms. Caire, taşaww., n° 701.
(2) Les deux derniers livres ont été imprimés au Caire.
faute avoir commencé à pratiquer. Cette doctrine des *ahwâl*, des *maqâmât*, explicitée par Miṣrî et Moḥâsibî, est caractéristique de tout mysticisme ; elle est congénitale au soufisme.

Le poète, déjà, sait graver l’empreinte caractéristique de son expérience personnelle de l’univers, sur les termes communs qu’il emploie ; mais combien plus le mystique. Dès Ḥasan Baṣrî le phénomène est observable ; il prend des mots usuels (1), comme *fiqh*, *niyâh*, *niṣâq*, *ridâ* (2), dans un sens d’expérimentation interne, d’introspection morale, qui en approfondit singulièrement la portée. De même Ibn al-Mobârak (3) pour *qiru’āh* (4) et *fotoiwah*, Shaqtîq pour *tawakkol*. L’emploi est précisé, d’ailleurs, par des définitions sur lesquelles les nuances de l’expérimentation personnelle de leurs successeurs viendront apporter tant de fines retouches.

Ces termes n’ont pas, isolément, de valeur absolue ; ils valent, comme des bornes milliaires, par rapport à un but commun, ils représentent les degrés successifs d’un « itinéraire de l’âme vers Dieu ». Déjà chacun d’eux est susceptible d’être compris suivant une assimilation graduelle ; cet approfondissement du sens d’un même mot, corrélatif à la progression dans l’expérimentation mystique, a été systématiquement exposé par Harâwî en ses *manâzîl al sa’îrin*.

Ce gauchissement gradué des termes techniques, leur appropriation intentionnelle croissante à une signification de plus en plus personnelle et vivifiante pour le lecteur, n’est qu’une étape dans le « voyage intérieur » (*safar*) qu’il s’agit d’achever heureusement ; c’est un avertissement direct, *‘ibrâh*, destiné à réveiller la conscience du lecteur, dissociant

(1) Non pas des mots artificiels, comme le fera plus tard l’école d’Ibn ‘Arâbî.
(2) Makki, *gūʿt*, I, 153 ; Sh. tab. I, 29 ; *Passion*, p. 310.
(3) Makki, id., I, 251.
(4) *taqarrā‘a* au sens de *tanassaka* (Goldziher).
sa pensée d'avec les apparences et les formes des actions et œuvres humaines, pour reporter et fixer son attention sur leur dedans, sur la grâce divine qui y modalise précisément pour lui ses actualisations. « Quand on considère ses œuvres, on perd de vue Celui pour qui on les accomplit ; quand on considère Celui en vue de qui on agit, on perd de vue la considération des œuvres », note al Ḥallāj. C'est là le but.

Au terme, le mystique attentif saisit en toute phrase, en toute action, même la plus minime en apparence, le sens anagogique (mottala'), un appel divin. Et le dialogue peut alors commencer, entre l'âme humble et recueillie, et la transcendante Sagesse divine. Les mots assumant alors pour l'âme la plénitude spéciale de leur réalité momentanée, les locutions divines se font entendre en elle ; puis l'âme réforme son vocabulaire à leur image ; et, au seuil de l'union mystique, intervient le phénomène du shath, l'offre de l'échange, l'interversion amoureuse des rôles est proposée ; l'âme soumise est invitée à vouloir, à exprimer, sans s'en douter, « à la première personne », le point de vue même de son Bien-aimé ; c'est l'épreuve suprême de son humilité, le sceau de son élection.

Les premières ébauches du shath apparaissent chez Ibn Adham et Râbi'ah ; Biṣṭâmî dit son envivrement à l'avoir entrevu ; Ḥallâj en donne non seulement des exemples inéniibles, mais des analyses psychologiques très poussées. Shiblî y fait souvent allusion.

Après Shiblî, les cas de shath se raréfient en mystique musulmane, et leur niveau s'abaisse. Les shathiyât attribuées à Kîlànî, Rifâ'î et Ibn 'Arabî sont presque illisibles, quand on a examiné celles de leurs grands devanciers. Le vertige d'orgueil qui perçait chez Biṣṭâmî et Tostarî les induit en des phrases (1) d'une puérilité affligeante : « Mon

(1) Combien on leur préfère l'humble réponse de Naṣrâbâdî, à qui
pied est sur le cou de tous les saints », « Me voici le Trône de Dieu », etc. S’efforçant, par soumission aux théologiens, de « maintenir la distance » entre l’inaccessible transcendance divine et leurs actes d’adoration, ils prennent leur revanche en s’enorgueillissant du moins à se trouver hors de portée des autres hommes.

5° La question des fausses attributions :

a) Le hadîth morsal et le hadîth qodst.

Le phénomène du shath, langage extatique, où le mystique avoue n’être qu’un porte-parole, le « porte-voix » inerte d’où sort la parole de Dieu, donne la clef de deux particularités de l’Islam primitif, étudiées en hadîth sous le nom de : hadîth « relâché » (morsal) (1), et hadîth « sacré » (qodst).

Dès le IIIe siècle de l’hégire, les fondateurs de la science critique du hadîth dénoncent avec indignation divers « faussaires » (waddâ’oûn), colporteurs de prétendues sentences prophétiques, dont ils ont en réalité inventé la teneur, et dont ils seraient incapables de retracer la généalogie (îsnâd) permettant de remonter, de témoin en témoin, jusqu’au prophète auquel ils les attribuent. Certes, il y a eu des faussaires : par intérêt économique, ambition politique, parti-pris d’école, et même désir pervers de décevoir autrui (2). Ces critiques du hadîth, en nous énumérant ces diverses catégories de fraude, en ajoutent une autre : celle des gens pieux (sâlihoûn), qui inventent des hadîth « pour toucher les cœurs », qui forgent des îsnâd imaginaires pour répandre des textes qui sont de simples incitations à la prière, à la pénitence, à l’amour divin, des promesses d’indulgences.

Il avait été dit : « Il n’y a rien, en toi, de ce qui fait les véritables amants » : « Cela est vrai, je n’ai rien d’eux, rien que leurs sanglots ; et c’est ce qui m’incendie » (Qosh. 172).

(1) Goldziher, Muh. Stud., II, 141.
plénières (rokhas) attachées à l’observance de telle ou telle dévotion surérogatoire (1). Ici, la mentalité du « faussaire » est moins simple, et mérite une étude plus attentive.

Qu’il y ait eu, au IIIe siècle de l’hégire, des gens pieux, pris sur le fait, convaincus, à tout le moins, d’avoir fabriqué de faux isnâd, les cas d’Abou ʾIṣmah ʾAbdî (2), Jawbiyâtî et Gholâm Khalîl semblent l’attester. Mais ils paraissent jalonner le point de résorption final et la perversion d’un processus psychologique dont nous trouvons, aux siècles précédents, les formes primitives et licites, et l’origine. Ces faussaires pieux essayaient, par prudence profane, de se servir du couvert protecteur d’une transmission correcte, pour pouvoir continuer à utiliser, quant au dogme et aux mœurs, une source d’informations préternaturelle, désormais captée et canalisée : consulter, par mantique ou par mystique, en « rêve » ou en « extase », Mohammad et d’autres prophètes décédés, et même interroger surnaturellement Dieu.

Dans le premier cas, pour lequel nous connaissons diverses méthodes d’évocation, notamment celle de Zohrî (3), employée par Ibn ʾOkkâšbah pour un rêve célèbre, consultation du Prophète dont Ibn Ḥanbal attesta l’authenticité devant Motawakkil (4), — les plus anciens mystiques établiaient la communication, ainsi obtenue directement d’un prophète mort, comme un hadîth morsal, c’est-à-dire un texte de prophète absolument (5) péremptoire, dont l’éditeur se permet de « relâcher », d’écourter l’isnâd, tant il est convaincu de l’authenticité de sa teneur.

(3) Et d’Ibn Sirîn. C’est l’istiikhârah, restée légale si privée.
(5) D’où cette acception de morsal (cfr. asmâ morsalah, opp. à mûdâfah, ap. ʾA. M. Kindî, 34 ; et la mašlâhah morsalah des Malikites).
Dans le second cas, où les sentences recueillies dans l'expérimentation mystique font parler Dieu directement, à la première personne (et non indirectement, le citant comme un interlocuteur, ainsi que le Qor'ân), nous avons affaire au hadith qodsî. Ce qui pose la grave question de l'union mystique directe (supérieure à la révélation prophétique indirecte). Aussi la plupart des premiers mystiques musulmans n'osent pas la revendiquer ouvertement. Hasan Baṣrî et le pseudo Ja'far donnent leurs aḥādīth qodsīyah comme des marâṣil (de Mohammad). Ibn Adham, après avoir tenté d'être plus franc, recule (1), et donne tel hadith qodsî comme un morsal de Jean-Baptiste. D'autres les donnent comme de David, d'Idris, etc. (2). Dârântî, battant davantage en retraite, s'interdit de rien divulguer de ses expérimentations extatiques (tankît al haqîqah), sauf ce que des données coraniques et traditionnelles expresses confirment. Et c'est ainsi que Bîstâmî les avouera, émettant à la première personne des mots coraniques presque isolés, cris entrecoupés d'extatique Tîrmidhî y réfère, sans les décrire, pour confirmer la discipline traditionnelle qu'il impose à sa vie intérieure. Hallâj seul a la loyauté d'éditer telles quelles, à l'usage des autres, les aḥādīth qodsīyah que son expérimentation mystique lui avait fait retrouver ; ce sont ses Riwayât, dont l'isnâd est ilhâmî (extatique) (3) ; c'est-à-dire qu'il n'énonce plus une succession historique de témoins morts, mais un ensemble actuel de phénomènes où s'affirme la grâce divine.

La polémique des critiques du traditionnisme contre les hadîth « apocryphes » des mystiques a une grande importance. Elle souligne, avec une acrimonie croissante, une

(1) Makkî, qoût. II, 67.
(2) Cfr. Jalâl Roumî attribuant ses vers à Shams Tabrizî, Mosaffar Sîbî attribuant son madnoûn ṣagîhîr à Ghazâlî.
(3) Passion, p. 893-904.
CONCLUSIONS GÉNÉRALES

divergence de points de vue irrémédiable. Hammâd-ibn Salamah stigmatisé « l'ignorance » des qoṣṣâs (1). Yahya-ibn Sa'īd Qaṭṭân déclare, à propos de Mâlik-ibn-Dinâr, Moḥammad ibn Wâsî' et Ḥassân ibn abî Sinân, que « ce qu'il y a de plus condamnable, dans la conduite de ces gens pieux à l'égard des hadîth, c'est qu'ils en reçoivent de n'importe qui » (2). Le problème, ainsi posé, soulève deux questions : une question de méthode et une question de moralité.

Si les critiques du hadîth avaient réussi à faire prévaloir leur méthode, et éliminé des recueils « authentiques » tous les hadîth dont les isnâd sont apocryphes, les croyants n'y trouveraient plus que de la « viande sèche » (3) comme aliment à la méditation : quelques prescriptions d'hygiène et de civilité, relatives au nettoyage des babouches, ou au bois dont on doit faire les cure-dents. La critique purement formelle des isnâd n'aurait pas dû sortir de son rôle négatif de servante qui balaie la maison. S'appuyer sur elle comme critère, pour constituer le « corpus » de la tradition islamique, déduire le rang d'importance sociale d'un précepte religieux du degré d'impeccabilité externe de sa transmission littérale, aboutit à en éliminer indûment les préceptes les plus importants : Si, théoriquement et privément, la recevabilité du témoin est à scruter avant la teneur du témoignage (4), — pratiquement et socialement, la teneur du témoignage peut primer la recevabilité du témoin. En justice, on n'hésite pas, pour atteindre des témoignages d'une teneur exceptionnelle, à changer le mode de consultation des témoins, à forcer même leur aveu. Une méthode de critique historique qui s'impose de n'accepter que les récits de

(1) Excepté Bonânî (Ibû al Jawzî, qoṣṣâs, s. v.).
(2) Dhahâbî, i'tidâl, s. v.
(3) qadîd. Le mot est d'Abû Madîn de Tlemcen.
(4) Passion, p. 136.
témoins « professionnellement honorables » (1), provoqués et enregistrés suivant des formes régulières, passe à côté (2) de la plupart des événements « insolites », et tombe, au surplus, à propos des autres, dans tous les pièges intéressés, tendus à la crédulité des gens « positifs » par les fabricants de « documents ».

La question de moralité, ensuite. L'école critique des ahl-al-hadîth, de Yaḥya Qaṭṭân à Ibn al-Jawzî et Dhahabî, condamne la perversité des auteurs qui, comme Raqâsî, Na¬mitî, Morřî, Mohâsibî, et, plus tard, Makkî et Ghazâlî, ont cité dans leurs œuvres des hadîth apocryphes. Or, ils ne seraient répréhensibles que s'ils avaient agi sciemment, ce qui paraît être le cas d'Ibn Ṭâhir Maqdisî (3), mais n'est le cas, ni de Mohâsibî, ni de Ghazâlî. Pour ces deux maîtres, l'important, dans une citation introduite, ce n'est pas de savoir si la phrase fut reproduite in extenso, mot à mot, ni si c'est bien X ou Y qui la mit, le premier, en circulation ; c'est, comme pour les proverbes, d'avoir apprécié, goûté ce qu'elle vaut comme règle de vie; cesser d'ergoter sur sa forme, pour en expérimenter le sens (4). Certes l'iḥyāʾ de Ghazâlî est farcie de hadîth dont l'isnâd est indéfinable. Mais ce point, ici, est secondaire, l'iḥyâʾ n'étant pas un ma¬nuel de critique textuelle, mais un guide d'édification morale. Ghazâlî se souciait assez peu de la paternité des citations qu'il réunissait, et beaucoup de leur signification morale

(1) 'odoûl de la jurisprudence islamique.
(2) Comme si l'on se bornait, pour comprendre l'histoire d'une négo¬ciation diplomatique, à la lecture des télégrammes ministériels publiés dans les livres « bleus » ou « jaunes » ; cf. une bataille, d'après les bulletins d'opérations du troisième bureau ; un débat parlementaire, d'après les journaux officiels ; une biographie quelconque d'après les pièces destinées aux archives administratives (mairies, notaires, police).
(3) ṣafīwah. Cf. Maysarah, soufi d'Abbâdân (Goldziher, M. St., II, 394).
pour le lecteur. Il n’écrivait pas l’iḥyāʾ pour des curieux, amateurs d’archéologie, mais pour des consciences, avides de méditation morale.

Et cela nous amène à une dernière question : comment apprécier la « culpabilité » des moralistes qui se sont faits eux-mêmes « wadda’oūn », inventeurs de ḥadīth. Certes, déguiser le fait même de l’invention d’un isnād de transmission est une faute, une lâcheté ; mais cette faute préliminaire et véniale ne laisse pas préjuger du reste, puisqu’un ḥadīth, encore une fois, n’a pas cours parmi les croyants, en raison de sa date d’origine (1), mais en vertu de sa teneur ; c’est essentiellement une règle de conduite, préconisée hic et nunc. Est-il licite d’inventer un récit imaginaire, relatif à un cas de conscience ? Telle est la question : c’est tout le problème de l’invention artistique, de l’originalité personnelle dans le style, problème dont la solution diffère profondément suivant les civilisations, qu’elles dérivent de la tradition linguistique indo-européenne ou de la tradition sémitique.

La tradition sémitique, postérieure au monothéisme abrahamique et mosaïque (2), réserve à Dieu seul toutes les initiatives et innovations créatrices, — et, en dehors de révélations expresses, solennellement provoquées par Lui, elle traite avec une méfiance extrême toute inspiration privée, surtout la fantaisie profane des poètes. La tradition aryenne, polythéiste, idolâtrique et libertaire dès ses origines, s’est toujours complue dans la fable, la fiction littéraire et artistique, peinture ou sculpture, drame ou roman, — ce en quoi les sémites dénoncent, soit une usurpation blasphématoire.

(1) Comme une pièce de musée chez les marchands d’antiquités.
(2) Car l’imagination artistique est intense chez les Chaldéens et Phéniciens.
par l'homme du rôle de Dieu, seul donateur de la vie ; soit une conception sacrilège de la vérité de Dieu, soupçonné de raconter des fables (1) à Ses serviteurs.

Par une méditation plus profonde, les mystiques musulmans, triomphant de ces répugnances, admettent que l'omnipotence divine n'exclut pas la mise en valeur par l'homme de Ses dons ; que le saint peut devenir ceci, dont l'artiste n'est que l'image périssable, l'instrument libre et vivant du Poète unique, de la puissance créatrice ; et qu'on peut raconter des paraboles, même sur Dieu, pourvu qu'on s'oublie soi-même et qu'elles fassent penser à Dieu.

Platon a excellemment exposé cette tendance à la fin du Gorgias : § LXXIX «... Ecoutez donc, comme disent les gens, la très belle histoire que voici. Vous croirez peut-être que ceci est une fable, mais pour moi c'est une histoire, et je vous donne ces choses pour vraies » (2). Les mystiques envisagent leurs paraboles catéchétiques comme ces prophéties véridiques qui se vérifieront le jour venu, mais qu'on ne peut dire « vraies » qu'au fur et à mesure qu'elles se réalisent. La vérité de leurs paraboles s'observe à posteriori dans leur sécondité sociale, dans le pullulement d'imitations, la variété foisonnante d'images, de synonymes, d'applications viables qu'elles provoquent chez ceux qui les ont entendues attentivement. Vérité délicate à saisir, hélas, que seuls expérimentent ceux qui en ont été trouvés dignes, ou furent assez humbles pour s'en avouer d'avance indignes.

b) Table des auteurs responsables de certains hadîth qodsîyah célèbres.

Abou Ê Dharr : « man taqarrab... shibrâ..., dhirâ'â... » (Mohâsibî, râ'âyah, 12e, l'attribue à Ibn Mosayyib ; Hanbal V, 153 ; Nabhânî, jâmî' n° 30).

(1) Question des livres « historiques » de l'Ancien Testament.
(2) Cfr. le récit d'Er l'Arménien ; — et celui de Thespésios (ap. Plutarque, Délais).
CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Ka'b : « ana jalis man dhakarani » et hadith al jomjomah (selon Hilyah, s. v.).


Ibn Mas'ûd : « toubâ liman lam yoshghil qalbahu bimâ tarâ 'aynâho... » (Mohâsibî, ri'âyah, 15² ; attribué ensuite à Jésus ; cf. Asin, Logia, n° 20).

Hasan Bašrî : « man 'ashiqarî 'ashiqtoho... » (selon 'Abd al Wâhid-ibn Zayd ; ap. Hilyah, s. v. ; admis (1) par Ibn Sinâ, 'ishq) — tarjh mi'dâl al 'olamâ 'alâ dam al shohadâ (Manjanîqî, ap. Soyoûtî, la'âlî (2), s. v. ; admis ensuite comme hadîth viâ Ibn 'Omar ; selon Kürkút, Harîmi) — yâ mogallib al qoloûb, thabbit... (selon Ibn Sa'd, IV, 128 ; Ibn 'Iyâd en fait un hadith, — selon Hilyah). — Khayr alomoûr awsaftohâ ('iqd, I, 250 ; selon Goldziher, RHR, XVIII, 193).

Yazîd Raqûshî : hadith ghibât al motahâbbin (Makkî, qoût, I, 222 ; comp. Nabhânî, jamî, n° 31).

Ibrahim-ibn Adham : Konto sam'aho wa basaraho (selon Mohâsibî, mahâbbah, cf. Makkî, qoût II, 67 ; admis dès Bokhârî) — al 'ârif fârîghâ... (id. ; cfr. Passion, p. 472).

Fodayl-ibn 'Iyâd (cfr. suprâ) : « odhkoroûni adhkrokau » (selon ms. Londrêses Or. 8049, f. 30b).

Ahmad Jawbiyârî : « ı'tloboûi al 'ılm, wa Lawrence bi'll Sin » (admis par Ibn Karrâm ; Dahabî, i'tidâl, s. v.).

Yaḩyn-ibn Mo'âdh Râzî : « man 'araṣa nafsaho, faqad 'araṣa Rabbaho (selon Soyoûtî, la'âlî, s. v. ; Ibn 'Arabî, mohâdarât, II, 369). —

Sahl Tostari : « mà min âyah... illâ walahâ arba' ma'âni »

(1) Sarî en fait un extrait « d'un des livres révélés » (Qosh. III, 165).
(2) Soyoûtî, dorâr, 199 ; Ghazâîî, ihyâ', l. 6.
CHAPITRE III

(selon Tostari, *tafsîr*, 3, 6; admis par Ghazâlî, *ladonnîyah*, 16).

Mohammad-ibn Youûnos Kadîmî (+ centenaire en 286) :

   c) L'isnâd initiatique; al Khîdr; les âblâl.

Le subterfuge des fausses attributions, encore excusable à la rigueur pour des mystiques dénués d'héroïsme civique et désireux pourtant d'initier sous des noms empruntés leurs contemporains à leurs expériences de vie spirituelle, — s'est malheureusement étendu à d'autres domaines, où la question d'authenticité devenait fondamentale. Telle la question qui sera agitée, surtout à partir du V/XI* siècle; l'isnâd initiatique, la « chaîne d'appuis mystiques » rattachant telle ou telle congrégation, maille après maille, aux saints les plus vénérés, aux Compagnons, et au Prophète.

Au III/IX* siècle, la question ne se pose pas encore, les œuvres de Mohâsibî le prouvent (*waʃâyâ*), et attestent (1), corrélativement, que la prise d'un habit spécial (*khirqaḥ, shohrah bi liḥbâs*) n'était qu'une originalité individuelle. L'institution d'ermitages collectifs comme ceux d'"Abbâdân, la rédaction de manuels pour la « vie en commun » ont précédé de longtemps l'affiliation congréganiste solennelle et la prise d'habit rituelle.

Au IV/X* siècle, Ja'far Kholdî nous donne (2) le premier isnâd initiatique connu, sorte de *sumât* livresque, en déclarant que ce sont les *tâbi'în*, entre autres Anas-ibn Mâlik (+ 91), qui, par Hasan Baṣrî (+ 110), Farqad Sinjî (+ 131), Ma'rûf (+ 200) et Sarî (+ 253), ont transmis la doctrine mystique à son maître Jonayd (+ 298).

(1) Mohâsibî, *masâ'il*, 237-244.
(2) *fihrist*, 183,

Au siècle suivant, cette « chaîne » s’enjolive, avec la fondation des grands ordres, de précisions dérisoires apportées aux quelques rares faits attestés concernant leurs origines. Voici sa forme classique (2) : (1) 'Alî, (2) Hasan Baštî, (3) Ḥabib 'Ajami, (4) Dâwoûd Ta’î, (5) Ma’rouf, (6) Sari, (7) Jonayd, (8) abou 'Alî Roudhhbâri (+ 322), (9) abou 'Alî Kâtib (+ 340) ou bien Zajjâjî (+ 348), (10) abou 'Othmân Maghrîbî (+ 373), (11) abou’îl Qâsim Gorgânî (+ 469) (3).

Cet isnâd de la khlrqah fut critiqué de bonne heure. L’échelon 1-2 est faux ; Ḥasan et 'Alî ne se sont pas rencontrés (4) (Ibn Dîhyah, Ibn al Šâlah, Dhahâbi). L’échelon 3-4 est faux : Ḥabib est mort à Baṣrah, Dâwoûd vivait à Koûfah (Dhahâbi) (5). L’échelon 4-5 est faux : Ma’rouf n’est pas allé à Koûfah (Dhahâbi) (6). L’échelon 5-6 est douteux : Sari n’a été qu’un disciple indirect de Ma’rouf (7).

Un second isnâd, doublant le premier, remplace les échelons 1-4 par la lignée des imâms ’alides jusqu’à ‘Alî Riḍâ (né 183 + 203 à Toûs) : il aurait revêtu de sa khirqah Ma’rouf (+ 200), qui se serait fait son portier après sa conversion. Ibn al Jawztî, en ses fudâ’il Ma’rouf, et Dhahâbi ont souligné

(1) Qosh. 188 ; éd. Anšârî, III, 243, IV, 36.
(2) 'Alî Borhânî, zaḥrah, in fine ; Ibn abî Qasîbî’ah, ‘oyoûn, II, 230.
(3) Cfr. rem. de Jâmî, 347.
(4) Ici chap. IV, § 3.
(5) Ici chap. IV, § 2.
(6) En réalité Ma’rouf était le disciple de Bakr-ibn Khonays, disciple de Bonânî.
(7) Ici chap. IV, § 6.
les impossibilités chronologiques de cette ridicule légende, admise par Qoshayrî (1).

On peut ranger ici deux sortes de falsifications fréquemment commises par les mystiques postérieurs. L'une consiste à mettre sous lʼisnâd dʼun nom respecté des sentences et des vers que lʼon veut faire échapper aux censure des théologiens (2). Nous parlons plus loin du tafsîr attribué dès le IV/Xe siècle à lʼimâm Jaʼfar; de même les khoṭâb attribués à ʼAli par ʻTabarsi, et pouvant être de lʼimâmite Mosaḏdal, — et le faux divân de ʼAli où il y a des pièces à restituer à Sohrawardî dʼAlep (3). Mehren a admis bien légèrement lʼauthenticité des « lettres » dʼIbn abîl Khayr (4) à Ibn Sinâ, — dʼIbn Sabʼin à Frédéric II; lʼauthenticité des lettres dʼIbn ʼArabi à Fakhhr Râzi est également problématique (5).

Lʼautre sorte de faux consiste à qualifier dʼapocryphes les œuvres les plus compromettantes de mystiques audacieux. Cʼest ainsi que Shaʼrâwi, sans aucune preuve à lʼappui, déclare que les fošoûṣ ne sont pas dʼIbn ʼArabi (6); et que Naḥhâni, récemment, retiraît à Nâbolosî son ghâyat al muṭloûb (7).

(1) Qosh. I, 82-83. — Cfr. les prétendues entrevues de Jonayd avec Ibn Kollâb et avec Abûʼl qâsim Kaʼbî (Ibn al Najjâr; Sobki; Yâfi, nasīr. II, 377); la légende dʼAhmad Sîbitî, frère de Haroûn (fotûḥât, I, 668); celle des ahî al ṣoffak.

(2) ʻaynîyah de Jîli attribuée à Kîlânî.

(3) Ex. la pièce Dowāka fiqa... (Torkomânî, loma'; Nâbolosî, Kashf al sirr al ghûmil); imitée en turc par Niyažî: « Dermân arârdam... » (1re shînîyah).

(4) Traité mystiques, 1891, III, § 3; cf Goldziher, Vorlesungen, IV, n. 121; et son quatrains apocryphe contre les madrasah (lui qui fit créer la Nizâniyyâh) et nommant les calenders (fondés au XIIIe siècle). Langlès, suivi par Dozy et Salmon, a avancé de deux cents ans lʼépoque dʼIbn abîl Khayr.

(5) Goldziher, l. c., IV, n. 125.


(7) Préface aux madaʼîh.
Il ne faut pas s'exagérer, d'ailleurs, l'importance de ces rectifications critiques, qui, en détruisant certains détails plaqués aussi arbitraires que maladroits, ne changent guère la courbe historique de l'évolution des idées, telle que la tradition se la représente. Les mystiques musulmans eux-mêmes avouent sans honte leur incertitude sur les intermédiaires qui leur ont transmis la khirqah. L'idée d'un enchaînement ininterrompu, assez étrangère à l'occasionnalisme coranique, n'a été accueillie par eux que pour répondre aux objections des traditionnistes ; et l'on peut penser qu'elle s'insinuera chez eux, comme dans les autres corps de métiers, grâce à la propagande alide des Qarmates. Dans le tableau des XVII patrons des corporations majeures, qui semble d'origine fatimite, figurent plusieurs mystiques : Dhou'il Noûn Miṣrî (V), Ḥasan Baṣrî (VII), aboû Dharr (XIII), aboû'l Dardâ (XIV) (1).

Beaucoup de mystiques, répugnant à se servir de justifications aussi artificielles que ces isnâd, disent hardiment avoir reçu leur khirqah d'al Khîḍr (ou Khaḍîr) (2). La signification réelle de cette prétention est transparente. « Al Khîḍr » est le nom traditionnel de ce personnage anonyme qui, dans le Qor'ân, se montre un saint de Dieu, supérieur aux prophètes, puisqu'il est le guide chargé de diriger Moïse (3) (Qor. XVIII, 64-81), le dépositaire de l'ilm hadînî. Le mystique qu'il initie se trouve sanctifié, émancipé de la tutelle de la loi prophétique. Un des axiomes du šûfisme

(1) Voir Goldziher, introd. au Kitâb al mo'ammarîn de Sijistâni ; et les Kotob al fotoûwah, par exemple celui de 'Obaydallâh Rifâ'i (1082 hég. : ms. Damas, Zah. tas. 81).
(3) Remarque de Rabâh Qaysî (Sh. tab. I, 46).
c'est que al Khîdîr est immortel (1), puisqu'il est le directeur spirituel par excellence, qui dicte au cœur les formules de prière (2). Son nom complet est, selon Simnânî (3), « Abûl 'Abbâs Balyân-ibn Qalyân-ibn Fâlîgh al Khîdîr » (4).

Si la transmission régulière, par isnâd, de l'initiation mystique n'est qu'un argument secondaire, et d'usage externe, comme le prouve la khirqah khîdîriyah, les mystiques musulmans ne nient pas qu'il y ait, à chaque instant donné, une hiérarchie précise entre les grâces sanctifiantes que l'omnipotence divine dispense sur terre, tantôt ici, tantôt là, tout en veillant à ce que le nombre de leurs titulaires demeure constamment fixe (5). C'est le thème fameux des abdâl, des saints « apotropéens » qui se succèdent par permutation (badâl), constituant les piliers spirituels sans lesquels le monde croulerait. Doctrine beaucoup plus ancienne en Islam qu'on ne le croit généralement, elle n'est pas forcément d'origine imâmite quoi qu'en ait dit Ibn Khaldûn (6). Elle est classique au IV/Xe siècle (7), admise par


(2) A Ibrahim Tâymî (Makkî, qoût, 1, 7), Ibrahim Khawwâs (Qosh. III, 53 ; cfr. I, 71, IV, 173).  


(4) Il « renouvelle sa jeunesse » tous les 120 ans (en 240, 120, 1 hég, 120, 240, 360...). Il parcourt incessamment la terre, d'où son surnom, chez les chrétiens du Moyen âge, de « Tervagant » (hypothèse de J. Riberà). Il aime le raqs et pratique l'alchimie. Voir le travail de Vollers.

(5) Cette idée est devenue, chez les druzes, la thèse du nombre invariant des âmes (il y a compensation immédiate entre les naissances et les morts, les âmes se réincarnent immédiatement). 

(6) Moqadd., trad. Slane s. v.

(7) Passion, p. 753-754. Mohâsibi, musâ'il, f. 233, mohâbbîh, f. 6 ; Tirmidhî, rasa'il, f. 180, 319 ; Jonayd, ap. Kal. 54 ; Soyoûtî, Khabar dâll... ap. « Machriq », XII, 194 seq.
CONCLUSIONS GÉNÉRALES

les Sâlimiyah et les Ḥanbalites, et affecte une grande variété de formes, différenciées par une complexe élaboration antérieure. En fait, on la mentionne, en termes exprès (1), dès le III/IXe siècle, en connexion avec le hadith al ghibṭah, enseigné par Ḥasan Baṣrī, Yazīd Raqāshī, Ibn Adham et Wākī' (2), la khollah abrahamique, et les « trois vertus fondamentales » (3).

Sous sa forme la plus ancienne, il s’agit de « 40 » abdâl, nombre sémitique traditionnel pour désigner la pénitence et l’expiation (4), auxquels furent, dans la suite, soumis 300 noqabâ, 70 nojabâ, et surimposés 7 omanâ (var.: abrâr, awtâd, akhyâr), 4 ou 3 ‘amoûd (var.: athâfî) et 1 qoth (ou ghawth), suivant une distribution géographique et un rôle administratif variant avec chaque auteur (5). On peut reconnaître dans ces conceptions un travail d’esprit parallèle à celui des Noṣayris (sur les 4 arkân) et des Qarmates ; la remarque

(1) Ibn abîl Donyâ spécifie les vertus morales « abrahamiques » des 40 abdâl, qui ne surpassent pas les autres par le nombre des prières ni des jeûnes, ni des mortifications, ni des exemples extérieurs, — mais par la sincérité de la continence, la bonne volonté, la paix du cœur, le bon conseil fraternel à tous les musulmans « ibtigha’a marḏât Allah » (Soyoûtî, l. c., 204 ; p. 201, Ibn abîl Donyâ, en son kitâb al sakḥâ, donne une récension plus courte de ce texte, comme un ḥadîth de Ḥasan d’après Ṣâliḥ Morrî). Ma’roûf, Dârânî, Nîbâjî et Bîshr Ḥâfî essaient de définir les abdâl (id., p. 200-204).

(2) Passion, p. 749.

(3) Soyoûtî, l. c., p. 204 (Solami) ; cfr. Passion, p. 493, 510.

(4) Voir Ancien et Nouveau Testament, s. n. ; Qor'ân, s. n. « arba’în » ; les « quarante martyrs », dans la toponomastique orientale.

de Maghrib que le chef hiérarchique connaît ses subordonnés, « mais qu’eux ne le connaissent pas » réfère à un principe maçonnique effectivement appliqué dans les sociétés secrètes ismaéliennes ; mais ce n’est pas une preuve décisive d’emprunt thématique.


(1) Tagr. I, 413.
(2) qoût, II, 76 (s. v. khollah).
### Chapitre IV

**Les premières vocations mystiques en Islam**

**Sommaire.**

<table>
<thead>
<tr>
<th>Avant-propos.</th>
<th>Pages</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td></td>
<td>116</td>
</tr>
</tbody>
</table>

1° Les données coraniques :

- *a)* Les paraboles du Coran et le problème de la vie intérieure chez Mahomet. 117
- *b)* La vocation monastique est-elle réprouvée : le hadith « là rahbânîyah ». 123
- *c)* Quelques termini a quo : soufî, soufi, soufiyah. 131

2° Tableau d'ensemble de l'ascèse islamique aux deux premiers siècles :

- *a)* Parmi les sahâbah : abû Dharr, Hodhayfah, 'Imrán-ibn Huşayn. 135
- *b)* Parmi les tâbi'oûn : ascètes de Koufah, Basrah, Médine. 141
- *c)* Les ascètes du second siècle de l'hégire : leur classification. 143

3° Hasan Bašrî :

- *a)* Sources sur sa biographie ; chronologie de sa vie. 152
- *b)* Sources sur ses œuvres : leur liste. 154
- *c)* Sa doctrine politique, exégétique et juridique. 157
- *d)* Sa doctrine ascétique et mystique. 168
- *e)* Son influence posthume. 173

4° Le tafsîr attribué à l'imâm Ja'farr :

- *a)* L'état actuel de ce problème littéraire. 179
- *b)* Le premier éditeur : Dhoûl Noûn Mişrî : sa biographie, ses œuvres et sa doctrine. 184

5° La fin de l'école ascétique de Basrah :

- *a)* 'Abd al Wâhid-ibn Zayd, Rabâh et Râbi'ah. 191
- *b)* Dârânî, Ibn abî'l Hawwârî et Antâkî. 197

6° La fondation de l'école de Bagdad. 206
Avant-propos.

De tout ce qui précède, il ressort que l'étude biographique des premières vocations musulmanes à la mystique est d'une importance capitale pour qui veut analyser la formation du lexique technique du soufisme. L'historien des arts peut étudier et goûter la trame d'une chanson populaire, et même la technique d'une œuvre classique, sans être astreint à pâlir sur la biographie de leurs auteurs ; examiner si Leïla était aussi belle que Majnoûn l'a dite, si le peintre de l'« Embarquement pour Cythère » a visité Cérigo, si Aboû Nowâs aimait réellement participer aux scènes licencieuses que ses vers décrivent, — ne tranche pas la question fondamentale, ne nous éclaire pas sur la valeur intrinsèque de l'œuvre. De même dans l'histoire des sciences et des philosophies, même juridiques, morales et politiques ; on peut, à la rigueur, apprécier l'économie et la portée d'un système, sans approfondir les intentions directrices des faits et gestes de son inventeur. Les arts et les sciences ne touchent l'homme qu'accidentellement, nous effleurent à la surface.

Mais il n'en est plus de même en mystique. Cette science expérimentale, cette méthode introspective vise, par définition, la réalité même, le fond de l'homme, l'intention sous l'intonation, — le sourire, sous le masque, — elle cherche, sous le geste de la personne, une grâce toute divine. Elle est fondée, par conséquent, sur l'appréciation du degré de sincérité de chacun, elle examine chaque conscience « par transparence » ; on ne saurait y progresser sans s'appuyer sur une enquête très serrée scrutant la vie menée et les œuvres laissées par ceux qui prétendent l'enseigner. Les chapitres IV et V ébauchent cette enquête, relativement aux personnalités marquantes du mysticisme de l'Islam à ses débuts.
1° Les données coraniques.

a) Les paraboles du Qor'ân et le problème de la vie intérieure chez Mohammad.

Si la Chrétienté est, fondamentalement (1), l'acceptation et l'imitation du Christ, avant l'acceptation de la Bible, — en revanche, l'Islam est l'acceptation du Qor'ân avant l'imitation de Mohammad. Et cela, conformément aux déclarations expresses du prophète Mohammad lui-même, qui a enseigné avec insistance les versets (2) marquant la dépendance stricte (et l'infériorité) où sa personne était placée à l'égard de son mandat (3).

Nous avons donc à examiner si le Qor'ân propose des thèmes de méditation mystiques, avant de discuter si Mohammad eut, ou non, une vie intérieure à tendances mystiques.

L'Européen, qui ne s'est pas familiarisé avec la concision sémitique, avec les brefs éclairs des Psaumes (4), suppose communément qu'il n'y a pas de tendances mystiques dans le Qor'ân. En d'autres termes, qu'il ne renferme pas de passages qui soient à prendre dans un sens anagogique (mot-tala') (5). Et pourtant, dans diverses sourates, mecquoises aussi bien que médinoises, il y a maint passage allégorique (6), où une réflexion un peu attentive de notre part (à

(1) En exceptant les ébionites d'autrefois et les sabbatariens d'aujourd'hui.
(2) Qor. XXVIII, 86 ; VII, 188 ; III, 138 ; VI, 107 ; XLI, 5 ; XLVII, 21 ; LXXII, 21, 24.
(3) D'où l'induction légitime : des Wahhâbites ; réformant la salât 'alâl Nabi ; et des mystiques, qui attendent de la sainteté seule l'accomplissement parfait de la loi annoncée par les prophètes (tafîl al wali'q). (4) qanâditâ rohbân... fi manâzîlî qoffâl.
(5) Passion, p. 705.
(6) Dès Ibn 'Abbâs, XIII, 28 est allégorisé ainsi : « l'eau, c'est la science ; et les ruisseaux, les cœurs » (awârif, I, 61) ; cfr. Hasan sur la sourate CII ; et un littéraliste comme Ibn Hanbal sur le sens anagogique de noms comme Kawthar, Toûbâ, Kâfoûr.
fortiori une méditation de croyant) entrevoit plus qu'une anecdote offerte à l'imagination, qu'une définition véritable proposée à l'intelligence, ou qu'une injonction juridico-morale opposée à nos désirs. Ces versets (âyât) contiennent un « avertissement », 'ibrah. Ce sont des paraboles condensées, mais expressives, dont la vêhémence répugne d'ailleurs aux consciences hautaines et pharisaïques des foqahâ, car il faut consentir à les accepter pour pouvoir les comprendre. Aussi les commentaires purement juridiques les sautent généralement. Ex. :

Les paraboles de la vocation : « Quel souvenir, pour qui a là un cœur, et sait prêter attention ! » (L, 36) (1). Bâtir en son cœur un édifice « fondé sur la piété envers Dieu, et non sur une terre qui croulera » (IX, 110-112). La vie de ce monde est comme l'eau qui passe, la récolte qui sèche (VI, 99 ; X, 23 ; XIII, 18 ; XVIII, 43 ; LVII, 19). Au sacrifice (2) rituel du pèlerinage, « ce n'est pas le sang ni la chair des victimes, c'est la piété qui monte jusqu'à Dieu » (XXII, 38). Une parole d'affection qui pardonne vaut mieux qu'une aumône qui blesse » (II, 263).

La séparation des bons et des mauvais : le sort différent des cœurs sincères et des hypocrites (II, 263, 266, 267, 268 ; LXVIII, 17), de ceux qui s'appuient sur Dieu, ou qui comptent sur eux-mêmes (XXXIX, 30 ; XVIII, 31-40) : les uns sont comme la graine qui pousse (XLVIII, 29), l'épi qui fructifie (II, 263), l'arbre qui grandit (XIV, 29) ; les autres sont comme des captifs, des muets, des sourds (XVI, 77, 78 ; XI, 26), des égarés, qui marchent à tâtons sous la lueur des éclairs (II, 117-119), qui suivent un mirage, des nageurs

(1) Voir son rôle dans Mohâsîbî (ri'dâyâh, f. 4b).
pris dans une vague ténébreuse (XXIV, 39-40), des passants pris dans un vent glacial (III, 113) ; leur maison est aussi fragile que la toile de l’araignée (XXIX, 40). Et, au dernier jour, ces âmes, vides de bonnes actions, demanderont en vain aux premières, [telles les vierges folles aux vierges sages] : « Attendez-nous, que nous empruntons de votre lumière ! » (LVII, 13) (1). La sourate XXXVI mentionne la tristesse de l’apôtre martyrisé pensant à l’endurcissement de ses bourreaux (v. 24), bien plus, la louloureuse réprobation de Dieu Lui-même (2) envers les uns (yā hasratā, XXXVI, 29 ; III, 150, VIII, 36 ; XIX, 40 ; LXIX, 50 ; XXXIX, 57), le salut de Dieu Lui-même (3) (qawlā) adressé aux autres (XXXVI, 58).

Et les paraboles de la résurrection : Dieu, qui vivifie la terre stérile avec de l’eau (XVI, 67 ; XLI, 39) et produit du feu avec le bois vert (4) (XXXVI, 80), saura bien ramener à leurs corps les âmes, comme des oiseaux (5) apprivoisés (II, 262). Ces paraboles, dont l’intention maîtresse s’oriente, de façon indépendante, vers celle de certains psaumes et de certains versets évangéliques, sont destinées à tous ; et ce sont plutôt des conseils d’ascèse que de la mystique. Mais il y a plus, dans le Qor’ân ; il y est fait mention de phénomènes nettement illuminatifs, et même extatiques : a) pensées secrètes de Moḥammad mises à jour par Dieu dans son cœur qui se trouve sondé (6) ; examen de conscience involontaire, sans doute, mais dédoublement mental indéniable, où la personnalité spirituelle du sujet avoue une autre Présence, souve-

(1) Sujet d’un des prônes de Manṣūr-ibn ‘Ammār (+ 225 ; fīhrist, 184).
(2) Question soulevée ap. Ṭabarsf, 122.
(3) Question soulevée par Mohāsībī (Passion, p. 692 ; ici p. 89).
(4) Allusion au Buisson Ardent.
(5) Cfr. Ḥallāj (Tawāsīn, p. 27).
(6) Qor. XXXIII, 37 (cfr. Passion, p. 722, n. 1).
raine (XCIII, 6-10 ; XXXIII, 37 ; LXXX, 3) ; b) circonstances cachées (1) et signification surnaturelle inconnue de certains événements soudainement exposées devant l’âme (2) ; c) mention explicite de miracles intérieurs de la grâce survenus à certains prophètes : locutions internes (iqrâ), sharh al sadr ou « dilatement de la poitrine », décapage externe du cœur (3), « circoncis » par la foi. Enfin d) ravissements, tels que l’événement central de la vocation de Mohammad, son ravissement nocturne (isrâ) à Jérusalem, et jusqu’au Qâb qawsayn. Nous avons montré ailleurs (4) comment la méditation coranique des plus grands mystiques musulmans s’était concentrée sur ces thèmes, s’exerçant à retrouver au fond d’eux-mêmes les états d’âme des prophètes favorisés de ces grâces.

On ne peut en dire davantage. Le Qor’ân pose la question d’une purification de la profession de foi monothéiste (ikhlâs), et celle d’une conformité habituelle à la volonté divine.

(1) Cfr. les curieuses méditations des premiers mystiques sur le « trouble mortel » de Marie avant la naissance de Jésus (Qor. XIX, 23) : « yâ laylanî mitto qabla hadhâ ! » « Que ne suis-je morte auparavant ! » : Avant qu’on pêche en me soupçonnant à tort (Ibn ‘Atâ) ; avant qu’il me faille penser à un autre (= mon enfant) qu’à Dieu (Kharrâz) ; avant que j’aie à demander quelque chose (= des dattes) au lieu de rester (comme avant) abandonnée à Dieu (Ibn Tâhir) ; avant qu’on adore Jésus, mon fils, en dehors de Dieu (Jorayri. — Cfr. Baqli, t. II, p. 8 ; Sh. tab. I, 93). Et le commentaire de Wâsîti sur le dattier stérile qui donne à Marie des dattes fraîches (Qor. XIX, 25) ; c’est, dit-il, une image de la conception toute pure, en elle, de Jésus ; un pur don de Dieu (rizq), non pas un avantage (qu’elle poursuivit, harakah) ni un gain (kusb, dont elle fût avare) (Baqli, t. II, p. 8).

(2) Description de la chute de Satan ; description de la rivalité des Anges désireux de servir Marie au Temple ; paroles de l’Annonciation ; contestations d’Abraham, Noé avec Dieu ; discussion de Moïse avec son guide.

(3) Passion, p. 478 ; Ghazâlî, monqidh, 7, cf. Qor. V, 10-11.

(4) Passion, p. 741 seq., 848.
(toma’ninah, ri ḍ à état de grâce) ; il signale donc certains phénomènes mystiques, mais il n’en explique pas la genèse historique (1). Et notamment, il ne fournit aucun document décisif sur l’évolution de la vie intérieure chez Moḥammad ; l’échec de la tentative de Hubert Grimme l’a prouvé (2). Le secret de cette âme, vouée à une telle destinée, nous demeure scellé (3). On ne peut adopter à la légère l’hypothèse de Ghażâlî que Moḥammad à ses débuts aurait été un « amant passionné de son Dieu », errant, dans les solitudes du mont Ḥirâ, enivré des désirs de l’union, puisque la sourate LIII ne contient pas un cri d’amour mystique (4). Mais il ne faut pas nier non plus, comme l’ont fait tant d’orientalistes, égarés par les raisonnements intéressés des fozahâ, la véhémence sincère et durable de sa dévotion, marquée par une discipline sévère, de fréquentes oraisons surérogatoires à partir de minuit (tahajjod). Cet homme, comme tous les vrais chefs, a été dur pour lui-même, et même quelquefois dur pour son harem. Les récits traditionnels sur le luxe de sa « cour », sa « mollesse » et celle de ses Compagnons, mis en lumière récemment par Goldziher et Lammens, sont pittoresques pour nous, mais ils ont d’abord été des arguments polémiques plus que suspects : utilisés, et probablement inventés par cette lâche école de mohaddithoun de la fin du IIe siècle de l’hégire, dont Wâqidî (+ 207) et son « secrétaire » Ibn Sa’d (+ 230) ont été les plus notables représentants : école uniquement préoccupée de trouver des antécédents apostoliques aux licences somptuaires : soieries,

(1) Passion, p. 503.
(2) Goldziher, Vorlesungen, trad. fr., p. 74, pense qu’elle pourrait aider à reconstruire la chronologie des sourates ; si l’on part de cet axiome qu’il y aurait contradiction entre la prédestination et la liberté ; ce contre quoi toute l’expérience religieuse des croyants proteste.
(3) Passion, p. 721, n. 6 ; 832, 839.
(4) Ghazâlî, monqidh, 33.
bijoux, henné, kohl et parfums, — des gouverneurs et vizirs débauchés aux crochets desquels elle vivait. Hâtim al Asamm en avait déjà averti le qâdi Ibn Moqâtil, à Rayy. Et Moḥâsibi, en des pages vibrantes, a stigmatisé les motifs inavouables de ces cœurs charnels, la désertion profane qui rampait sous leur spécieuse critique historique de la pauvreté prétendue des premiers champions de l'Islam : pauvreté réelle pourtant, et d'ailleurs inévitable, chez des combattants endurcis comme eux, condamnés, pendant quarante ans, à d'incessantes escarmouches et à de prodigieuses randonnées militaires.

La diversité même des méditations des mystiques musulmans sur la vie intérieure de Moḥâammad montre combien la question reste mystérieuse. Retenons de lui ce que sa vie publique atteste : volonté éprouvée, maîtrise de soi, modération et prudence, mansuétude et finesse, patience et prévoyance, toutes les qualités manœuvrières du chef de guerre et du chef d'État, disciplinées par une foi profonde : n'y mélangions pas sans preuves, comme certains néo-musulmans de l'Inde, la mise en pratique personnelle, à un degré héroïque, du Sermon sur la Montagne.

(2) Yâfi'î, nashr.
(3) Ici chap. V, § 1.
(4) Cfr. le luxe en campagne des maréchaux de Napoléon.
(5) Les hypothèses de l'épilepsie, autosuggestion, surexcitation de l'imagination, ont été élaborées par des psychiatres sédentaires, qui omettent tout de la vie des camps, au désert, et de l'ingéniosité positive qu'il faut déployer pour rester simple chef d'une bande de Bédouins.
(6) Mais on lui a prêté gratuitement des habiletés de législateur, dans le dosage des prescriptions coraniques, qui négligent ce point fondamental : c'est que Moḥâammad n'a pas fabriqué le Qor'ân.
(7) Voir, à ce sujet, pour mettre au point les retouches modernistes de l'école d'Ameer Ali, trop impressionnée par les attaques des mis-
sainte douceur chrétienne; idéal que le Qor’ân mentionne d’ailleurs, et non pas pour le blâmer.

b) La vocation monastique est-elle réprimée; le hadith « là rahbânîyah ».

Le Qor’ân, tout en condamnant certaines opinions erro-
nées des chrétiens, spécifie que parmi leurs moines, « qui
sont humbles » (V, 83), se trouvent les plus proches amis
des croyants musulmans (1); mais que ceux d’entre eux
« qui mangent le bien d’autrui, et ceux qui thésaurisent »,
seront condamnés à l’enfer (IX, 34). Il n’y a donc pas con-
damnation à priori du monachisme, mais des mauvais moi-
nes; et il n’y a rien, dans le Qor’ân, qui restreigne la licéité
de cette vie monastique aux seuls juifs et chrétiens, — ni
surtout qui fasse échapper les mauvais musulmans à la dam-
nation articulée ici contre les voleurs et les avarés; Aboû
Dharr l’avait déclaré à haute voix sous le khalifat de ‘Oth-
mân (2), — et quelle qu’ait pu être l’hypocrisie doctrinale
sous certains Omayyades, l’unanimité des anciens commen-
tateurs du Qor’ân suivit l’opinion d’Aboû Dharr: Moqâtil
(+ 150), parmi ses règles d’exégèse coranique, rappelle
que « toutes les fois qu’on lit dans le Qor’ân le mot rohbân,
il faut comprendre al mojtahidîn fi dinîhim, les croyants qui
s’efforcent de pratiquer avec zèle » (3). Le surnom râhib est
donné, sans intention péjorative, à divers personnages
pieux (4).

sionnaires protestants (Pfander); — le portrait un peu violent, mais
plus franc de Mohammad par Kamâl-al-Din (Islamic Review de Wo-
king, 1917, p. 9-17).

(1) C’est d’ailleurs une opinion courante dans la littérature arabe an-
té-islamique.

(2) Ici p. 137.

(3) Malatî, 122. De fait, tarahhob = ta’abbod, selon tous les diction-
naires.

(4) Aboû Bakr Makhzoûmî « râhib Qoraysh » (+ 94; Goldz.) ;
L'orientalisme occidental fait, d'autre part, grand état d'un hadith « là rahbâniyah fi'l Islâm », « pas de monachisme en Islam », pour prouver que le Qor'ân l'a blâmé, que Moham-mad l'a interdit, et que, donc, le soufisme est d'importation étrangère. Examinons rapidement l'origine de ce hadith, dont aucun islamologue averti n'a défendu l'authenticité stricte, et qui paraît postérieur au second siècle de l'hégire, puisque les attaques Imâmites n'en font pas état (1).

La sentence « pas de monachisme... » à laquelle Spren- ger (2), après Harîrî (3), a procuré tant de notoriété, surgit à propos de l'ascète 'Othmân ibn Maž'ouûn Joma'hî (4), chez Ibn Sa'd (5) ; puis, chez Aboû Dâwoûd (+ 275), elle devient « pas de célibat... » (là saroûrah...) (6) corroborant ses attaques posthumes contre Rabâh et Râbi’âh, et son exégèse nouvelle de Qor. LVII, 27 (rahbâniyah qui ne leur était pas prescrite).

Quant à la variante atténuée de ce hadith : « La vie mon- nastique, pour ma Communauté, c'est la guerre sainte (jihâd) » (7), elle serait encore postérieure.


(1) Khoûnsâri, rawdât, II, 233.
(2) Mohammad, I, 389.
(3) maqâm, XLIII ; Sacy, en note, reproduit seulement le hadith de 'Akkâf Hilâlî, où le mot en question ne figure pas (éd. 1822, p. 497) ; cf. Ibn al Athîr, osd, IV, 3.
(4) Mort l'an 2. Le Prophète le lui aurait dit avant l'hégire en Abyssinie (sic / Muir, Life..., 1858, t. II, p. 107, n.)
(7) Tholuck, ssuf, 46.
En quoi consiste exactement, pour les écrivains arabes, la rahbâniyah ? C'est faire vœu (nadhr) de s'abstenir de relations sexuelles, — et vivre en ermitage (sawma'ah) (1). Cela peut même aller jusqu'à « s'abstenir de manger de la viande à faire des retraites de quarante jours » (2) ; et à revêtir un cilice (mosôth). Les lexicographes hostiles à l'ascétisme, définiront la rahbâniyah (3) : « se rendre eunuque (ikhtîsâ) (4), et se lier volontairement avec des chaînes (îtinâq bêl salâ-sîl) (5) ». En réalité, la vie monastique arabe est fondée sur un vœu de chasteté et un vœu de clôture : c'est la vie érémite. L'Islâm y est si peu opposé qu'un vœu de chasteté temporaire (6) est imposé aux pèlerins au cours de leur séjour sur le territoire consacré, à la Mekke (7) ; et que la « retraite pieuse » ou îtikâf est admise par toutes les écoles orthodoxes de jurisprudence. Les types de vœux précités sont discutés par elles dans leurs manuels, au titre des vœux (noddhoûr). Le mot rahbâniyah était si peu suspect alors, que l'on nommait ainsi un des trois genres de psalmodie du Qorân (alhân al gira'ah) : ghinâ, hidâ, rahbâniyah (8).

Il y avait une raison péremptoire pour l'acceptation de ce

(1) Zamakhshari.
(2) Baqli.
(3) Fîroûzâbâdî, qâmoûs ; cfr. Lisân al 'Arab.
(4) Cfr. deux hérétiques chrétiens d'Orient : Sabas le messalien, et l'arabe Valésius. Je ne pense pas qu'il s'agisse ici d'une mutilation ; c'est simplement une perforation, tathqîb al iḥlîl des Qalandariyah, avec infibulation d'une chaînette (silsilah).
(5) C'est un des plus vieux traits de l'ascétisme arabe : Goldziher, l. e. ; ibn Wâsi' et 'Otba. Hallâj (Passion, p. 235).
(6) Cf. les 'ozzâb du 1er s. ; et chez les Iba'dites.
(7) Etant donné l'ancienneté du symbolisme mystique du ḥajj, je verrais volontiers dans le vœu de chasteté musulman une extension du vœu temporaire des pèlerins, et dans le costume spécial une extension de l'īhram, lequel implique chasteté.
(8) Ibn Qotaybah, ma'ârif, 265.
mot-là ; c'est qu'il figure, en toutes lettres, dans un verset célèbre du Qor'an, LVII, 27 ; verset unanimement interprété dans un sens permissif et laudatif, par les exégètes des trois premiers siècles de l'hégire, avant que certaine interprétation tendancieuse, bien légèrement acceptée par l'orientalisme contemporain, n'en tire une confirmation du fameux hadith péjoratif et interdictif que nous venons de citer. Examinons donc ce verset de près. En voici la traduction littérale : « Puis..... Jésus, fils de Marie, et Nous lui avons donné l'Evangile, et Nous avons déposé (ja'alnâ) dans les cœurs de ceux qui l'ont suivi [les germes de] la mansuétude (ra'fah), [de] la compassion (rahmah), et [de] la vie monastique (rahbânîyah). Ce sont eux qui l'ont instituée (ibtada'oûhâ) ; Nous ne l'avions prescrite (katabnâ) pour eux qu'afin de (leur) faire désirer (1) se conformer au bon plaisir de Dieu, mais voici qu'ils n'ont pas suivi la méthode requise par cette règle de vie (ri'âyah) ; à ceux d'entre eux qui y sont restés fidèles, Nous avons donné leur récompense, mais beaucoup d'entre eux ont été des pécheurs ».

Cette phrase longue et nuancée est grammaticalement impeccable ; et, quant au sens, elle confirme explicitement le double jugement porté par le Qor'an sur les moines. Voici un texte remarquable de Mohâsibî, placé en tête de sa Ri'âyah, livre précisément destiné à faire retrouver aux croyants cette « méthode » (ri'âyah) voulue de Dieu, et que les moines avaient perdue :

« Tout devoir imposé par Dieu à ses serviteurs, et toute prescription particulière concernant certains d'entre eux, — Dieu (nous) en commande le maintien et l'observance. C'est là cette « méthode qui rend à Dieu son dû », méthode qui

(1) Pour autant qu'ils le désireraient ; au cas où ils désireraient ; ce n'est pas un commandement, un précepte ; c'est un conseil. — ibtighâ'a est sémantiquement corréléatif d'ibtada'oûhâ.
nous est d'obligation canonique, tant pour elle-même qu'en son application pratique. Dieu a blâmé ceux d'entre les Israélites (1) qui, ayant institué une vie monastique à laquelle Il ne les avait pas astreints auparavant, ne l'observèrent pas de façon exacte ; et Il a dit « cette vie monastique qu'ils ont instituée, nous ne la leur avions (pas) prescrite ».

« On est en désaccord sur ce verset. Mojâhid interprète ainsi le verset : « Nous ne la leur avions prescrite qu'afin de (leur) faire désirer se conformer au bon plaisir divin », c'est-à-dire : c'est Nous qui la leur avions prescrite, pour (leur) faire désirer se conformer au bon plaisir divin, et ce sont eux, (ensuite), qui l'ont instituée. Dieu a déposé en eux, pour leur bien, (les germes de) la vie monastique, et Il les a réprimandés, ensuite, pour l'avoir délaissée. » Mais Abou'Imâmâh [Bâhîli] et autres commentent ainsi : « Nous ne la leur avions pas prescrite, c'est-à-dire ce n'est pas Nous qui la leur avions prescrite, — ils ne l'ont instituée que pour complaire à Dieu, et pourtant, Dieu les a réprimandés parce qu'ils l'avaient délaissée ». Et cette dernière opinion est la plus probable, c'est celle qui réunit la majorité des docteurs de la Communauté.

« Donc, Dieu a dit : « Ils n'ont pas suivi la méthode requise par cette règle de vie », et si Dieu les a réprimandés pour avoir délaissé une règle qu'Il ne leur avait pourtant pas imposée canoniquement, ni rendue obligatoire, que fera-t-Il, alors, de ceux qui délaissent leurs devoirs d'obligation ; à l'inexécution desquels Il attache sa colère et son dam ? Et pour l'exécution desquels Il propose, comme clef de toute félicité, en ce monde et dans l'autre, la piété (taqwî)... » (2).

Ce texte capital, en nous fournissant les deux exégèses primitives, celle de Mojâhid et celle d'Abou 'Imâmâh, mon-

(1) Disciples de Jésus.
(2) ri'dâyâh, f. 3b.
tre que dans les deux cas, le Qorân loue la rahbâniyâh des Israélites comme une œuvre pie ; canonique dans le premier, surérogatoire (taṭâwuvo') dans le second.

Abû Ishâq Zajjàj (+ 310) cite (1) en seconde ligne l’interprétation d’Abû ‘Imâmah, préférée par Moḥâsibt : ibtada-ʾoūhâ. « Le Commentaire reçu (2) dit à ce sujet que ces croyants ne pouvant plus supporter la conduite (impie) de leurs rois, se réfugièrent dans des tanières et des cellules et instituèrent ce genre de vie. Ensuite de quoi, s’étant décidés à cette œuvre surérogatoire (taṭâwuvo'), et l’ayant entreprise, il leur devenait obligatoire de l’accomplir (comme dans le cas du vœu d'un jeûne surérogatoire, qu'on est tenu d'exécuter) ». Mais Zajjàj propose en première ligne, et de son chef, une autre exégèse : « rahbâniyâtâ ibtadaʾoūhâ, c’est une ellipse pour « ils ont institué cette vie monastique, ce sont eux qui l’ont instituée », — comme l’on dit « J’ai vu Zeïd, et ’Amr, je l’ai salué » ; mà katabnâhâ ’alayhim veut dire « ce n’est absolument pas Nous qui la leur avions prescrite », il faut lire « illâ ibtighâ’aridwân Allâh » à la place de « hâ » (3), et comprendre : « Nous ne leur avions prescrit que de désirer se conformer au bon plaisir divin » ; et ibtighâ’aridwân Allâh signifie ici « le Commandement de Dieu (dans Sa loi révélée) ».

Cette dernière interprétation de Zajjàj qui tendait à soustraire la vie monastique à la louange (4) en la faisant échapper à la providence divine, devait triompher, grâce aux polémiques entre théologiens sur les mots « jaʾalnâ, katabnâ ». Moqâtil avait défini qu’ils étaient synonymes (5), et comme

(1) Lisân, I, 421-422.
(2) taʃir (tout court).
(3) de katabnâḥâ.
(5) Sur Qor. LVIII, 22 (ap. Ibn al Farrâ, moʾtamad). Katab = taʿabbâd
lui, tous les morjîtes enseignaient qu’ils traduisaient la pré-
motion physique de tous les actes, du cœur et des membres,
par Dieu. Les mo’tazilites, admettant également leur syno-
nymie, exténuaien au contraire la force de ces deux termes,
et Jobba’î, adoptant l’exégèse de Mojâhid, ne faisait aucune
difficulté pour admettre que ra’fâh, rahmâ et râbâniyâh
sont tous trois régis par « ja’alnâ », puisque selon son école,
ja’alnâ = « Nous avons donné à l’homme le pouvoir de créer
(par lui-même... ) » (1). Il y avait pourtant une nuance entre
les deux premiers régimes, et le troisième (rahbâniyâh). Par
parti-pris anti-mystique, le grand grammaireien Aboû’Ali
Fasawî (+ 377) préfèra se rallier à Zajjâj ; « râbâniyâtâ,
dit-il, est le complément d’un verbe sous-entendu, c’est
une ellipse pour « ils ont institué cette vie monastique, ce
sont eux qui l’ont instituée », râbâniyâtâ ne peut être une
apposition aux compléments qui précèdent, car « ce que
Dieu dépose dans le cœur ne saurait être institué (= innové,
modifié) par l’homme » (2) ».

Enfin Zamakhshari (3), développant les prémisses de Fa-
sawî en renonçant ici aux postulats du mo’tazilisme (4),
pose ja’alnâ = maffagnâ, — disjoint râbâniyâtâ du groupe
de ses trois compléments directs : il coupe en deux le verset,
et remanie la fin, qu’il morcelle en quatre fragments, qu’il
range ainsi : 1, 2, 4, 3 : « râbâniyâtâ — ibtâda’ouhâ — illâ ib-
tighâ’a riqwân Allâh, — mâ katabnâhâ alayhim ». Ce qui lui
donne le sens suivant, grâce à cette figure syntactique qu’il

selon Tostari (152 ; constituer comme culte), = faraḍ selon Moâsîbî
et Zamakhshari.

(2) Ap. Ibn Sîdah, mokhassaṣ, XIII, 100 ; Lisân, I, 421. Ce qui est
proprement le rebours du mo’tazilisme de ’Allâf (Passion, p. 613).
(3) tafsîr, III, 165.
(4) Quoique personnellement semi-mo’tazilite.
appelle istithnâ monqaṭî' (1), une exception coupée en deux par une incise : « Quant à la vie monastique, ce sont eux qui l'ont instituée, par désir de complaire à Dieu ; Nous ne leur en avions pas fait un devoir canonique. » La vie monastique devient ainsi une innovation répréhensible, que les musulmans doivent se garder d'imiter.

La plupart des tafsîr modernes suivent Zamakhshari, même les mystiques ; Šâwl (2), pour soustraire rahbâniyatâ à ja'âlnâ, déclare : « douceur et compassion ne sont pas des « gains » que l'homme puisse acquérir (et mettre en valeur ; ce sont des attributs divins), au rebours de la vie monastique ». Mais l'hindou Mohâ'imî (+ 710/1310), maintenant encore la vieille interprétation, observait : « rahbâniyatâ c'est Nous qui l'avons déposée dans leurs cœurs, mais ils l'ont instituée (trop tôt), ibtâda'oûhâ, avant qu'elle fût réglée par un texte révélé formel ; « Nous ne la leur avions prescrite que parce qu'elle contenait en soi « le désir de complaire à Dieu », car elle est un réconfort pour la pratique des devoirs canoniques » (3).

Concluons cette longue enquête par quelques preuves indirectes : l'usage dans le Qor'an de l'expression ibtîghâ'â ridvân Allah, « par désir de complaire à Dieu », est constamment laudatif (4), et c'est ainsi que l'ont compris les mystiques, avant le IVe siècle de l'hégire. Bishr Ḥâfî (+ 227) disait : « Projettes-tu cela, par désir de complaire à Dieu, ou pour ta satisfaction personnelle ? » (5) Et Ibn abîl Donyâ (+ 281), parlant de l'apostolat indirect des saints auprès des

(1) Passion, p. 583.
(3) tafsîr rahmâni, II, 324.
(4) Qor. III, 156, 168 ; V, 2, 18 ; XLVIII, 29.
(5) Makki, goût, I, 92.
autres musulmans, spécifie les vertus intérieures auxquelles les saints s'exercent « iblighâ'a mardât Allâh » (1).

Enfin, l'emploi, toujours laudatif, du mot rahbâniyâh, chez les mystiques du IIIe siècle de l'hégire. Borjolânt écrit son kitâb al rohhân, et le prudent Jouayd, à la fin de la Dawâ, dit encore : « les amis de Dieu... ont le regard perpétuellement fixé sur ce qui leur est prescrit comme leur devoir de serviteurs, en cette vie monastique (rahbâniyâh) qui a valu un blâme (de Dieu) à ceux qui l'avaient embrassée, puis n'en avaient pas exécuté les obligations, négligeant la méthode prescrite ». Dans sa Dawâ, au chap. I, Antâkt avait dit, encore plus énergiquement : « C'est là cette véritable rahbâniyâh (2), qui consiste, non à discouvir, mais à agir, dans le silence ».

c) Quelques termini a quo : souf, soufi, soufiyyah.

1° Le port du vêtement de souf, laine grossière, non teintée : en signe de pénitence. — Jusqu'au IIIe siècle de l'hégire, c'est moins un uniforme monastique régulier, que la marque d'un vœu individuel de pénitence ; Mohâsibî considère encore qu'agir ainsi, se singulariser ainsi, cela peut cacher de l'orgueil (3). On paraît l'avoir mis pour le pèlerinage à la Mekke (4). Ibn Sirîn (+ 110) passe pour avoir critiqué certains ascètes contemporains qui portaient le souf « pour imiter Jésus » : « j'aime mieux suivre l'exemple de notre Prophète qui se vêtait de coton (qotn) » (5). Il s'agit ici de Farqad

(1) Ici p. 113. Cf. ibtighâ'a wajh Allâh de Hodhayfah (Hanbal, V, 391).

(2) Et lorsqu'Ibn Qotaybah parle d'une fausse rahbâniyâh, « al rahbâniyâh al mobtada'ah », c'est probablement qu'il en envisage une autre, véritable.

(3) masa'il, f. 237-244.

(4) Aghânî, 1re éd., XI, 61 (cité par Noldeke, ZDMG, XLVIII, 46).

(5) Hîlyah ; extr. ap. Manâr, XII, 747.
Sinji (+ 131), intime disciple de Hasan Baṣrî, à qui Ḥammad-ibn Salamah (+ 165) disait : « débarrasse-toi donc de ta chrétiennerie ! » (1), — et de 'Otbah (2). Ibn Dinâr, lui, ne se sentait pas assez pur (3) pour porter le soûf (4). Thawri le portait, mais la tradition imâmite (mot prêté à Ja'far) lui reprochait de l'endosser hypocritement par-dessus de la soie (5).

A partir du IIIe siècle de l'hégire, le soûf de laine blanche devient un vêtement religieux connu et respecté, attribué à Moïse, puis à Moḥammad, — et les mystiques avides de pénitence lui préfèrent la moraqqa'ah, rapiécage de loques bigarrées (6).

2° Le surnom individuel « al-ṣoufî » durant les trois premiers siècles :

aboû Ḥashim 'Othmân-b. Sharîk Koûfî S, mort Ramleh vers 160/776 (Jàmî, 35).


aboû Ja'far Qâṣṣ S, disciple d’Abdal Ṣamad Raqâshî (Jâhîz, bayân, I, 168).

‘Īsâ-b. Haytham S, mo’tazilite (Mortâdâ, monyâh, 43).

aboû Ḥamzah M.b. Ibrahim S, disciple de Moḥâsibî, mort en 269 (Tagrib, II, 47).

aboû ‘AA. Aḥmad-b. ‘Abd al jabbâr S (al kabtr), élève de

(1) Ibn 'Abdrabbihi, ‘iqd, I, 177 ; III, 247.
(2) Sh. tab. I, 46.
(3) Jeu de mots (ṣâfâ).
(4) Sh. tab. I, 36.
(5) Khoûnsârî, I, 233, 316.
(6) Passion, p. 50.
(7) Sur son autre disciple M. b. Yaḥya Monajjîm de Sâmarrâ, éditeur de son kitâb al rahmah, voir fihrîst, 143.
Moḥâsibt et d'Ibn Maṭīn, maître de Dāwoūd ; mort centenaire à Bagdad en 306 (Samānī, 357a).

aboūl Ḥasan Ṭḥām-b. Hormoz S (al ṣaghir), mort à Bagdad en 303 (id.).

Moḥammad-ibn Hāroūn S, maître de l'imâmite Sinānī, qui forma Ibn Bāboûyeh ('īlāl).

aboū 'AA Shi'ī S, le da'i qarmate en Ifriqiyyah, mort en 297.

3° L'appellation collective « ʂoūfiyah » avant le IVe siècle :
Moḥâsibt (+ 243) cite deux des « ʂoūfiyah » de Koūfa : Ibn Qintāsh et 'Abdak : pour critiquer la sévérité excessive de leur doctrine sur les makâsib (1). Jâḥiz (+ 255), après avoir donné la liste des ascètes notoires, nossâk, zohhâd, dresse à part (2) une liste des « ʂoūfiyah » : Kilāb, Kolayb, Hâshim Awqâš, aboū Hâshim Koûfî et Šâlih ibn 'Abd al-Jalîl. — Cette appellation collective a donc désigné, pour commencer, à la fin du IIe siècle de l'hégire, certain groupe parmi les ascètes de Koûfah. Un siècle plus tard, elle désigne la corporation des mystiques de Bagdad (Jonayd, Makkî, Ibn 'Atâ en sont ; Kharrāz, Tostari, Rowaym disent n'en pas être) (3). Au IVe siècle, elle s'étend à tous ceux de l'Irâq (4).

4° L'étymologie :
L'évolution de chacun de ces trois termes, ʂoūf, al ʂoūfi, ʂoūfiyah, paraît s'être poursuivie de façon indépendante jusqu'au IVe siècle. Et même, pour le seul mot « al ʂoūfi », il ne faut peut-être pas chercher une étymologie unique. Sobriquet d'un pur ascète comme aboū Hâshim, il est tiré sans doute de la « laine » de son manteau. Sobriquet d'un chimiste comme Ibn Ḥayyân, il rappelle la « purification » (ṣâfā, ʂoūfiya) du soufre rouge. Ces deux étymologies ont été

(1) makâsib.
(2) bayân, I, 194.
(3) Jâmt, s. n.
(4) Kharkoûshi, tahdhib, f. 12b.
liées de bonne heure, s'il est vrai qu'Ibn Dînâr ait déjà fait le jeu de mots sur « soufisme » et « pureté » que reprendra, après Tostari (1) et Sarrâj (2), la fameuse qasîdah du poète Karrâmî Aboû‘l Fâth Bostî sur la mystique (3). D’autres étymologies, moins défendables (4), ont été proposées : référant aux : saff awwal, premier rang devant Dieu ; ahi al soffâh « gens de la banquette » de la mosquée de Médine ; Banû Soûfah, tribu bédouine : au mot grec σωφής (Merx) ; à soûfâh et soûfân, employés d’église. — ’Abdal Qâhir Baghdâtî au XIe siècle (5), et Nicholson (6) au XXe, ont pu collectionner, l’un mille, l’autre soixante-dix-huit définitions différentes du mot « soufisme » ; curiosités dogmatiques et littéraires qui ne concernent en rien l’histoire sémantique de ce vocable.

5° Premières traces d’organisation collective :

mawâ’îz, sermons moraux : Hasan Basrî et Bilâl Sakoûnt.
halqah, salle de conférences pieuses : Ja’far. b. Hasan Basrî (7). Pour le samâ’ (concert spirituel) la première halqah fut inaugurée par un ami de Sâri (+ 253) à Bagdad (aboû ’Ali Tanoûkhi) (8).

majlis al dhikr, ermitage pour courtes récollections : Hasan (9) : ’Isâ-ibn Zâdhân à Obollah, vers 120 (10).

sawâmi’, cellules coniques (syn. koûkh ; et dowayrát), imi-
tées des melkhites (1). Leur première agglomération, en ribâṭ, couvent avec enceinte défensive, — fut constituée par les disciples d'Abd al Wâhid-ibn-Zayd vers 150 : à Abbâdân (terme arabo-persan signifiant « les hommes pieux »). Ce couvent devint rapidement célèbre : Ḥâfîs-ibn Ghiyâth (+ 194) en fait mention (2) ; la prière en cet endroit (al ṣalât bi' Abbâdân) avait un prix particulier (3) ; Wâkî' (+197) vint y faire une retraite de quarante nuits (4) ; Sahl Tostarî le visita (5). Il paraît avoir été détruit par les Zinj (260).

matâmir, silos, grottes (syn. shikâft, en persan) ; imités des nestoriens (6). Kalâbâdhî parle des ascètes shikâftiyyah (en Khorâsân) (7).

khângâh, monastère : à Ramleh (Palestine) vers 140 : aboû Hâshîm, venu de Koûfah ; puis (peut-être) Aboû 'Abbâd, maître d'Ibn Adham, et Aboû Ja'far Qaṣṣâb (8) ; à Jérusalem, monastère bâti par Ibn Karrâm vers 230.

minbar (korsi) : première chaire doctrinale de soufisme dans les mosquées ; Yahya Râzî au Caire (+ 258), et Aboû Ḥamzah à Bagdad (+ 269) (9).

2° Tableau d'ensemble de l'ascèse islamique aux deux premiers siècles.

a) Parmi les sahâbah : aboû Dharr, Ḥodhayfah, 'Imrân Khozâ'i.

Une fois éliminées les historiettes imaginées plus tard sur l'ascèse des quatre premiers khalifes, de Bilâl et Aboû Ho-

(1) Qallâl, ap. Jâhîz, hayawân, IV, 146.
(2) Dhahabî, 'itidâl, s. v. « Ja'far. b. M ».
(3) qoût, II, 121.
(4) 'Abbâs Dôûrî, ta'rickh, ap. Shiblî, âkâm, 150.
(5) tafsir, 26.
(6) Qallâl, l. c., suprâ.
(7) lu'aroff, l. c., suprâ.
(8) Blochet, Esotérisme, 245.
(9) qoût, I, 166 ; Tagrib. II, 25.
rayrah, on peut étudier, parmi les sahâbah, quelques cas nets (1). Par exemple Abûl Dardâ’Owaymir-ibn-Zayd, qui recommandait le tařakkor (méditation), préférait la piété (taqwâ) à quarante ans d’observance rituelle (’ibâdah), et déclarait : « Ce qui montre bien que Dieu méprise le monde, c’est qu’on ne L’offense que là, et qu’on n’obtient rien de Lui sans y renoncer » (2). Quelqu’un consultant sa femme, Omm al Dardâ : « Je trouve en mon cœur un mal inguérissable, dureté de cœur, espérance par trop lointaine » — celle-ci répondit : « Va t-en auprès des tombeaux, voir les morts » (3).

Le cas d’Abû Dharr Jondob Ghifârî, célébré par Sa’îd-ibn-Mosayyib (4) et Thawrî, est encore plus accentué. « C’est par l’ascétisme que Dieu fait entrer la sagesse dans les cœurs, disait-il. — Trois hommes sont aimés de Dieu ; celui qui, revenant sur ses pas, donne en secret l’aumône à un mendiant d’abord éconduit, qui l’avait demandée au nom de Dieu seul, non d’une parenté ; celui qui prie, après une dure marche de nuit ; et celui qui, au combat, tient bon jusqu’à la victoire. Et trois sont haïs de Dieu : un vieillard lubrique, un pauvre insolent, un riche inique » (5). Il disait tenir du Prophète cinq (6) préceptes : « avoir pitié des pauvres, les —


(2) Sh. tab. 1, 23 (sera repris par Anṭâki) ; Jâḥîz, bayân, I, 145 (repris dans risâlah dite de ḫâsan).

(3) Jâḥîz, l. c., III, 81 (devient un ḥadîth, selon M. b. Yoûnos Kadîmt, ap. Dhabâbi, tīdâl, s. n.. — Ḥarîrî, maq., XI). Omm al Dardâ Johaymah bint Ḥâyy Awshâbiyâh + ap. 80 (Dhabâbi, ḥôfâż).

(4) qoût. I, 255. La sentence tagarrab shîbûrâ... dhîrâ’a... est attribuée à Ibn Mosâyib par Mo’hâsibî (l. c., f. 12a) ; Ḫanbal (V, 153) la donne comme d’Abû Dharr.

(5) Ḫanbal. V, 153

fréquenter, considérer l'inférieur avant le supérieur, dire la vérité, dire la *hawqalah* » (1). Il préconisait et pratiquait le jeûne contre l'endurcissement du cœur ; il recommandait l'**'ilikāf** (retraite spirituelle dans une mosquée). Moḥammad lui aurait dit : « Si l'on savait ce que je sais, on rirait peu et on pleurerait beaucoup, on ne folâtrerait pas avec les femmes sur des lits, et l'on tiendrait société à Dieu » ; d'où Abou Dharr concluait « Par Dieu ! Je désirerais être un arbre qu'on émonde ». Pourtant, le Prophète l'avait critiqué pour ses désirs de célibat : « Une récompense t'est réservée pour ta cohabitation avec ta femme.— Comment pourrait-il y avoir pour moi une récompense à attendre de ma concupiscence. — Dieu, s'il le veut, te donnera un bel et bon enfant, récompense où tu n'es pour rien » (2).

Au point de vue social, Abou Dharr tire les conclusions logiques de son ascétisme, il affirme hardiment, contre l'hypocrisie profane des politiciens de l'entourage de Mo'āwiyah, alors wali de Damas, que les menaces du Qor'ân (IX, 34) contre le vol et l'avarice, ne concernaient pas seulement les mauvais riches infidèles, mais les musulmans riches qui vivent mal (3). Ses critiques, jointes à la revendication des droits précellents d'Alî au khilafat, le firent exiler de Damas, où il résidait depuis 13/634, et interner jusqu'à sa mort (31/652) à Rabadhah près Médine.

Plus jeune, Ḥodhayfah-ibn Ḥosayl al Yamân (+ 36/657) nous présente un type mystique de musulman tout à fait caractérisé et équilibré. Ses thèses sur la science, « celle que


nous pratiquons » (1). — sur l'intermittence de la foi, qu'il faut raviver par l'istighfâr quotidien (2), sur les différentes espèces de cœurs soumis aux tentations (fitan) (3), « le cœur dénudé (du croyant mou'min) qui reste pur comme un flambeau, le cœur incirconcis (de l'impie kâfir) pris dans sa gaine, le cœur gauchi (de l'hypocrite monâfîq) et le cœur lisse (4) (du pécheur inconstant fâsiq) (5) », seront développées après lui. En politique, Ḥodhayfah rectifie la position d'Aboû Dharr: il s'interdit tout appel à la révolte contre les chefs injustes, tout en recommandant, comme sera Ḥasan, de se désolidariser de leurs injustices et de désapprouver leurs mensonges (6). Ce qu'il fit à l'égard d'Othmân. Il avait critiqué son administration, observant « qu'il agissait contre l'avis des Compagnons, gouvernait mal, sans les consulter, rétribuant qui n'y avait pas droit ». Puis, Othmân irrité l'ayant cité à comparaître, Ḥodhayfah, pour l'apaiser, se rétracta avec serment ; et il s'excusait, après coup, de cette reculade, dans son désir de voir sauvegardées la paix et l'union de la Communauté, disant: « J'achète ma vertu de religion (ishtaridhn) morceau pour morceau, de peur de la perdre tout entière. » Ce mot de bédouin rusé, qui indignait Naẓzâm (7), peut fort bien être excusé. Ḥodhayfah veut dire: « J'abandonne un morceau de ma vertu de religion, pour garder l'autre, auquel je tiens davantage », c'est-à-dire: « Je cesse de soutenir

(1) Hanbal, V, 406.
(2) A l'exemple du Prophète (id., V, 393, 394). Cf. Bokhari, IV, 80 (riqâṣq).
(3) Mottaqt, Kanz, I, 120.
(4) mosfâk, plat, où tout glisse, où « la foi pousse comme le pourpier dans l'eau claire, et l'hypocrisie comme l'ulcère dans le pus et le sang ».
(6) Hanbal, V, 384.
(7) Ibn Qotaybah, ta'wil, 23, 47.
mes critiques, quoi qu'elles soient fondées, pour ne pas menacer l'unité de notre Communauté (1). »

Opportuniste, on le voit, et partisan de concessions (2), admettant la poursuite simultanée des biens de ce monde et de l'autre, Hodhayfah n'en est pas moins le vrai précurseur de Hasan Baṣrī. Il stigmatise douze hypocrites d'entre les Ṣaḥābah, et les émirs injustes (3). Il répète comme de Moham- mad une prédiction amère sur l'imminente fin des temps (4). Enfin, il est le premier éditeur du Ḥadīth al ibtīlā, « Quand Dieu aime un serviteur, Il l'éprouve par la souffrance... » (5).

ʿImrān-ibn Ḥoṣayn Khozâʾī (+ 52/672) (6), lui, offre l'exemple d'une vie vraiment donnée à Dieu. Envoyé à Baṣrah sous ʿOmar dans les cadres de la justice, nommé un instant qādī par Ibn ʿĀmir, il démissionne, pour avoir commis une injustice involontaire (et il indemnise la victime). Malade durant les trente dernières années de sa vie, il dut garder le lit, et les visiteurs venaient admirer la résignation crois- sante dʿImrān. L'un d'eux, Moṭarrif, lui avouant naïvement son dégoût, devant son aspect physique, « Rien ne m'écartera de te rendre (souvent) visite, que l'aspect de ton mal », — ʿImrān répondit « Puisque Dieu me le fait trouver bon (aḥābaba dhalika ilayya), je le trouve bon (litt' je l'aime), venant de Lui ». Hasan Baṣrī se fit son disciple ; et Ibn Sirīn, qui l'estimait comme le plus vertueux Ṣaḥābī qui habitât

(1) Il est le premier à célébrer l'Ommah (Hanbal, V, 383).
(2) Il nie l'isrā vià Jérusalem, contre l'opinion d'Aboù Dharr et de Zarr-b. Ḥobaysh (id., V, 387, 156).
(3) Hanbal, V, 390, 384.
(4) Où Qatādah voit simplement prédite la riddah de 633 de notre ère.
(5) Mottaqī, Kanz, V, 164. Et sa curieuse parabole du pêcheur péni- tent, qui, par crainte de Dieu, se fait brûler, et fait disperser ses cen- dres au vent, en pleine mer ; Dieu lui pardonne, à cause de sa crainte (Hanbal, V, 383).
Basrah, le disait mojtâh al dâ'wah (« exaucé dans ses prières »). 'Imrân refusa longtemps de se laisser soulager par des cautérisations (c'étaient peut-être des abcès purulents), kâyy, car le Prophète y était hostile; en l'an 50, vieillard tout blanchi, il céda aux instances de ses amis, se fit cautériser; il ne fut pas soulagé, mais, comme il l'avouait à Motarrif, il se trouva privé d'une consolation spirituelle qui le soutenait, le taslim des Anges, qui lui apparaissaient, près de sa tête pour le saluer (à la fin de chaque prière); puis Dieu lui pardonna, et il jouit à nouveau de leur taslim un peu avant de mourir. Cette vie simple et exquise, tirée d'un auteur hostile aux mystiques, Ibn Sa'd, est la première floraison de vie intérieure que l'on rencontre parmi les récits authentiques, sur les Sahâbah.

Les hagiographes postérieurs préfèrent résumer l'époque des Compagnons par deux légendes fort mal établies. Celle des ahl al 'soffâh, « gens de la banquette » ou « de la véranda »: sobriquet de quelques Mohâjiroûn, qui s'étant faits pauvres volontairement (1), le seraient restés et se seraient fréquemment réunis, dans un coin de la mosquée de Médine, pour leurs exercices de dévotion. Solamî en avait dressé la liste dans un ouvrage spécial (2); Mohâsbî, Ibn Karrâm et Tostart admettaient déjà l'authenticité de cette légende, qu'Aboû No'aym, Ibn 'Tâhir Maqdisî et Sobkî (3) ont défendue.

(1) Qor. LIV, 8.
(3) Ms. Berlin, 3478.
La seconde légende est celle d’Oways Qarani, cet ascète du Yémen dont le « parfum » de sainteté (1) était venu jusqu’à Moḥammad ; Oways ne se serait rendu au Hedjaz qu’après sa mort, — et serait venu mourir, combattant pour ‘Alî, à Sīffīn (31/657). Le premier auteur qui en ait parlé serait Hīshām Dostowa’ī (+ 153). Mālik révoquait en doute l’existence même d’Oways, et ses ḥadīth, admis par Ibn ʿĪyād, ont été écartés comme « faibles » par Bokhārī (2). Plusieurs ouvrages réuniront plus tard les maḏâqīb d’Oways (3) ; Gor- gànt, qui le vénérait, invoquait son nom pour entrer en extase (3).

b) Parmi les tābi’oūn : ascètes de Kūfah, Baṣrāh, Mēdīnē.


Il est possible de rectifier et compléter cette liste des premiers zohḥâd (syn. noṣṣāk, ‘obbād) et qoṣṣās, surtout grâce à Jāḥiẓ (5) et Ibn al Jawzī (6) :

Ascètes de Kūfah : [ʿAmr. b.] ʿOtbaḥ-b. Ṣarq ; Ha-mām-b. Ḥarth ; Oways Qarani ; ‘Alqamah-b. Qays Nakhaʿī ;

(2) Ms. Köpr. majm. 1590.
(3) ‘Aṭṭār, I, 23.
(5) bayān, I, 190-194, 197 ; III, 98.
(6) qoṣṣās. Comp. Dhahābī, ḥāffāz.
Hoïayt-b. Zayyât, supplicié par Hajjâj en 84 (1) ; Saïd-b. Jobayr. Le plus connu est aboû 'AA Rabî'-b. abi Râshid Khaytham (+ 67), dont le légitimisme se résigna à la volonté divine, lors de Kerbâla ; et qui convertit une pécheresse venue pour le tenter (2).

De Damas : Ka'b Abhâr, éditeur, entre autres paraboles scripturaires, du ḥadîth al jomjomah (3) ; et son élève Khâtîl-b. Mi'dân : Bilâl-b. Saïd Sakoûnî, sermonnaire, maître d'Awzaï ; Masqalâh, père de Roqbah. Le mouvement se ralentit ensuite, pour ne reprendre qu'avec les disciples d'Ibn Adham et de Dârânî.


De la Mekke : 'Obayd-b. 'Omayr ; Mojâhid-b. Jobayr Makhzoumî (+ 104), élève d'Ibn 'Abbâs et éditeur de son

(1) Tagrib.
(2) Sarrâj, mašârî', 146.
(3) Asin, Logia D. Jesu, in fine.
(4) Tabarî, I, 2924 : végétarien et chaste ; ne va pas à la mosquée le vendredi.
(5) Sarrâj, l. c., 136-137.
(6) Ibn Saïd, VII, 137, 165.
tāfīṣir, admiré par Ḥasan et par Moḥāṣibīt. Il disait, ouvrant sa paume toute grande : « le cœur est ainsi fait ; puis, si l'homme commet un péché, il devient ainsi » et il refermait un doigt ; « puis, un autre péché, ainsi » et il refermait deux doigts ; puis trois ; puis quatre ; ensuite il refermait le pouce sur les autres doigts au cinquième péché : « alors, Dieu scelle le cœur ».


La plupart de ces noms n'ont plus de physionomie historique ; à part Rabī'-ibn Khaytham, Mowarriq (1), 'Alqamah, Moṭarrif (2), Mojāhid, Wahb (3) et surtout Ḥasan Baṣrī, que nous étudions à part. L'ascèse de cette époque est très simple, l'« intérieurisation » du culte est encore rudimentaire, la méditation coranique provoque l'éclosion de quelques ḥadīth ; on constate au plus plus des abstinences, retraites et prières surérogatoires (4).

c) Les ascètes du second siècle de l'hégire ; leur classification.

De l'année 80/699 à l'année 180/796, l'ascétisme musulman devient plus vigoureux et touffu. Sa caractéristique est de ne pas se séparer de la vie quotidienne de la Commu-

(1) Dont Jāhīz admire la sentence : « Voici quarante ans que je j'implore de Dieu une grâce urgente. Il ne me l'a pas accordée, mais je n'en désespère pas — ? — Renoncer à ce qui ne me concerne pas. »

(2) Sa doctrine est assez développée : tafsīl al ghānti ; ons ; le véritable sa'iḥ ; dialogue du vivant et du mort (Ibn 'Arabī, moḥād, II, 270).

(3) La critique textuelle de ses œuvres (mublādā ; fragm. des isra'īliyāt, ap. Ḥīyāh et Ḥiyā) n'est pas faite. Voir sa doctrine sur l'aql, meilleur outil pour servir Dieu (cfr. Ibn 'Aṭā) ; sur Moïse au Sinaï (Baqī, t. 1, p. 273) ; sur le cœur, demeure de Dieu (Ṭirmidhī, ṭalā, f. 202a).

(4) Invention du wīrd par Ibn Sirīn.
nauté : tout ascète est amené à exercer le devoir de correction fraternelle (nasīhah), tout zāhīd est appelé à devenir un qāṣṣ, un sermonnaire. Le second siècle est, à Baṣrah surtout, le siècle des sermonnaires, qui sans mandat officiel, et avant la réglementation 'abbâside des prônes du vendredi, prononcent des khoṭbâh pour réveiller la ferveur des croyants. Ce mouvement spontané des qoṣṣâs (1), si décrié plus tard (2), et si profondément populaire, est l'origine de la catéchèse apologétique en Islam (école coranique et prône du vendredi) (3), comme les séminaires des Karrāmîyâh et des Qar- māṭes seront, au siècle suivant, l'origine des medersas et universités musulmanes. Les qoṣṣâs, prédicateurs en plein vent, convertissent le peuple en lui racontant des anecdotes en prose rimée (saj').

Le peuple, dont l'attention commence à être attirée sur les ascètes ('obbâd), les désigne sous différents noms, suivant les aspects de leurs tendances à une existence de mortifications et de zèle : lecteurs du Qor'ân (qorrâ') s'excitant en public à la contrition (bakka'oûn = pleureurs) ; sermonnaires attaquant l'imagina tion par des descriptions eschatologiques (qoṣṣâs) ; que viennent écouter en passant des docteurs de la loi (faqâhâ) personnellement soucieux de morale, des traditionnistes vraiment dévots, des généalogistes (nassâboûn) friands d'anecdotes curieuses.

Ascètes de Baṣrah :

— A — Nossâk : Disciples mystiques de Ḥasan Baṣrî : Moḥammad-b. Wâsî (+ 120, combattant en Khorâsân), Mâlik-

(1) Goldziher, Muh. Stud., II, 161 seq.
(2) Par les critiques du ḥadîth ; Ibn Ḥanbal (Makki, qoûl, 1, 151) ; Ibn al Jawzî (qoṣṣâs), qui sent pourtant l'importance du mouvement ; Ghazâlî est le seul à s'être pleinement rendu compte de la valeur morale de leurs « missions apostoliques ».
(3) 'Anbârî, prédicateur officiel (khâṭîb), utilise les mawâd'îż de Ḥasan.

— B — Bakkar'oūn : Abū Johayr Darir, qui meurt en psalmodiant le Qorān (3) ; Ṣob'am (+ 146) ; Kahmas-b. Ḥasan Tamīmī 'Abīd (+ 149) (4) ; Hishām Qordoūsī (+ 148), rāwi de Ḥasan ; Haytham-b. Nammāz, disciple de Yazīd Raqāshī ; Ghālib-b. 'AA. Jahdāmī ; Ziyād-b. 'AA Namīrī (+ 150) (5) ; et surtout abou Bishr Ṣāliḥ Morrī (+ 172), disciple de Y. Raqāshī, dont l'éloquence émouvante est restée célèbre (6).

— C — Qōssās (wa'idītes = semi-qadarites). — Famille des Raqāshī, sermonnaires dont l'éloquence d'antan, en persan, fut bientôt dépassée par leur éloquence en arabe (7) : Yazīd-b. Abān R. (+ 131), disciple de Ḥasan, maître de Ḍirār-b. 'Amr, Ḥajjāj-b. al Forāfiṣah, Morrī et Wakī ; — Fadl-b. Ḥsā-b.-Abān R., chef de l'école des Faḍliyāh (8), et son fils 'Abd al Ṣamād R.

— D — Jurisconsultes moralistes semi-qadarites, élèves

(1) Son hadīth sur 500 vierges vêtues de ʿṣūf, venant mourir à Jérusalem (Maqādisi, mothir, ms. Paris, 1669, f. 35r) ; extraits de son livre, ap. Shībli, akām, 107 ; Baqīl, tafsīr, f. 278b.

(2) Surnommé « Gholām », le « diacre » ; son attrition (ḥozn) rappelait Ḥasan ; il s'enchaînait et portait le ʿṣūf ; tué au jihād, à Qaryat al Ḥabāb (Ḥilyah). Sa prière (qoūt, I, 10).

(3) Tha'labī, ṣatlā.

(4) Fondateur d'une école éphémère (Sam'āni, 377b ; Qalḥātī, l. c.).

(5) Qui se justifiait d'être un qāṣṣ en citant un mot d'Anas-ibn Mālik (qoūt, I, 181) ; cfr. Dīhāḥabī, ʿṭidāl ; Jāḥiz, bayān, III, 81 ; Ibn al Najjār, ms. Paris, 2089, s. v.

(6) Jāḥiz, l. c., II, 38.

(7) Id., I, 139, 167, 168.

(8) Condamnée comme qadarite par Ibn 'Oyaynāh.
de Qatâdah : Moûsâ-b. Sayyâr Oswârî, commentateur du Qor'ân en arabe et en persan ; son fils, le qâṣṣ abû 'Allt 'Amr-b. Fa'id Oswârî commenta le Qor'ân en public durant trente-six ans ; parti de la sourate II, il ne put achever son commentaire, qui, fait d'allégories (ta'wilât) et d'anecdotes (akhbâr), durait parfois plusieurs semaines pour un seul verset (1). — Abû Bakr Hîshâm-b- 'AA. Dostowa'i (+ 163), qui recueillit des paraboles évangéliques importantes, et son disciple Ja'far-b. Solaymân Dâbî'i (+ 133), élève de Farqad (2) et ami de Râbi'ah.

— E — Théologiens mo'tazilîtes : 'Amr-b. 'Obayd (+ 143) ; son disciple 'Abd al Wârîth-b. Sa'id Tannoûrî, dont l'élève Abû Ma'mar a laissé des récits sur Râbi'ah (3).


(1) Jâhîz, bayân, I, 196.
(2) Tabart, I, 410.
(3) Sarrâj, maşârî, 181.
(4) Ibn Qotaybah, ta'wil, 93, 120 ; Sarrâj, l. c., 8.
(5) Condamne les pleureurs de Ḥosayn à Kerbela (Ibn Batchah 'Okbarf, l. c.).
(6) Qui est exclu, comme morjî'te, par Gholâm Khalîl (sharh al sonnah) et Ibn Qotaybah.
(7) Hostile à Thawrî (Makkî, qoût, II, 182).
hanéfite en droit, dont le kitâb al zohûl (1) et la conversion raisonnée à la mystique (2) font presque un précurseur de Ghazâli.


— H — Nassâboûn et philologues : Abou ’Amr-ibn al ’Alà (+ 154), qui se convertit à la méditation coranique (tağar-ra’a) ; et son disciple ’Abdalmalik Aşma’î (+ 216).

Ascètes de Koûfah :

A. — Mystiques shî’ites (zîdîtes) : d’abord le fameux Abû Isra’il Mola’î ’Abbi (4) (né 83 (5) + vers 140) dont la doctrine excessive touchant l’’îlikâf a été blâmée très tôt (6). Puis les soufîyah shî’ites : Kilab ; Kolayb [b. Mo’awiyah Asadî Şaydâwi, maître d’Ibn abi ’Omayr Azdî (7) « l’ascète », et de

(1) Il y conte qu’au mi’râj, Mohammàd voit des damnés aux lèvres incisées par des ciseaux incandescents : ce sont des qôssâs qui n’ont pas pratiqué ce qu’ils préchaient.

(2) Sa proposition sur le rôle prééminent des saints dans le plan divin de la création (Passion, p. 749-750).

(3) Jâhîz, bayân, I, 167 ; Ibn Qotaybah, ma’ârif, 240.

(4) Abou Isra’il Isma’il-b. Abî Ishâq Khalîfah (Ibn Sa’d, VI, 202, 231, 265 ; Sam’ânî, s. n. ; Hanbal, IV, 168).

(5) L’an suivant le yawm al jamâjîm.

(6) Passion, p. 779 ; Bokhârî, IV, p. 98.

(7) Tusys’ list., 263. Son disciple Abou’l ’Abbâs Faqîl-b. ’Īsâ Shâdhân Azdî Râzi (+ vers 275), dont le kitâb al qira’ât, malheureusement perdu (cfr. fihrîst, I, 26, 27, 31, 231), est l’ouvrage fondamental sur les recensions primitives du Qur’ân, — a violemment attaquè deux mystiques suanîtes, Ḣasan Başrî et Ibn Karrâm, en même temps que les philosophes et les Qarîma’tes (Tusys’ list., 254-255 ; Dâmâd, iqâzât, 130 ; Khouvârî, rawdât, II, 210 ; sur son fils ’Abbâs, voir Dhahabî, qorrâ’, 64a). Egalement estimé des hashîwyah et des imâmites, Ibn Shâdhân fut attaquè par l’imâmite abô Ja’far Tûsî pour avoir donné de l’importance au hadîth al ghâr (Qor. IX, 40) qui met Abou Bakr au premier plan.
148 CHAPITRE IV


B. — « Soûfiyâh » sunnites semi-morji'îtes : Ḥâshim-b. al Awqâṣ rejeté comme râvi par Bokhârî ; abû Ḥâshim 'Othmân-b. Sharîk Koûfî (+ vers 160), maître de Manṣûr-ibn 'Ammâr, et vénéré par Khârrâz (2) ; Dâwûd Ta'î, ex-hânîfî, d'abord versé en diverses sciences canoniques (3), se convertit et meurt après vingt ans de vie solitaire (+ 165) ; Ibrahim Taymî, auteur des mosabbî'ât (4) ; 'Awn-ibn 'Abdallâh ; Dharr Hamdânî Marhabî, élève d'Ibn Shaddâd, et surtout son fils abû Dharr 'Omar (+ 150) (5), sermonnaire et théologien (6), dont un disciple, Roqbah-b. Maṣqalâh, disait qu'à l'écouter, on croyait « entendre souffler la Trompette du jugement », et qu'il « lui obéissait comme à Dieu » (7).

C. — Mohâdithouûn pieux, anti-morji'îtes, restreignant l'emploi (8) du ra'îy hânîfî : d'abord le grand Soûyân.b. Sa'id Thawrî (+ 16), chef d'école (9) ; élève de Wohayb-b.

(1) Tûsî's list..., s. v.
(3) Ibn Qotaybah, maʿdrîf, 257 ; maître d'Iṣâq Salouîf (+ 204).
(4) qoût, I, 7.
(5) Elève d'Atâ et de Mojâhid, maître de Wakî.'
(6) motakallîm ; condamné comme tel par abû Osâmah Koûfî (+ 201), disciple d'Ibn Shaddâd (Harawi, dhamm, f. 116b).
(7) Jâhîz, bayân, I, 144-143, 188 ; II, 158, 166.
(8) Le rectifiant, comme Najjâr rectifia Jahm.
(9) Adversaire d'Abû Ḥanîfah (Sobki, II, 39, l. 8) et d'Ibn abi Laylâ (Qot. maʿdrîf, 273). Lié avec deux mystiques, Ibn Adham et abû Ḥâshim ; ses disciples attaquent Shaqtîq.
Ward, Ḥajjāj-b. Forāfisāh et Yoūnos-b. 'Omayy; maître d'Ibn 'Oyaynah Hilātī (+ 198), Ibn 'Iyād (+ 187), et Dārānt; Aboū Thawr Kalbī (+ 240), élève d'Ibn 'Oyaynah, rendra à l'école juridique de Thawrī (1) un prestige éphémère : elle était répandue parmi les mystiques : Ibn Khobayq Anṭākī, Ḥamduūn Qassār et Jonayd étaient thawrites en droit. Aboū 'AA 'Amr-b. Qays Mola'ī (+ 146), élève d'Ikrimah (2) (+ 105); Bakr-b. Khonays, disciple de Bonānī et maître de Ma'rūf Karkhī.

D. — Nassāboūn : Aboū 'Omayr Mojālid-b. Sa'id (+ 144), disciple de Sha'bī, et maître de Haytham b-'Adī (+ 207) et de Dāwoūd-b. Mo'adh 'Atakī, une des sources de Ḥallāj (3).

Ascètes du Hedjaz :

À la Mekke, il n'y a guère que Ḥajjār et Ibn Jorayj Makkī (+ 150), auteur du premier taʃsir (4), source de Moḥâsibī.

À Médine : Mūḥammad-b. Ka'b Karāžī; A'azz; 'AA-b. 'Abdal 'Azīz 'Omarī; Aboū 'Amir Nobātī; et surtout Aboū Ḥāzīm Maslamah-b. abī Dinār A'rāj Madanī (+ 140), le premier des maîtres en ẓuḥūfisme après Ḥasan Bašrī, selon Ḥalābādī (5). Après de lui, Ibn al Monkaḍīr Taymī (+ 130) (6), disciple du ẓaḥābī Jābir-b. 'AA. Anṣārī, maître de Faḍl Raqāshī et de Solaymān-b. Harim Qorashī (7). — Nous avons, du nassāb 'Īsā-b. Dāb Laythī Madanī (+ 171), dont le fihrīst cite les œu-

(1) Mot d'Ibn Ḥanbal à ce sujet.
(2) De qui nous avons une bien curieuse parabole sur la résurrection ; Dieu ressuscitera un noyé, dont les os, jetés sur la grève, avaient été rongés par des chameaux, dont les excréments avaient été brûlés (Ibn al Jawzī, safwah, ms. Paris, 2030).
(4) Makkī, qoūt, I, 139:
(5) ta'arrof ; qoūt, II, 56 ; Ḫāḥiẓ, bayān, I, 94, III, 97 ; tagrib. 378.
(6) Sa définition de l'aql (Tirmīdī, 'ilṭl, 211a).
(7) Auteur du fameux ḥadīth de la « grenade » (Dhahabī, iʿtidāl, s. v.) : « Celui qui se retire pour prier dans une île où Dieu fait surgir
vres sur les amants illustres (’âshiqoûn) (1), un opuscule fort curieux (2), al fityat al tawwâbûn, « les jeunes pénitents », sur dix jeunes libertins de Médine, Solaymân-b.’Amr Qorashî et ses amis, qui renoncèrent brusquement au monde : il ne contient, d’ailleurs, que la mise en scène de la conversion, en coup de théâtre, sans en donner les motifs, ni en exposer les suites. Mystique toute rudimentaire, d’une langue encore simple et unie, très voisine de celle du diwân d’Abû’l ‘Atâhiyâh (+ 213).

Aascètes du Khorâsân :

Dans les colonies militaires arabes des jond de Basrâh et Koufâh, installées dans le Nord de l’Iran, les vocations mystiques apparaissent vingt ans après les premiers mouvements théologiques (Jahm, Moqâtîl), après 145/771. La première est celle d’Ibrahim-b. Abu-l-Tlijî (+ 160), un pur arabe (3), de la tribu de Tamim, né à Balkh, qui prit pour modèles préférés Ibn Dînâr, Bonântî et Sikhtiyântî, tous gens de Basrâh, qui vint recevoir l’enseignement de Hajjâj-b. Forâfisâh et Abû’l Sho’ayb Qâllâl en Irâq, d’abû’l Abbâd Ramîlî à la Mekke (4), résida longtemps à Jérusalem (5), et s’en alla pour mourir dans la retraite, vivre en terre halâl (6), au

une source et croître un grenadier : s’il mange une grenade et obtient de mourir prosterné, c’est cette grâce obtenue (et non pas ses efforts) qui lui procurera le salut ». La grenade est le fruit symbolique du Paradis (Tostari, taṣûrîj, 14-15).

(1) fihrîjst, 90-91, 306 ; Tagrib I, 464.
(4) Récits d’Ibn Bashshâr.
(6) Dûment attribuée à la Communauté (non à des particuliers fieffés) après sa conquête (cfr. Anṭaki, shobohât). — Noter qu’avant son arri-

Durant le second siècle hégirien, les mystiques, encore mêlés à l’humble troupe des pauvres sans asile (4) et des dévots routiniers, campés dans les mosquées, n’attirent pas encore la critique des canonistes et des théologiens. Cependant leurs sermons exhortant à la contrition et leurs pénitences surérogatoires les font traiter de wa‘âdiyyah, et confondre comme tels (= semi-qadarites) avec les qadarites, de Hasan à Şâlih Morri. D’autre part, les traditionnistes pointilleux relèvent avec quelque suspicion des critiques indirectes de leur propre littéralisme dans des sentences comme celles d’Amr-b.Qays Mo‘âlî (5), déclarant « Le hadîth : « En tenant société à mon cœur, je rejoins, par lui, mon Seigneur », m’est plus vêe, le mouvement mystique est presque nul, en Syrie : puissant argument contre l’imitation prétendue des « laures » chrétiennes de Palestîne.

(1) Il combat les qadarites et les morjîtes, les khârijîtes et les shî‘ah (c’est lui qui les classe ainsi, selon Gholâm Khalîl, sharh al sonnah ; cfr. Sh. tab. I, 59) ; il est contre les Jahmites (Alouât, jâlû, 60).

(2) Makktî, qût, I, 29. Il forme Mosîm Khawwâš, maître de Bishr Hâfi.

(3) Thîlabî, qâtîlî.

(4) Leurs règles fraternelles de vie commune (pain, sel, cendres ; les femmes lèvent leur voile, comme devant leurs parents) ; cfr. Passion, p. 780, 249, 334 ; Jâhîz (bâyân, III, 3) voit une infiltration sho‘ûbhî dans ces coutumes (nîr al tahwil).

(5) Tagrib., s. a. 146.
cher que cinquante solutions de cas juridiques»; et Ibn 'Iyāḍ attaque franchement les ahl. al.ḥadīth (1). Enfin, les conséquences doctrinales ultimes du mysticisme (l'union divine) pointent déjà chez Kahmas, Kolayb, Rabāh, Rābī’ah, que des docteurs orthodoxes du IIIe siècle de l'hégire condamneront post mortem comme « zanādiqah ».

3° Hasan Baṣrī.

a) Sources sur sa biographie ; chronologie de sa vie.


II. Chronologie de la vie d'Aboù Sa’id Hasan-b. abîl Ḥa- san Yasār Maysânt Baṣrī :

an 21/643 : Naissance, probablement à Médine ; fils de Yasār, esclave mésénien de Zayd-b. Thâbit Anšârî (ou plutôt de Ḥomayl-b. Qatānâh), affranchi postérieurement à cette

(1) Sh. tab. I, 67.
(2) Extraits ap. Khoûnsâri, rawdât, II, 210 ; Ṭusy’s list… 235.
(3) fihrîst, 94.
(4) Ibn al Jawzî n'a pas écrit de fuṣā’il Hasan Baṣrî, comme Brockel- mann l'avait inféré à tort de son kitāb al qōssâs.
naissance ; et de Khayrah, servante, dit-on, d'Omm Salamah (1).

Elevé à Basrah (où, dans une chute, il se casse le nez), il y aurait connu Ḥodhayyah (+ 36 à Mada'in).

An 35 : Il est de passage à Médine, lors du yawm al dîr.

An 37-41 : Revenu à Basrah, il imite, durant le conflit entre Compagnons du Prophète, l'attitude de neutralité adoptée par Aḥnaf-b. Qays Tâmîmî (+ 67) (2), légit du wali (3) auprès du jond de Basrah (Banoū Sa'd, des Tamîmî en Khorrâsân (revient à Basrah de 37 à 44). Il se lie avec lui, avec Aboû Bakrah, et surtout, par Hayyâj-b. 'Imrân Borjomît (4), avec l'ancien qâdî, de la ville, 'Imrân Khozâ'î, (+ 52), dont l'admirable résignation à la volonté divine impressionnait vivement les habitants (5).


An 60 : Rentré à Basrah, il proteste contre le mode de désignation de Yazîd Ir.

An 65-85 : Période de sa grande activité oratoire et doctrinale. Il se lie avec Moṭarîf Ḥarrashî (+ 87), 'Aṭṭâ-b. Yasâr (+ 94), et même avec Ma'bâd Johanî, chef des qadarites extrémistes (6) ; mais il s'en désolidarise explicitement (tabriyâh) bientôt (7), à l'exemple d'ʿAbdallah-b. 'Omar (+ 74) ; et les semi-qadarites Ghaylân et 'Amr-b. 'Obayd imitent son attitude.

An 81-82 : Il refuse de participer à l'insurrection d'Ibn

(1) Ibn Khallikân, I, 139 ; 'Aṭṭâr, I, 24.
(2) Ibn Sa'd, VII, 66.
(3) 'AA. Ibn 'Āmir (29-44), puis Ziyâd (Tagrib, I, 96, 142).
(4) Ibn Sa'd, VII, 109 ; Hanbal, IV, 428 ; Dhahabî, i'tidâl, s. n.
(5) Ici p. 139.
(6) Exécuté en 83 comme partisan d'Ibn al Ash'ath.
(7) Ibn Baṭṭâh ; Ilarawî, dhamm, 126b 127a.

An 86-95 : Suspect à la police de Haijaj, il est recherché et doit se cacher (6).


An 101 : Il désapprouve, dans un prône retentissant, les excès antisyriens d'Ibn al Mohallab.

An 110 : Mort le jeudi 1er rajab (= 10 oct. 728) ; son corps, lavé par Ayyoûb Sikhtiyâni et Ḥamîd Tawîl Khoza'î, est enterré au vieux-Basrah (actuel : Zobeïr) ; Ibn Sirin refuse d'assister aux obsèques. Hasan laisse au moins trois fils (8) : Sa'id, Ja'far, et 'Abdallâh qui, selon ses dernières volontés, aurait brûlé ses livres (9).

b) Sources sur ses œuvres : leur liste.

On n'a signalé jusqu'ici, sous son nom, que des spuria :

a) *LIV faridah*, ms. Paris 780, Köpr. 1603, Aya Şoufiyâ 1642 ; cat. Qatalân Caire 1332 n° 350 (p. 28) ; impr. Constantinople 1259, 1260. Le ms. de Paris de cet opuscule ascétique intéressant, dont le canevas n'a rien d'ailleurs que de conforme aux grandes lignes de la doctrine de Hasan, men-

(1) Ibn Sa'd, VII, 119.
(2) Emprisonné jusqu'à la mort de Haijaj.
(3) Pris et exécuté en 94.
(4) Semi-morjî'îte.
(5) Recherché, échappe.
(6) *Aghâni*, IV, 40.
(7) Ibn Sa'd, VII, 116 ; Ţabarî, II, 1347.
(8) Jâbiz, *bayân* I, 195 ; on cite son petit-fils Ja'far 'Isâ (+ 217 ; Dhabahî, *i'tidâl*, s. n.).
(9) Ibn Sa'd, VII, 127.
tionne des auteurs du IVe/Xe siècle, et le fonds primitif est malaisément discernable. b) *Risālah fi faḍl haram Makkah* (ilāl Ramādāni), ms. Zah. majm. 38. Opuscule insignifiant sur l’omrah ; apocryphe probable. c) De nombreux fragments de Ḥasan figurent sans indication d’*īsnaḍ* ni d’origine (ce qui réfère à un texte), dans les œuvres de Moḥâsibī, Kharrāz et Tirmidhī.

— *Liste de ses œuvres* :

A. *Mawā’īṣ*, sermons publics. Texte recueilli et fixé dès son vivant (1) par ses disciples (2), et publié après sa mort par Aboū ‘Obaydah Ḥamīd Ṭawîl-b. Ṭarkhân Khoza’ī (+ 142) (3). Fréquemment cités dans la suite, notamment par Jâḥiz ; et sans *īsnaḍ*, ce qui prouve qu’il y avait un texte reçu, dont des copies circulaient.

Ces sermons, amalgamés de bonne heure avec des *rasa’il* de Ghaylān (4) par le qāḍī-khāṭib officiel de Baṣrah, ‘Abaydallāh Ḥanīfā’ī (+ 168) (5), semblent être à la base du texte dilué des *rasa’il* semi-qadarîtes mises sous le nom de Ḥasan, à l’adresse des khalîfes ‘Abd al-Mâlik et Ṭ‘Omar II (6).

B. *Tafsîr*. Ses gloses sur le Korâн furent coordonnées sous forme de *tafsîr* par le mo’tazîlî Amr-b. Ḥobayd (7). On connaissait en outre, au IVe siècle, deux *risālah* sous le nom de Ḥasan, l’une sur le nombre (le péricomètre) des versets (*fīl ‘adad*), l’autre sur leur chronologie (*nozoûl*) (8). Il lisait le

(1) Ibn Sa’d, VII, 126 ; Sam‘ānī, 39.
(2) Aboū Ḥobaydah Bājī.
(3) Rāwī de Moṭârîf ; maître de Ḥammâd-b. Salamâh.
(4) Qui avait eu précisément une entrevue avec Ṭ‘Omar II (Khashīsh, ap. Mâlaṭî, f. 316).
(7) Ms. Londres, 821.
(8) *fihrist*, 37, 38, 34.
Qor'an suivant une qira'ah originale, dont les shawàd håh d'Ibn Khàlawayh donnent de nombreux exemples (1).

C. Son enseignement privé sur la morale canonique et le dogme paraît s'être transmis, sous sa forme primitive de « questions », masa'il, grâce à Ash'ath-b. 'Abdalmalik Ham-râni (+ 146), maître de Mo'adhb. Mo'adh, édition estimée de Yahya Qàttân (2). — Ces masa'il seraient la source des célèbres sonan ou « règles de vie commune » (3) compilées plus tard (pour l'école des Bakriyah) sous le nom de Hasan ; Hallâj en cite une section (kitâb al ikhlâs) sur le pèlerinage (4), et Kilànî en reproduit un fragment sur « les 45 corrections à éviter au cours de la prière canonique » (5).

D. La plupart des disciples de Hasan se bornèrent à transmettre ses sentences à la mode des ahl-al-hadîth, une à une, sous la forme orale de riwâyât indépendantes. Il fallut ensuite compiler ces « logia » ; ce fut l'œuvre du bakkâ Hishâm-b. Hassan Qordoûst (+ 148), élève de Hâwshab-b. al Dawraqî ; auteur délaissé par Wohayb-b. Ward et Thawrî, mais admis par Ibn 'Oyaynah (6). — Un autre recueil (masâ'if), celui d'Abân-b. abî 'Ayyâsh Fîrouz (+ 128 ou 141) (7), réédité par Aboû 'Awânah Wâqîâl (+ 170 ou 176) (8), — coulait de force les riwâyât de Hasan dans le moule classique des hadîth « attribués » au Prophète, en leur forgeant des isnâd ; ainsi, 1.500 d'entre elles y étaient données avec isnâd factice d'Anas-ibn Mâlik (9). — Plus loyal, 'Abd al wâhid-b. Zayd

(1) Ms. Hâmlîdîyah, 24.
(2) Dhababi, if'tidâl, s. n.
(3) Expression de G. Lioni Africano, Descrittione... III, cap. XLIII.
(4) Passion, p. 282.
(5) ghonyah, II, 97.
(6) Dhababi, l. c.
(7) Auteur discuté par son contemporain Ibn Dinâr, admis par Ham-mâd-b. Salamah et Antâkî.
(8) Dhababi, l. c.; Tagrib. I, 482 ; Ibn Qotaybah, ma'drif, 252.
(9) Makki, qoût, II, 141. — On saisit ici sur le vif le processus de
(177) donnera les riwāyāt de Ḥasan comme des marāsil ; sans en « compléter » l’isnād.


Une réédition ultérieure des riwāyat de Ḥasan, un peu après l’an 200/815, fit bannir son auteur, Jābir-b. ’AA. Ya-māmī, de Bokhāra (2). Et nous savons qu’Ahmad Jawbiyārī forgea à divers marāsil de Ḥasan (peut-être inventés de toutes pièces) un isnād d’Abū Horayrah : avant de les communiquer à Ibn Karrām (3).


c) Sa doctrine politique, exégétique et juridique.


formation du « Corpus » des traditions sunnites, des futurs Ṣaḥīḥ du IIIe siècle.

(1) Dhahabī, l. c. : Moḥāsibī, ri‘āyah, f. 10b.
(2) Dhahabī, l. c.
(4) ithāf al firqah, Paris, 2800.
Hasan, d’ailleurs, n’était pas simplement un ascète ; s’il enseigna les points délicats de l’ascèse à Farqad, il apprit à Qatadah (+ 117) le *tafsir*, à ‘Amr-ibn ‘Obayd le *kalâm*, à Ibn abi Ishâq la grammaire (1). Et Abû ‘Hayyân Tawhîdi, de qui nous tenons les détails qui précèdent (2), ajoute cette remarque que « Hasan n’a pas été seulement un maître en piété, ascèse, abstinence et mansuétude, union à Dieu (*ta’aloh*) (3) et vénération de Son inaccessibilité (*tanazzoh*), mais en droit, en rhétorique, et en conseils de correction fraternelle ; car son éloquence, qui est restée célèbre, se montrait essentiellement pratique ; ses sermons touchaient les cœurs, son style déconcertait les intelligences ».

La personnalité de Hasan s’est mûrie pendant la grande crise de la Communauté islamique naissante ; il avait quatorze ans quand il vit tuer ‘Otlimân, il put encore rencontrer soixante-dix survivants (4) des 313 combattants de Badr. C’est lui qui, le premier, a formulé la solution « sunnite » de la crise des années 36/656-41/661 : en une doctrine politique cohérente, qui, psychologiquement, nous donne l’origine de sa « conversion » (5) au mysticisme, et, socialement, indique la première manifestation historique du sunnisme.

Partant de cette notion fondamentale que le corps social des croyants musulmans, *Ommah*, la « Communauté » est et doit rester une, avec, comme signe distinctif, l’obéissance à Dieu, de qui découle tout pouvoir, — Hasan affirme (6) :

(1) Sur son orthoépie : *fihrist*, 41 ; *Aghâni*, XVIII, 124 ; XXI, 60.
(2) *L. c.*
(3) Ce mot a peut-être ici la nuance philosophique atténuée de « dévotion » (ici p. 59).
(4) L’*Hilyah* ajoute : « dont la plupart portaient le *soûf* » (sic).
1° que tout croyant doit le respect et l'obéissance externes indistinctement aux représentants du pouvoir, tant que leurs décisions officielles ne contreviennent pas à la foi islamique, même si leurs mœurs privées sont condamnables ; contre les Khârijites et les Imâmîtes ; 2° que chaque croyant doit à tout prix rester uni de cœur à ses frères, continuer sa participation fraternelle à la vie de la Communauté, exprimant ouvertement et sans hésiter le jugement privé de sa conscience sur tel ou tel péché de ses chefs, afin de « conseiller » (nâsh) la Communauté selon la justice ; sans faire sécession tacite (« mo'tazîlah » de l'an 657), ni opposer la violence à la force (mouvement d'Ibn al Ash'ath, de l'an 700 ; cf. les Zeîdites). Respecter l'ordre politique et y garder sa place, même quand on est lésé injustement et qu'on doit réprouver la conduite privée de ceux qui en ont la garde. Ni khoroûj, ni katmân.

D'où : l'imâmât d'Abû Bakr a été doublement légitime (1) ; la mémoire d'Othmân est innocente (2). 'Ali, valablement élu, partage avec Ṭalḥah la culpabilité de l'ouverture des hostilités, à la guerre du Chameau ; il a eu tort en acceptant l'arbitrage (hokoûmat al ḥakamayn) à Sîffîn, et raison en exterminant les Shorât à Nokhaylah (3). Quant aux Omayyades, Hasan exhorte solennellement les habitants de Basrah à leur rester soumis, tout en constatant sans ambages que Mo'awiyyah a commis cinq fautes graves (4) au détriment de la Communauté : « livré l'administration à des parvenus, ses créatures : accaparé l'autorité sans mashawarah, sans consultation des Compagnons ni des gens de bien ; rendu le khalifat héréditaire, d'électif qu'il était : en le léguant à son fils [Yazîd], un ivrogne, qui se vêtait de soie, et jouait de la

(1) Kilâni, ghonyah, I, 68 ; Mas'oudî, tanbîh, 337.
(2) Mobarrad, Kâmil, II, 144-145.
(3) Id. ; et II, 154.
(4) Tabari, II, 146 ; cfr. Lammens, Mo'awiya, 104.
guitare ; légitimé Ziyâd [bâtard de son père] ; fait tuer Hojr [ibn ’Adî] et ses compagnons, qui le maudirent deux fois ».

Même ferme propos dans la pratique. Moṭarrif, d’un mot expressif, disait à Qatâdah (1) : « Hasan est comme l’homme qui met les gens en garde contre la crue, mais reste (au près d’eux) dans le lit de l’oued [encore à sec, qu’il sait, pourtant, devoir être submergé bientôt] » ; « il défendait à ses concitoyens de s’insurger, mais, à l’heure de l’insurrection, il demeurait dans la cité », remarque Qatâdah (2). Hasan tint courageusement tête (3) au fameux Ḥajjāj (wâlî de 75 + 93), célèbre pour ses cruautés d’autocrate. Comparaisant devant Ibn Hobayrah, il est le seul qui ose flétrir la mémoire de Yazid (4). Mais, avec une égale fermeté, il refuse de participer à l’insurrection anti-omayyade d’Ibn al Ash’âth (81), et d’approuver les excès anti-syriens d’Ibn al Mohallab (101) (5). Il explique nettement que c’est en faisant pénitence, non en tirant l’épée, qu’on obtient de Dieu le redressement des injustices sociales (6) : attitude proprement mystique complètement méconnue tant par les sectaires que par les sceptiques, par Ibn Shâdhân qui l’accuse « d’avoir voulu flatter tous les partis », comme par Ibn abî ‘l’Awjâ qui lui reproche « de n’avoir su s’attacher à aucune école ».

Sa conception du rôle de Moḥammad comme chef d’État est aussi accentuée : « Je vous appelle à Dieu, disait Moḥammad à toutes les fractions de Qoraysh, je vous annonce l’iminence de son châtiment. J’ai reçu mandat de guerroyer

(1) Ibn Sa’d, VII, 103.
(2) « Tandis que Moṭarrif met en garde, puis s’enfuit. » Cfr. Ibn Khallikân, I, 140.
(3) Leurs entrevues (Ibn Qotaybah, ta’wil, 100 ; Aghâni, IV, 74 ; Sam’âni, 397 b ; Ibn ’Abd Rabbihî, ’iqd, III, 46).
(4) Tandis qu’Ibn Sîrîn et Sha’bî font taqiyah (Ibn Khallikân, l. c.).
(5) Tabari, II, 1391.
(6) Ibn Sa’d, VII, 419, 425.
les hommes jusqu'à ce qu'ils confessent : « Pas de divinité, excepté Dieu ! », [observent la prière canonique et paient la dîme légale] (1). S'ils le font, leurs sangs et leurs biens me deviennent sacrés, sauf pour dette encourue (de leur part) et leur jugement appartient à Dieu seul. — Ce qui guidait le Prophète en sa conduite envers Dieu, c'est sa crainte (khawf) ; elle l'empêchait de négliger Son ordre (2). — Ceux qui ont vu Moḥammad l'ont vu s'en venant dès l'aube, s'en retournant dès le crépuscule, ne posant ni brique sur brique (libnah), ni bambou sur bambou (qaşabah) [=ne bâtissant ni mur ni haie]. Un Signal avait été élevé devant lui, et il se hâtait vers cela. Sauvez-vous ! Sauvez-vous ! Hâtez-vous ! Hâtez-vous ! Vers quoi vous égarez-vous ? Déjà les meilleurs d'entre vous ont pris les devants, votre Prophète s'en est allé, et vous, chaque jour (var. : chaque année), vous devenez plus vils ! (3) Ouvrez l'œil ! ouvrez l'œil ! — Moḥammad n'avait ni trépied (pour poser les mets), ni oreiller, ni portier » (4).

Hzan se représente Moḥammad comme un avertisseur et un précurseur : s'il l'idéalise un peu, il met bien en relief la véhémence de son esprit de prosélytisme (5). Il ne professe d'ailleurs aucune dévotion légitimiste, ni pour sa personne, ni pour ses descendants charnels : le verset Qor. XLII, 22 « al mawaddah fi'l qorbā (grand argument des shī'ites) ne concerne pas ses proches par le sang : « quiconque se rapproche de Dieu en lui obéissant, on doit l'aimer », voilà le sens (6).

Commentant Qor. XLI, 33, Hzan fait du Prophète un type

(1) Hīlyah. [] parait une addition due à Hzan, justifiant Abū Bakr.
(2) Tirmidḥī, 'ilal, 211° ; Ibn 'Abd Rabbīhi, l. c., I, 267.
(3) Ṭārdhīlūn, ce mot est devenu un ḥadīth (Soyoūṭī, dorar, 186).
(4) Ṭabart, III, 2426.
(5) C'est le témoignage de Hzan que Ṭabart invoque comme décisif sur divers points d'histoire relatifs au Prophète et à ses quatre successeurs (I, 1013, 1173, 1436, 1835, 1849, 2373, 2560, 2697, etc.).
(6) Baqli, s. v.
d’obéissance à Dieu réalisable par chaque croyant. « L’ami de Dieu ! L’intime de Dieu, le voici ! Celui dont Dieu exauce la prière, celui qui prêche aux hommes ce en quoi Dieu l’a exaucé, et qui agit avec zèle conformément à cela..., voici le lieutenant de Dieu ici-bas... » (1). En revanche, il fait dire au Prophète, dans un hadith morsal : « Des émirs viendront, après moi, qui annonceront la sagesse du haut de leurs chaires, tandis que leurs coeurs seront plus sales que des charognes » (2). Phrase à l’adresse de ces moloûk dont on racontait, devant Ḥasan, qu’ils s’excusent de leurs iniquités en disant « Si nos actes s’accomplissent ainsi, c’est que Dieu les a décrétés tels », ce qui lui arracha l’exclamation « Ils en ont menti, ces ennemis de Dieu (3) » !

Son exégèse coranique, très rationaliste, a des tendances positivistes très prononcées, peut-être accentuées par ’Amr-b.’Obayd, l’éditeur mo’tazilite de son tafsîr : on se réfèrera utilement à sa réfutation des fables sur les premiers fils d’Adam, à ses remarques sur Abraham, l’ibtilâ et le mafîlî (Isaac, non pas Ismaïl) (4), sur Haroût et Maroût, qui ne sont pas des anges déchus, mais deux princes « non arabes » (’iljân) (5). Son esprit critique lui fait considérer les tahjyât ou salutations, terminant la 2e rak‘ah de la salât, comme l’islamisation d’une coutume antérieure (6), souhaits offerts aux idoles païennes (7). Sa qir‘â’ah, très riche en ponctuations et vocalisations insolites (shawâdhdh), nous a été partiellement conservée par Ibn Khâlawayh. Observons d’ailleurs que son

(1) Baqli, f. 323b (s. v.). — Cfr. Mohâsibi, wasâyâ, 35b.
(2) Jâhîz, l. c., I, 88.
(3) Ibn Qotaybah, ta‘wil, 223 ; cfr. Ibn Sa‘d, VII, 125, 127.
(4) Ţabarî, I, 290, 316-317.
(5) In Qor. II, 96 ; Ibn Qotaybah, ta‘wil, 223, 264.
(6) Tirmidhî, ‘înal, 170b.
exégèse, quoique critique, est fermement réaliste sur certains points importants : pour la vision de Dieu (ro'yah), il affirme, presque seul avec Ibn 'Abbâs, que c'est bien l'essence divine (et non l'ange) que Mohammad contempla lors de son ascension nocturne (1). Et il ose enseigner qu'au Paradis les élus verront l'essence divine à découvert, sans qu'elle se laisse saisir (bilâ ihâtâh) (2). « Si les fidèles pensaient que dans l'autre vie, ils ne verront pas Dieu, leurs cœurs, en ce monde, fondraient de chagrin ! » (3). Hasan ne paraît pas avoir abordé le problème théologique des sifât (attributs divins), et c'est à Jahm, qui le traita en détail, que les disciples mo'tazilites de Hasan en emprunteront l'exposition (4).

Ralentons : qu'il lit le Qor'ân par une sorte de méditation dynamique, où il s'assimile, — et demande à ses disciples de s'appliquer personnellement — les commandements que le texte sacré adresse aux prophètes (5). Comme Obâyy et Ibn Mas'oûd, il généralise le « mithl noûrihi » (XXIV, 35) au moyen de la glose « fi qalbul mou'min » (6). On peut lire aussi ses deux commentaires sur Qor. XII, 1 « votre hâte à surenchérir (au marché) vous a fait différer d'aller visiter les tombeaux », et sur la chamelle de Sâlih (XI, 70) : « Un seul homme tua la chamelle ; et pourtant Dieu enveloppa tout le peuple dans le châtiment, comme il l'avait enveloppé dans la grâce (lui envoyant un messager) » (7). On lui attribue les indications sur les « indulgences » que procure la

(1) `Iyâd, shifâ, I, 159, 165.
(2) Sha'râwî, tab. I, 29 ; ce qui n'implique pas contradiction (cfr. Spitta, Asharîntum, 102).
(4) Selon ce que dit Ibn Hanhal (radd. ... f. 2b).
(5) Cfr. sa prière extraite de Qor. XII, 38 (Mortâdâ, monyah, 15).
(7) Jâhîz, bayán, III, 60 (cfr. risâlah dite de Ḥasân), 67.
récitation du Qor 'ân : lire de nuit la sourate XXXVI assure le pardon (1).

Au point de vue des rites, Hasan Basrî se montre des plus stricts. Mais le contrôle précis de tous les actes qu'il réclame de chacun n'est pas des gestes rituels seuls ; et ce qu'il juge essentiel dans l'acte, c'est l'intention (niyâh) (2), que l'on doit purifier (ikhlâs) de toute vaine gloire (riyâ) (3). Hasan place l'esprit avant la lettre, la sonnah avant le fard ; son tutiorisme, à base morale, s'épanouit en méthode d'introspection ascétique. Nous avons examiné ailleurs sa fameuse solution (4) du statut juridique mixte du fâsiq (croyant coupable d'une faute grave), que son péché tient en suspens, en instance de damnation, assimilable au monâfiq (hypo-crite), tant qu'il ne s'est pas repenti ; solution affaiblie par Wâsil et les mo'tazilites, qui placent le fâsiq dans une situation d'équilibre neutre, conférant à son cœur liberté d'indifférence plénière (5).

Hasan, qui n'a pas encore la liste des cinq fara'id classiques (qu'établira Shâfi'i), connaît du moins, en mettant à part la shahâdah (qui vise Dieu), huit rapports sociaux canoniques (6), « par lesquels on doit refuser de communiquer avec le novateur (sâhib bid'âh) ; jeûne, prière, pèlerinage,

(1) Car elle contient le verset du « fiât ».

(2) Le hadîth qui est en tête du sahih de Bokhârî, « certes les œuvres dépendent de l'intention », même si on y prend ce mot au sens hanafite de « préméditation du geste rituel », paraît un écho de la sentence de Hasan donnée ici, p. 165 : « l'intention est plus efficace que l'œuvre ».

(3) Passion, p. 668, 672, 677.

(4) Améliorée d'Aboû Bayhas (+ 94 ; Mobarrad, Kâmîl, II, 179 ; Brünnnow, Charidtschen, 30-31).

(5) Passion, p. 706-708 ; Ţabarî, III, 2489 ; Jâhîz, bayân, III, 69 ; Kîlânî, ghonyah, I, 80 ; farq, 97 ; Mortadâ, monyah, 23 ; Sha'râwî, tab. I, 29.

(6) Ibn Baṭṭah 'Okbarî, l. c.
retraite spirituelle à la Mekke (’omrah), aumône, guerre sainte, troc (saraf) et arbitrage (’add). Il place l’’omrah sur le même plan que le hajj ; il fixe les rites de la shof’ah et du ghosl (1). Il déclare que la sodomie tombe sous les sanctions légales, en établissant une analogie juridique (hadd al loûti = hadd al zâni) qui est le plus ancien exemple de syllogisme (qiyâs) en droit islamique (2). Très strict sur la régularité du mariage canonique (nikâh), il essaie d’amener Farazdaq à divorcer (3), et sa réprobation des réunions mixtes, où les poètes de Baṣra se rencontraient avec des femmes mariées, lui vaudra d’Ibn Bord (+ 167) l’épithète de qiss, « prêtre » (4).

Ses règles orales pour le bon ordre de la vie commune (mo’âsharâh), dans la fréquentation quotidienne, ont été codifiées plus tard, soit par les Bakriyah (5), soit par les soufâfiyah. Aux uns comme aux autres, elles apprirent à faire rentrer dans la din (pratique de la religion) non seulement les œuvres canoniques, mais certaines restrictions ascétiques (alimentation), certaines œuvres d’entraide fraternelle, toute la vie. Ex. : Hasan disait à quelqu’un qui voulait quitter le cortège, dans un enterrement, parce qu’il voyait arriver des pleureuses (innovation réprouvée) : « Si, chaque fois que tu aperçois un péché, tu te prives d’une bonne action, comment avanceras-tu vite dans ta pratique religieuse (din) (6) ? » Pour Ḥasan, l’adab prime le fard, « l’intention est plus efficace (pour le salut) que l’œuvre » (7). « C’est

(1) Ibn Qotaybah, ta’wil, 287, 231.
(2) Haytham Dourî, dhamm al liwâţ ; Qâsimî, majmou’ motoûn osoûliyah, 21, n. 3, 120, n. 4.
(3) Tabari, III, 2493 ; Aghânî, XVIII, 14, 47.
(4) Aghânî, III, 34.
(5) Faqr. 201 ; Ibn Qotaybah, ta’wil, 179.
(6) Jâhiţ, l. c., II, 39.
(7) Qoût, II, 152.
parce que le croyant a bonne opinion de Dieu que ses œuvres sont bonnes, — c’est parce que l’hypocrite a mauvaise opinion (ṣo‘ūl al ẓann) de Dieu que ses œuvres sont mauvaises » (1). D’où sa doctrine, si vivement relevée par les Ibâdites (2), de l’importance, pour le mourant, de réciter la shahâdah. L’Islâm laxiste a tiré plus tard de cette recommandation de Hasan (mettre toute sa confiance, non dans ses œuvres, mais dans une dernière pensée vers Dieu) (3), l’illusoire et expéditive « justification par la foi » des morjîtes. Thèse bien éloignée de la pensée de Hasan, pour qui la foi, intermittente et vacillante, a besoin constamment d’être ravivée dans le cœur (4) par des actes explicites de soumission à Dieu. Il terminait ainsi ses séances, où, comme le dit Ibn ’Awn, il ne rapportait pas seulement des récits, mais les faisait comprendre (bi’l ma‘ânî) (5) par une invocation : « O Dieu, vois en nos cœurs l’associationnisme, l’orgueil, l’hypocrisie, la vaine gloire (des yeux et des oreilles), la perplexité, le doute même en Ton culte ! O Toi qui retournes les cœurs, affermis nos cœurs en Ton culte (6), fais de notre culte un Islâm véritable ! » (7).

Hasan prit ainsi position contre deux séries d’adversaires. D’une part contre le piétisme aveuglément affectif et la routine de certains traditionnistes ḥashwiyah ; Hasan désap-

(1) Hilyah. — Ce que le hadîth cité par Nabhânât (jâmi‘, n° 30) déforme ainsi : « Je me conforme à ce que mon serviteur pense de Moi ; s’il pense du bien, ce bien est à lui ; du mal, il est à lui ».

(2) Son mot à Jâbir Jo‘fl mourant (en 96) ap. Shammâkhî, trad. Masqueray, 182 n.

(3) Qui va s’attester comme un Juge à l’âme séparée (cfr. Passion, p. 787).

(4) D’où sa thèse de l’istîthnâ nécessaire (iḥyâ, I, 91), et du tafdîl al faqîr (Passion, p. 585, n.).

(5) Ibn Sa‘d, VII, 115.

(6) Ce mot est devenu un ḥadîth.

(7) Ibn Sa‘d, VII, 128.
prouve nettement les *qisas*, les paraboles, dès qu'elles tournent aux séances émotionnelles, oratorios chantés (*samá*); les litanies (*aurâd*) non coraniques composées suivant le goût personnel; les visites prolongées aux cimetières (*qubûr*). Sa méfiance s'exerce, avec une ironie sarcastique, à l'encontre de tout ce qui ne se justifie pas rationnellement. Un *mohaddîth*, Abû Salamah-ibn 'Abd al Rahmân, racontant devant lui, « d'après Abû Horayrah », la tradition « que le soleil et la lune, au jour du Jugement, seront culbutés, comme deux taureaux (à l'abattoir), en Enfer ! », Hasan fit cette simple remarque « Pour quel péché ? »; sur quoi le traditionniste d'insister « C'est sur l'autorité du Prophète que je transmets cela »; et Hasan se tut, tandis que les assistants, en chœur, constataient : « Mais Hasan a raison; pour quel péché ? » (1).

D'autre part, et c'est sa principale polémique, Hasan s'en prend au pharisaïsme des jurisconsultes, *fogahâ*, dont la science et les œuvres sont vides de toute intention sincère; et Farqad Sinjî nous a conservé ses invectives à l'égard de ces fourbes (2). C'est que, pour lui, la science coranique n'est pas une fin, mais un moyen pour mieux vivre. « La foi n'est pas une parure à se mettre, ou une mode à suivre, c'est ce que le cœur vénère, et ce que les œuvres confirment comme vrai » (3). « Nul n'a une foi véritable tant qu'il persiste à reprocher aux autres les fautes qu'il commet lui-même, et à leur prescrire une réforme qu'il n'a pas encore entreprise pour son compte. S'il s'y décide, il n'est pas de défaut qu'il réforme qui ne lui en fasse découvrir un autre à réformer (en soi-même). Et, s'il s'y résout, le voilà désor-

---

(1) Ibn Qotaybah, *tawil*, 121.
(3) Sentence célèbre, attribuée plus tard à Abû Bakr; les Wahhâbites en ont fait état.
mais occupé de ce qui le concerne, et non plus des défauts d’autrui » (1).

Cette dernière proposition ne vaut pas seulement comme analyse psychologique, elle a une portée morale ; sa « maieutique » toute socratique amène doucement l’auditeur au seuil d’un examen de conscience. Et c’est le passage à sa doctrine ascétique et mystique. « Eh, un tel, serais-tu satisfait de l’état (ḥāl) où tu te trouves en ce moment, si c’était celui où la mort viendrait te surprendre ? — Non. — Te concertes-tu avec toi-même, afin de te transporter de cet état en un autre, où tu te trouverais disposé à mourir, pour le cas où la mort se présenterait à toi ? — Sans doute, je le fais, mais pas sérieusement. — Ya-t-il, après la mort, un autre séjour (que celui-ci) d’où l’on puisse crier grâce ? — Non — As-tu jamais vu quelqu’un de sensé se satisfaire, pour son propre compte, de ce dont tu te satisfais (en ce moment) pour toi-même » (2) ?

d) Sa doctrine ascétique et mystique.

Le point de départ est le mépris de cette vie-ci, qui passe, de ce monde qui pérît ; parce que les Prophètes l’ont méprisé, et parce que Dieu l’a méprisé, le créant comme séparé de Lui (3). « Sois avec ce monde-ci comme si tu n’y avais jamais été, et avec l’autre comme si tu ne devais plus le quitter. » O homme, vends ta vie présente pour ta vie future, et tu les gagneras toutes les deux : ne vends pas ta vie future pour ta vie présente, tu les perdras toutes les deux (4). — Dieu a disposé, à portée de ses créatures, (trois) choses (5),

(1) Jâḥîz, bayân, III, 70.
(2) Id., III, 72.
(3) Cfr. le mot précité d’abû’l Dardâ (ici, p. 136), remployé dans la risâlah dite de Hasan (Hîyah).
(4) Jâḥîz, bayân, II, 34, III, 68.
(5) Id., III, 86.
objets de leurs rebuts (ṯara'ik) : sans elles, cependant, ni prophètes, ni solitaires (ahl al inqiṭa') ne tireraient bénéfice d'avoir séjourné en ce monde ; ce sont : l'espérance, le trépas (ajal), et la veillée nocturne (sahar) (1).— Que penses-tu de ce monde ? La rencontre de ses chagrins m'a dispensé de prendre goût à ses délices » (2).

Sa règle de vie n'est donc pas simplement caractérisée par l'abstention scrupuleuse (wara') (3), le détachement minutieux de toutes les œuvres juridiquement douteuses (shobohāt) ; c'est l'ascèse (zohd), un renoncement universel et plénier, au monde, à tout le périsstable. Cela se traduit : vis-à-vis de soi-même, par l'attrition continuelle (hozn) ; Thawrî note, d'après Yoûnos : « Hasan était pénétré d'attrition ». « L'attrition permanente en ce monde, c'est ce qui féconde (talqîh) l'œuvre pie », disait-il. Et, vis-à-vis de Dieu, après le détachement scrupuleux (wara') qui est la base du culte (asl āl din) (4), Hasan recommande la crainte (khawf), « rien ne développe mieux la piété », l'audition attentive (isti-mā') (5) de la parole divine, ce qui est « une science qui s'apprend ». Arrivé là, Hasan Baṣrī jette les fondements de la « science des cœurs » (ilm al qolo hôb) ou psychologie mystique (6). Nous avons vu plus haut l'introduction de la notion d'état psychique (hāl) ; il discerne également les deux motifs (khāṭirān) de la détermination volontaire, les deux types de suggestion (waswās) (7), les deux formes stables de la décision prise (hamm) (8). Ses définitions de l'examen de

(1) Mot repris par 'Otbah : « Veiller et espérer sont deux grâces insinués pour les fils d'Adam ».
(2) Mis en vers par Aboû'l 'Atâhiyah (diwân, 169).
(3) Opp. tam'.
(4) 'Aṭṭār, I, 27.
(5) Jāhiz, bayân, II, 134.
(6) Passion, p. 610, 612, 678, 679 ; 625, 609.
conscience \((mohâsabah)\) \(1\) préparent celles de Mohâsibi :
« L'examen du Jugement dernier sera léger à ceux qui se seront examinés en ce monde. — Le croyant, quand quelque chose le surprend, qui lui plaît, s'écrie « Certes, tu me plais, je m'en sens le besoin ! Mais gare à l'embûche entre moi et toi... » et c'est là un examen \textit{avant} d'agir. Puis, quand quelque chose lui a échappé, et qu'il s'est ressaisi, il dit « Qu'as-tu voulu en faisant cela ? Certes, je ne m'en disculperai pas ! Non, je n'y reviendrai plus jamais, s'il plait à Dieu. »

Hasan se fonde sur l'intervention constante de la réflexion intellectuelle \((fikî')\) \(2\) dans la vie du croyant. « La réflexion est le miroir qui te fait voir ce que tu as de bon et ce que tu as de mauvais » \(3\). Ses prônes ne contiennent guère d'invites à l'imagination sensible, mais au recueillement en soi-même ; la plupart sont des exhortations à l'examen de conscience \(4\). Citons les phrases les plus célèbres :

« Ah ! si seulement dans vos cœurs, je rencontrais de la vie ! Les hommes sont passés comme l'empuse ; je perçois un murmure, je ne vois rien d'aimant : on m'apporte des langues à foison, mais ce que je cherche, ce sont des cœurs ; vos intellects s'égarent à poursuivre les papillons de l'enfer et les mouches de la convoitise \(5\). — O fils d'Adam ! ta vie religieuse ! ta vie religieuse ! Voilà ta chair et ton sang ! O fils d'Adam ! glouton, glouton, qui entasses, entasses au fond de chez toi, qui resserres ton avarice, chevauches des moulures assouplies, et te revêts de vêtements fins... Dieu fasse miséricorde à l'homme que n'ébranle pas ce qu'il voit faire

\(1\) \textit{Id.}, IV, 289.
\(2\) Tirmidîht lui fait même appliquer la théorie grecque des quatre tempéraments pour expliquer l'influence du jeûne sur le caractère \(\textit{’ilal}, \textit{f.} 209\textsuperscript{a}\).
\(3\) Citat. d'Ibn ’Iyâd (ap. \textit{Hilyah}, s. n.).
par la multitude ! O fils d'Adam ! Tu mourras tout seul ! Tu entreras dans la tombe tout seul ! tu ressusciteras tout seul ! tu seras jugé tout seul ! O fils d'Adam, c'est toi-même qu'on a ici en vue (1), c'est à toi-même que j'en veux (maintenant) ! — Ayez des entretiens avec vos cœurs, car ils sont prompts à se rouiller, — et humiliez vos âmes charnelles, car elles tendent à se redresser » (2).

Cet enseignement semi-public eut un retentissement immense. Ces sermons de Ḥasan, que Jāḥiẓ, juge pénétrant s'il en fut, met hors pair en son bayān (3), sont restés les plus sobres et les plus beaux prônes, kḥoṭab, que l'İslâm ait connus ; et c'est d'eux qu'un kḥaṭib officiel, 'Anbart, s'inspirera bientôt pour fonder l'art de la parénétique sunnite. Comparés aux accents âpres et révoltés des sermonnaires khāriji-tes (4), ils en font ressortir la violence superficielle et la psychologie sommaire. Quant aux autres sermons des mystiques : Şâliḥ Morri, 'Abd al Wāhid ibn Zayd, Manṣu‘ûr ibn 'Ammār et Kīlānī recourent à diverses données eschatologiques, visions terrifiantes ou suaves, pour ébranler l'imagination populaire, et atteindre ainsi les volontés ; Ḥallāj, dans ses discours publics de l'an 296/908, est un amoureux de Dieu, qui veut se réjouir en Lui, « au-dessus de sa joie même », devant un monde grossier qui méconnaît ses amours. Tandis que Ḥasan, en ses sermons, s'attaque à l'intelligence seule (5), chez ses auditeurs, pour attirer leurs

(2) Jāḥiẓ, bayān, I, 162 ; var. : « Tenez bien en laisse vos âmes charnelles qui s'égaillent, et résistez-leur, car si vous leur cédez, elles vous entraîneront à la ruine. Aiguisez-les [le mot « cœurs » manque, ici] avec la récollection (dhikr), car elles sont promptes à perdre leur tranchant ».
(4) Ibn 'abd Rabbīhi, 'iqd, II, 138-139.
(5) « Le sage ne se soucie pas (de l'opinion) ; si sa sagesse est approu-
volontés : ce sont des mises en demeure, brèves et pressantes, de rentrer en soi-même (1). La phrase, condensée en sentence, robuste et nerveuse, ne recourt aux assonances (ṣaj’) qu’autant que la pensée y prête, et ne sacrifie rien au style. On connaît d’ailleurs le mépris de Hasan pour « l’inspiration » littéraire (2), cet instinct « satanique » qui poussait Farazdaq à aiguiser ses satires, et Ibn abi Rabî’ah (+ 100) à chanter la grâce physique des beautés Qorayshites (3).

Ces sermons n’ont pas eu seulement des conséquences en morale et en littérature, ils ont agi sur la formation du dogme. La personnalité humaine est définie par eux, essentiellement, non comme un corps composé de membres, mais comme un cœur (qalb) vivant et « sapient » : début du spiritualisme islamique, qu’Amr-b. Fa’id Oswârî précisera bientôt (4). On y trouve également posé le problème de la création des actes humains. Dieu investit les hommes de leurs actes, mais cette investiture (tafwi’d) (5) ne devient en eux réelle et féconde que s’ils se soumettent aux conditions du covenant (mithâq) (6). « Dieu ne punit pas (7) pour donnée, il loue Dieu, si elle est improuvée, il loue Dieu » (citât. ap. Gholâm Khalîl, sharh al sonnah).


(2) Aghâni, XVIII, 33 ; Yâqût, odabâ, II, 389 ; Tagrib. 275, 299.

(3) Les deux seuls vers qu’on lui attribuera plus tard sont à restituer à Ma’rûf et à Abûl ’Atâhiyah (divân, 96 ; cfr. Aghâni, XVIII, 14 ; XIX, 15).

(4) Passion, p. 482.


(7) Passion, p. 625.
ner (arbitrairement) cours à Sa sanction. Il punit pour une infraction à Son précepte ». De là, deux problèmes, celui des arzâq et ajâž, et celui du qadar ; nous avons montré (1) que Hasan, après quelque flottement, a formellement repudité la doctrine qadarîte que ses disciples motâzilites reprendront, en la mitigant. Ses sentences, là-dessus, n'ont pas encore toute la netté de celles de ses disciples mystiques, Miṣrî, Khurrâz et Ḥallâj, mais elles les préparent.

Pour Hasan, le conflit apparent entre la prédestination et la responsabilité, décret et précepte, doit pouvoir se résoudre : par la réalisation, en nous, d'un état mystique spécial, riḍâ, l'acceptation, la complaisance réciproque de l'âme et de Dieu ; nom donné par le Qorân à cet « état de grâce » poursuivi par les anciens moines chrétiens, en leur rabbâ-niyah (vie monastique). Cette recherche de la vie parfaite avant que de mourir, indignait les Imâmîtes, et Abû Ḥamzah Thomâlî nous montre l'imâm Zayn al Ḥabîb s'irritant de voir Hasan prétendre ici à cette sainteté dont les imâms s'arrogeaient le privilège (2). Voici un texte de Hasan, un ḥadîth qodsî extrêmement important, transmis par 'Abd al Wâhid ibn Zayd (3) : « Du moment que la préoccupation dominante, en mon cher serviteur (4), devient celle de se souvenir de Moi, je lui fais trouver son bonheur et sa joie à se souvenir de Moi. Et, lorsque je lui ai fait trouver son bonheur et sa joie à se souvenir de Moi, il Me désire et Je le désire (‘ashiqani wa’ashiqtoho). Et, lorsqu'il Me désire et que Je le désire, Je lève les voiles entre Moi et lui, et Je deviens un

(1) Id., p. 612 ; Yâfî'i, marḥam, I, 69-72 ; Malaṭî, 332.
(2) Ṭabarî, ihtîjâj, 161.
(3) Hîlyah : où il est noté comme qharîb. — Peut-être Mâlik-ibn Dinâr y fait-il déjà allusion, en disant avoir lu, « dans la Thora » (sic) que Dieu dit : « Nous vous avons incités à Nous désirer, et vous ne nous avez pas désirés... »
(4) Diminutif : Hasan les affectionnait (Forayqid, Mowaylik).
ensemble de repères (*maʿālimā*) devant ses yeux. De tels hommes ne M’oublient pas, lorsque les autres oublient. Voilà ceux dont la parole est la parole des Prophètes. Voilà les véritables héros (1). Voilà ceux dont Moi, lorsque Je veux infliger une calamité aux habitants de la terre; Je me ressouviens, (à temps) pour écarter d’elle cette calamité. »

Ce *hadîth* est à méditer: il établit une gradation dans les grâces mystiques, il esquisse une méthode expérimentale de sanctification qu’Ibn Adham, et surtout Ḥallâj, préciseront (2). Le mot *ishq*, désir passionné, est à noter; c’était le seul qu’admit ‘Abdal wâhid-ibn Zayd, en parlant de Dieu, et il rejetait le mot *mahabbah*, amour de prédilection, comme une survivance judéo-chrétienne indue (3), affichant en la « prédilection » divine une confiance excessive (Qor. V, 20). Mâlik-ibn Dinâr, Moḍar Qârî et Miṣrî proposent le terme *shawq*, amour de convoitise; c’est cependant le mot *hobb* (*taḥabbob, mahabbah*), préconisé par Abân ibn abi ‘Ay-yâsh, Yazîd Raqâshî, le pseudo Ja’far et Râbi ‘ah. qui finira par triompher, avec Ma’roûf et Mohâsibi.

Un autre *hadîth* de Ḥasan (4): « Il y a des serviteurs de Dieu qui voient déjà les élus en Paradis pour toujours, et les damnés en Enfer suppliciés; leurs cœurs sont contrits, leurs âmes continentes. Ils endurent leurs jours avec patience, les sachant proches du terme, comme un long repos. Quant à la nuit, ils la passent silencieusement attentifs... levés (pour prier); des larmes coulent sur leurs joues, ils implorent leur Seigneur « Rabbonâ ! Rabbonâ ! ». Durant la journée, ils se montrent sages, savants, pieux, expérimentés. Celui qui les

---

(1) Texte : *abdâl*. Ne faudrait-il pas corriger : *abdâl*?
(2) *Passion*, p. 515, 749.
(3) Ibn Taymiyah, in ms. Damas Zah. taş. 129, § VII.
(4) Conservé par Zayâdi. Cité ap. Ḥilyah.
examine les prend pour des malades, mais ce ne sont pas là des malades. Ou, s'ils sont atteints d'une affection, c'est celle de la vie future, méditée, qui les a atteints profondément.

e) Son influence posthume.

Les attaques contre Hasan Basri commencèrent dès son vivant. Parmi les sunnites modérés : déjà son disciple et ami Ayyoub Sikhtiyani, dans une boutade, disait que si Hasan s'était séparé des qadarites, c'était « sur ses conseils, par crainte de la police », boutade « regrettable pour Ayyoub »), note Hamid Khoza'i (1) : de fait, elle est d'une fatuité simpliste. Ayyoub critique aussi certains isnâd de Hasan (2); comme Motaarrif, il rejette la thèse de Hasan sur la « précérence de la pauvreté (3) » : cédant aux exhortations d'Aboû Qolabah Jarmî (4) (+ 104), estimant qu'il faut prendre un métier, car « l'aisance seule procure la tranquillité d'esprit (5) ».

Mohammad ibn Sirin (+ 110), autre sunnite notoire (6), de son métier châtreur de moutons (7), marquait son désaccord avec Hasan sur beaucoup de points. Ibn Sirin n'admettait pas qu'un péché grave pût mettre un croyant en péril de damnation (ashadd raja' â : contre wa'id, khawf selon Ha-

(1) Ibn Sa'd, VII, 122.
(2) Ibn Qotaybah, ta'wil, 93, 120.
(3) Id., 211.
(4) Qui lui légua quatre recommandations : « pas de ra'y individuel en tafsir ; excommunier les qadarites ; se taire sur les Compagnons (voir Passion, p. 736, n. 1) : n'admettre aucun hérétique parmi tes auditeurs : il dénaturerait le sens de tes paroles » (Ibn Battah 'Okbarî). C'est cet aboû Qolabah dont Ibn Sa'd invoque l'autorité (via Hammâd-ibn Zayd) pour la phrase que le Prophète aurait dite à 'Othmân-ibn-Maż'ûn, opposant à la rahbâniyah la hanîfiyah samhah (ici p. 124).
(5) Ibn Qotaybah, ma'drif, 228.
(6) Ibn Sa'd, VII, 140-150.
(7) Ma'loûf, ap. Moqtabas, VI, 316.
San (1) ; il tolérait la tagiyah en cas de danger (contre nasîh, ihtisâb de Ḥasan) (2) ; il approuvait certaines pratiques de dévotion purement émotives, anecdotes (qiṣâs) (3), songes (rō'yâ), prières dans les cimetières, litanies (awrâd, sg. wird) (4), oratorios (samâ'), se bornant à réprouver l'extase artificielle avec exclamations bruyantes ; tandis que Ḥasan condamne tout cela en bloc comme bida' (innovations hérétiques) (5). On a déjà vu leur polémique sur les mérites respectifs du şuûf (6) et du qoṭn. Dans les réunions (majâlîs) où Ḥasan parlait, il n'était question que de la vie future, tandis que dans celles d'Ibn Sirîn on s'entretenait (7) de traditions historiques, telle cette anecdote sur l'amour 'ôdhrite rapportée par Ayyûb (8). Enfin le piétisme d'Ibn Sirîn ne porte aucune trace du désir mystique des perfor-
tions divines qui éclate chez Ḥasan.

Mâlik, grand admirateur et disciple indirect d'Ibn Sirîn, se prononce pour lui contre Ḥasan, « que les qadarites ont dévoyé (9) ». Ibn Ḥanbal, moins partial, reconnaît (10) que « Hasan n'a pas douté de la prédetermination divine de toute calamité (moṣîbah) », ce qui lui attribuerait la paternité du semi-qadarisme professé par Ja'far et Ibn Sâlim. Je pense

(1) Ibn Sa'd, VII, 144.
(2) Id., 118 ; Ibn Khallikân, I, 140.
(3) Hasan n'était pas un qâss, remarque Ḥâjj Khalîfah (s. v. sohd).
(4) Qoût, I, 81.
(5) Qoût, I, 149 : Ibn Sa'd, VII, 128 (ne pas hausser le ton, ni étendre les mains durant la prière).
(6) Ici, p. 131 ; Ibn Sa'd, au contraire, fait condamner le şuûf par Ḥasan (VII, 123) : mais c'est visiblement une invention de polémiste (Moḥâsibt, ri'āyah, 111*).
(7) Id., VII, 121.
(8) Sârāj, maṣârî', 8 ; Ibn Qotaybah, ta'wil, 411.
(9) Ṭabarî, III, 2492.
qu'on peut aller plus loin, et affirmer (1) que le « qadarisme » prétendu de Ḥasan est une légende, à laquelle ses disciples mo'ṭazilites et ses adversaires ḥashwiyyah ont collaboré.

Les khârijites, « qui le détestaient (2) », lui ont reproché : son mépris pour leur pragmatisme (taṣdīl al-niyāh; shahādah), sa solution du problème du fāṣiq et sa condamnation de toutes leurs rébellions.

Les Imâmites lui ont reproché (3) : ses critiques de la politique d'Alî ; sa « neutralité » entre Mo'âwiyyah et lui ; sa thèse que les morts des deux partis (‘Alî, Ṭalḥah) durant la « guerre du Chameau » étaient damnés (4) ; qu'on devait pratiquer la correction fraternelle (waʿz), opposée à leur thèse sur la « dissimulation licite » (katmān) ; sa doctrine mystique de la riḍâ, du tafsīr ; ses « concessions » aux qadarites et aux jabarites, ce qui est erroné.

Les Sunnites littéralistes, Ḥashwiyyah et Mālikites, ont poursuivi chez ses disciples, sans oser l'en accuser lui-même, ses thèses maîtresses : sur l'importance de la méditation (fikr) dans la vie religieuse, et la réciprocity d'amour (khollah) désirable entre Dieu et l'âme. De là leur réserve revêche à l'égard de ce grand homme, patriarche de la mystique islamique, qu'abû Ṭālib Makkî a comparé à Abra- ham (5).

Le peuple ne l'a pas oublié. Dans les siècles suivants, les congrégations islamiques en ont fait leur fondateur et le ghawth (6) de son temps ; et les compagnonnages des corps

(1) Ḥasan estime que le péché d'Adam était prévu (Yâfīʿī, l.c., I, 70).
(2) Ibn Saʿd, VII, 127 ; ici p. 159. Ahnaf-b-Qays aussi avait été contre eux.
(3) Ici, p. 160, 173.
(4) Ibn Shādhān.
(5) Qoʿūt, I, 149.
(6) ʿAṭṭār, trad. Pavet, 29 ; ici, p. 108 seq.
de métiers en ont fait leur VIIe cheïkh (1) et même, parfois, leur pir (2).

Ses disciples peuvent être classés suivant quatre rubriques :


2° Les mo'tazilites, avec leur précurseur, Abou'I Khattâb Qatâdah-b. Di'âmah Sodoûsi (+ 117), et leurs deux fondateurs : Abou 'Othmân 'Amr. b. 'Obayd b. Bâb (+ 143) et Abou Hodhayfah Wâsil-b. 'Ata Ghazzâl (né 81, + 131). La trop célèbre légende qui montre Hasan prononçant solennellement dans son école, à l'instar d'un magister de village, la mise à l'index de l'un ou l'autre de ces trois « dissidents » (mo'tazilah) (4), paraît issue d'une fausse étymologie (5). Si pareille scène avait eu lieu, ni Qatâdah (6) ni 'Amr n'auraient continué à considérer Hasan (7) comme leur maîtres.

(1) 'Obaydallâh Rifâ'i, Kitâb al fotoûwah (écrit en 1082 hég.).
(3) Ici, p. 192.
(4) Il existe la légende inverse, où Hasan « met en pénitence » ses auditeurs hashwiyah (Aloûsi, jald, 236).
(5) Ils « se sont séparés de nous » sur la question du fâsiq. La vraie étymologie, c'est r'izâl bayn al manzilatayn (Passion, p. 708, n. 2).
(6) Qui avait d'abord dit : fâsiq = monâfiq (Mortadâ, monyah, 23).
(7) Mâkki, qoût, 1, 106.
tre (1). Reste Wāsīl, dont le jeune âge (vingt ans), au mo-
ment du dernier prône de Ḥasan, achève de réfuter l'anec-
dote (2). Il suffit de noter qu'en trois points capitaux, les
mo'tazilah se sont écarts de l'enseignement de Ḥasan
(fasiq monâšiq — ; amr distinct de hokm — ; taṣdīl at niyāh).

3° Quelques mohaddithoën sunnites : Ayyoûb Sikhtiyānī
( + 134), — et Ḥammād ibn Salamah (+ 165), maitre
d'Abdāl Karim-ibn al 'Awjā (+ 167), esprit original et sin-
gulier, qui quitta la doctrine de Ḥasan, puis devint un ins-
tant disciple de Ja'far (3), et finit, dit-on, sceptique. Il disait
de Ḥasan, pour se justifier d'avoir quitté sa doctrine : « Mon
maître était un éclectique, tantôt qadarite, tantôt jabarite ;
je ne pense pas qu'il ait jamais adopté de doctrine ferme » (4).

Ḥasan Baṣrī est l'auteur responsable de plusieurs sen-
tences célèbres, qui ont maintenant force de loi, en Islâm,
et se trouvent incorporées dans les Sīhâh, ayant été prises
pour des hadîth du Prophète : yâ moqallib al qoloûb. Koll
'āmm tahrîloûna, tarjîh midâd al 'olamâ, mañ'ashîgâni (5).

4° Le tafsîr attribué à l'imâm Ja'far.

a) L'état actuel de ce problème littéraire.

Dès le IIIe siècle de l'hégire, circulent, dans les cercles
mystiques « ṣoufîs » de Koûfah et de Bagdad, des hadîth
moraux, à tendances mystiques, sur divers points obscurs du
Qor'ân, attribués au VIe imâm, Ja'far (6) (+ 148). Ils cons-

(1) C'est Ayyoûb qui a mis à l'index 'Amr-b.Obayd ; imité en cela
par Aboû Ḥanîfah, Ibn al Mobârak et Mâlik (Harawi, dhamm, 127).
(2) Steiner, mutasiliten, 25.
(3) Voir ici, p. 183.
(4) Tabarsî, ihtijâj, 172.
(6) Aboû 'Abdallah Ja'far Ṣâdiq-b-abi Ja'far M. Bâqir, né 83/702 +
tituent au siècle suivant un « mosnad min tariq ahl al bayt » (1), un « corpus de traditions du Prophète recueillies et conservées par sa famille ». Prétention excessive pour des marâsil, puisque, selon la remarque des Ibâdites, le IVe imam n'avait rien pu entendre venant de son père. Ya'hya Qaljàn et Bokhârî ont rejétê en bloc les hadîth de Ja'far ; mais, chose curieuse, de rigides mâlikites, comme 'Iyâd, les acceptent (2) ; nous verrons plus loin pourquoi. Et Ibn Ḥanbal en a admis quelques-uns (3).

Après Fodayl ibn 'Iyâd (4), Dhou'îl Noûn Miṣrî est le premier à en faire mention, parmi les sunnites. Il dit les avoir reçus, par Faḍl-ibn Ghânim Khoza'î, de Màlik (5), qui les aurait reçus de Ja'far (6). La chose paraît bien étrange, et le mystère de la confection de ce recueil n'est pas éclairci. En tout cas, il jouit, grâce à son édition par Miṣrî, d'une autorité considérable. Non seulement Solami, dans la préface de ses haqa'iq al tafsîr, en parle, comme de « versets détachés, classés sans ordre », mais il en cite de nombreux passages,

Mèdine, shawwâl 148/765. Ja'far, descendant à la fois d'Ali et d'Aboû Bakr, est un des seuls imâms shî'ites que la dévotion traditionnelle des Sunnites vénère ; on a proposé le nom de ja'fârî pour le rite shî'ite, au cas où une réconciliation, tentée par Nâdir Shâh, permettrait d'aménager devant la Ka'bah, auprès des quatre mosallâ des rites sunnites, un cinquième, pour le shî'isme. Les sunnites, on le sait aussi, reçoivent sous son nom des kotob al ājr, alkatî.

(2) Cette question est liée aussi avec cette étrange (et ancienne) tradition mystique qui fait admettre le samâï par Màlik.
(3) I, 77.
(4) Dhahabi, ḫoffâż.
(5) Le fondateur du rite mâlikite.
(6) L'un d'eux, que Dhou'îl Noûn répète à son disciple Rabî'ah-b.M. Tâ'i, porte qu'Ali fut le seul légitime d'entre les quatre râshidûn (Dhahabi, i'tidâl, s. v.). On voit difficilement Màlik transmettant un hadîth aussi shî'ite.
d'après la recension qu'en avait établie Ibn 'Atâ (1). Et Hallâj a utilisé et développé d'importantes indications de ce recueil : au point de vue lexique, l'emploi des mots mashi'ah (et non irādah), mahabbah (et non 'ishq), azaliyah et holoūd, ُHaqq (en parlant de Dieu) (2). Au point de vue structural, l'exégèse coranique des noms divins No'ur (= monawwir), ُSamad (= masmoūd ilayhi), et du mot ihdinâ (= orshodnâ ila mahabbatika) (3). Hallâj reprend sa parabole des XII mansions zodiacales de l'âme (4), et le dispositif dialogué de son exposé de la « via remotionis » (tanzih). Et, dans les Tawâsîn, deux passages en sont inspirés : la comparaison de la récitation coranique du saint avec le Buisson Ardent ; quand il écrit « cligner l'œil hors du où » (II, 7) pour l'Ascension nocturne où Mohammad « n'a voulu se détourner (pour regarder) ni à droite ni à gauche (VI, 2) », il développe le mot de Ja'far « il cligna l'œil hors des signes (créés), voulant l'occuper en Dieu seul, sans se détourner (pour regarder) vers aucun détail de ces signes » (5). Enfin on a des textes de Ja'far sur noîr ُmo'hammadîyah (Qor'ân sonh), tajâlî al Qor'ân (tilâwah, XLI anwâr) (6), ِtawbah qabl 'ibâdah (7) qui esquissent des thèses hallagiennes, et Hallâj aurait référé, selon Ibn 'Ayyâsh à une riwâyah « min ahl al bayt » justifiant sa règle du remplacement votif du hajj (8).

Il est malaisé de déterminer ce qui, dans ces riwâyah d'un milieu sunnite et mystique, peut effectivement parvenir du VIᵉ imâm des Shî'ites ; on trouvera en note un résumé de sa

---

(2) Passion, p. 472, 623 ; Baqîlî, f. 156a, 263b, et in Qor. II, 160.
(3) Passion, p. 472, 643, n. 3, 642.
(4) Id., p. 496, n. 5.
(5) Baqîlî, in Qor. XVII, 4.
(6) Passion, ch. XIV-ut-a, p. 635, 472 ; Baqîlî, f. 263b.
(7) Baqîlî, in Qor. I, 4 ; IX, 113.
(8) Passion, p. 276.
biographie (1). Observons simplement qu'on ne peut a priori rejeter absolument l'attribution de sentences de ce tafsîr mystique à Ja'far, vu les coïncidences doctrinales remarquables que l'on rencontre entre certaines d'entre elles et les fragments de Ja'far invoqués de façon indépendante, par les Imâmîtes orthodoxes, et par les « Gholât » (Noseiîris et Druzes). Ex. en 'adl, distinction entre amn et mashi'âh (2) ; en tawhid, emploi du tanzîh (3) ; en foroû', caractère non obli-

(1) En 122/739, les légîtimistes shî'îtes de Koûfah, refusant de soutenir Zayd les armes à la main, font ostensiblement sécession (Râfidah) et déclarent que Ja'far est le seul imâm légitime. Ja'far, de son côté, se sépare d'aboû'l Jâroûd, confidents de son père Bâqir (+ 117) et éditeur de son tafsîr, parce que partisan de Zayd. Ja'far vit à Médine, dans la retraite ; circonstann par une série d'adîptes plus ou moins compromettants, il doit, à plusieurs reprises, désavouer certains interprètes bénévoles de sa pensée.


En revanche, les Imâmîtes gholât publient leurs riwâyât de Ja'far sur l'autorité d'Abôù Shâkîr Maymûn (père du fondateur des Qarmâ-tès), et de Mohammad-b. Sinân Zâhirî, disciple de Mofadîdal. Ils affirment qu'Abôù Shâkîr fut institué par Ja'far tuteur de son fils préféré, Ismaîl.

On peut se demander si les orthodoxes ont raison sur toute la ligne, en réfléchissant : aux opinions divergentes de leurs docteurs précités (Ibn al Dâîî, 422-423) ; — à l'intimité, avouée par eux, d'Abôù Shâkîr avec Ja'far ; à l'étroit rapport de l'ihtîdâm qarmate avec le nafy al ro'îyah professé par les orthodoxes, malgré Abôù Bâsîr et Ibn al 'Ilakam, dès le début du III* siècle ; à l'identité du Noûr 'Olowî qarmate et de l'Allâh Noûr de Ja'far.

(2) Passion, p. 625 ; ms. noseîîri, Paris, 1450, f. 12v.

(3) Id., p. 636, n. 2, 648.
gatoire du ḥajj (1), détermination de la néoménie par le calcul (2) (et non pas empiriquement, par témoins) (3); enfin, condamnation du qiyās et du ra'y (4).

Par qui le « corpus » de ces riwāyāt a-t-il été compilé ? On peut penser, soit à Jābir-ibn Ḥayyān, soit à Ibn abī'l Ṭawjā (+ 167). En faveur de Jābir, on relève : qu'il dédia des livres à Ja'far, qu'il eut pour disciple en alchimie Dhou'il Nuyn Miṣrī, premier éditeur de ce recueil ; que, sur-nommé « ṣουfī » (5), Jābir écrivit des livres d'ascèse (6), et c'est probablement lui (plutôt que Harim) l'« Ibn Ḥayyān » dénoncé par l'hérésiographe Khashīsh Nasa'i (+ 253) (7), comme préconisant un entraînement ascétique des sens, — comparable à « l'amaigrissement progressif du cheval de course » (taḍmīr al maydān), — au terme duquel l'ascète, « insensible à l'amertume du vinaigre autant qu'à la douceur de la crème aux dattes », peut impunément user de tout, sans plus s'astreindre à observer la Loi.

En faveur d'Ibn abī'l Ṭawjā, les arguments, surtout textuels, sont forts ; ancien disciple de Ḥasan par Ḥammād-ibn Salamah, nous savons qu'il avait retouché sa doctrine (ces riwāyāt écarent les mots 'ishq et taṣwīd) : il est positive-

(1) Id., p. 736, n. 2, et Makkī, qoūf, II, 117.
(2) Ilīmās al hīdāl suivant les tables établies par Ibn abī'l Ṭawjā sous le nom de Ja'far (farq, 25 ; Kindī, qāدية, éd. Guest, 538, l. 37, 533, l. 23, 534, l. 20 ; Ibn Jobayr, 162, l. 11, 167 ; Ibn Sa'd, V, 21, l. 16). Sur l'opinion de Ja'far, cfr. Maqrīzī, ḍīṭī'āz, 76, l. 14 ; Kindī, l. c., 584, l. 17 ; Ibn Ṭaymiyāh, majm. al rasā'il al kobrâ, II, 157 (Goldziher) ; Ṭabāṭaba'i, 'orwāh woṭqhā, 419-421.
(3) Méthode sunnite.
(4) Ṭabarsī, ḍīṭījāy, 185-186, 183, 179.
(5) Fihrist, 335 : titre de son kitāb al raḥmah, ms. Cambridge, 896.
(6) Sā'id (+ 462), en ses tabaqāt, le compare à Mohāsībi et Tostari ; cfr. Ibn al Qīṭī, 111, 127.
(7) Istiqāmah, ap. Malatī, p. 166.
ment dit qu'il fabriqua et édita un recueil de hadith (1) (on ne sait le nom sous lequel il le mit, c'est peut-être Ja'far) (2) et ce recueil était à tendances mystiques, puisqu'il préférait à ces deux inculpations apparentemment contradictoires, que Hallâj a également subies (3) : tashbih et ta'til.

b) Le premier éditeur : Dhou'il Noûn Miṣrî.

Sources sur sa biographie. Kindî l'a mentionné dans son tarikh al maωuli al miṣriyin. Il n'existe plus de biographies anciennes, et les notices d'Ibn Khamîs et 'Aṭṭâr sont farcies de traits inventés. Le sarf al tawahhom 'an Dhi'il Noûn Miṣrî (4) d'Aboû Horrâ-b.Sowayd Ikhmîmî est perdu ; comme monographies postérieures, on trouve : kawkab dorri fi tarjamah Dh. N. M (ms. Tôpqâpoû, 1378), et sirr maknoûn fi manâqib Dh. N. de Soyoûṭî (ms. 'Ashir Efû. 2051).


On ne sait qui lui transmit les hadith qu'il apprit, comme provenant de Layth-b. Sa'd. 'Abdallah-b. Lahî'ah (+ 174), Ibn 'Oyaynah (+ 198) et Ibn 'Iyâd (+ 187). Peut-être fut-ce cet énigmatique Faḍl-b. Ghânîm Khoza'i dont nous avons parlé (7). Ses œuvres attestent la connaissance de la littérature mystique du temps, entre autres des vers de Rabî'ah,

(1) Farq, 25.
(2) Avec lequel il fut très lié.
(3) Voir Der Islam, III, 231.
(4) fihrîst, 359.
(5) L'homme au poisson ; comme Jonas.
(6) Sarrâj, masâri, 130.
(7) Dhahabi, i'tiddl, s. v. ; ici, p. 180 ; Mâlinî, 31.
qu'il utilise sans la nommer. Il voyagea beaucoup : La Mekke, Damas, et les ascètères du mont Lókkàm, au sud d'Antioche (1). Cité par l'inquisition d'Etat mo'tazilite, il affirma courageusement le caractère « incrément » du Qur'Àn (2). Condamné par le fuqîh malkîte égyptien 'Abdallah-îbn 'Abdal-Ḥakam (+ 214) pour son enseignement public de la mystique, — il fut inquiété de nouveau à la fin de sa vie ; arrêté, transféré à Bagdad, et interné à la prison du Matbaq, où les soufis de Bagdad, notamment Isḥâq-b. 'Ibrahim Sarakhshî, purent le visiter (3). Relâché par ordre du khalîfe, après un court interrogatoire, Mîṣrî revint au Caire pour y mourir (245/856) (4).


Les seuls fragments mystiques authentiques qui subsistent de Mîṣrî sont des sentences, paraboles et anecdotes. Editées : les unes par ses disciples d'Egypte, tels Mohâjir-b. Mûsâ Ikhmîmt et Âhmad-b. Şâbîh Fayyoûmî ; les autres par ses

(1) Ibn al-Jawzî, safwah ; Yâfi'i, nashr, II, 83.
(2) Dhahabi, ms. Leide, 1721, f. 28a.
(3) Mâlînî, 32 ; Tagrib. I, 753.
(5) fihrîst, 338 ; 335.
admirateurs bagdadiens. Dès son vivant, Moḥâsibî le cite comme une autorité; 'Ali-b. Mowaffaq et surtout Yoūsof-ibn Ḥosayn Râzî (+ 301) (1) propagent ces fragments. Tirmidḥî commente une de ses sentences comme un hadīth qodsī.

Sa doctrine, fort complexe, atténue les thèses de l'école d'Abdal wâhid-ibn Zayd; elle est plus poussée, cependant, que l'essai de conciliation de Dârânî. Miṣrî précise le taf-wid (2), emploie sans hésiter le terme ḥobb (3), et il est le premier à isoler nettement la notion de ma'rifah [ṣifātī'l waḥdāniyah] (4). Son introspection fervente et minutieuse n'est pas appuyée sur la méthode philosophique et la force dialectique de Moḥâsibî (5). La caractéristique de Miṣrî, c'est la somptuosité toute poétique de l'allégorie, la luxuriance un peu touffue des métaphores, sous lesquelles il excelle à masquer la hardiesse de ses thèses. Une de ses paraboles sur le « pèlerinage en esprit » à la Mekke esquisse, nous l'avons vu (6), une thèse hallagienne. Une autre parabole, dont nous avons deux versions (7), essaie de faire entrevoir, sous le voile léger de déclarations d'amour chantées par une hoūrî, les délices que l'amour divin offre à l'âme ; elle contient des vers de Râbi'ah, et ce mot (bois) « le vin de Son amour pour toi, tant qu'Il t'enivrera de ton amour pour Lui », que Tirmidḥî commentera (8). Dans des récits, évidemment allégoriques, il montre des adolescents, à la fin du pèlerinage,

(1) Ibn 'Arabî, mohâd, II, 313, 315-316, 363.
(2) Passion, p. 612.
(3) Ici, p. 174.
(4) Passion, p. 540 ; 'Attâr, I, 126-127, 133; Ibn Qaytm, madârij, III, 220.
(5) Miṣrî est nettement anti-mo'tazilite (Baqll, t. I, p. 390) ; il se disculpe de l'accusation de ḥoloūl (Passion, p. 697).
(6) Ici, p. 44.
(8) Khâtātam, quest. 118.
qui se suspendent, éperdus d'adoration, aux voiles de la Ka'bah, ou prétendent l'oreille aux murmures d'amour qui en émanent (1). Ces deux exemples décèlent chez Misrî une outrance sentimentale périlleuse, l'amour de la joie mystique pour elle-même (2).

En de rares moments, Misrî quitte ce style contourné et précieux, et, dans une brève sentence, parle sans détours. Telle celle-ci : « J'ai désiré T'entrevoir, et quand je T'ai vu, le saisissement de la joie m'a maitrisé, et je n'ai pu retenir mes larmes » (3). « Celui-là seul revient, qui n'a pas achevé la route : aucun de ceux qui sont arrivés [à l'union] n'[en] est revenu » (4). Mais il préfère, comme Kîlânî, plus tard, auquel il fait beaucoup penser, de grands tableaux allégoriques, artistiquement nuancés : Ex. :

*Les joies du samâ' (concert spirituel) au Paradis* (5) :

« J'ai lu dans la Thora que les hommes pieux qui croient, qui marchent dans la voie de leur créateur et provoquent par leurs récits à l'obéissance, ceux-là verront le visage du Seigneur, ce qui est le comble de tout espoir, pour l'amoureux sincère, voir le visage de Dieu. Il ne leur fera pas de grâce plus grande, en leur réunion, que de voir Son visage. Et j'ai appris qu'après la vision, Il leur fera la grâce d'entendre les voix des esprits angéliques (Roûhâniyoûn), et la psalmodie, par David, du Psautier. Si tu pouvais voir David ! On appor-

(2) Ḥallâj les a critiqués tous deux de façon explicite (Passion, p. 623-624, 278).
(4) Sohrawardi, 'awârif, IV, 291.
(5) Publié dès son vivant par Moḥâsibî (maḥabbah) ; d'après Ḥosayn-b. Aḥmad Shâmi.
tera un e chaire élevée d'entre les chaires du Paradis, puis il lui sera permis d'y monter pour faire entendre la louange et la gloire de Dieu, tandis que tous, dans le Paradis, sont attentifs : prophètes, saints, roûhâniyoûn et mogarraboûn. Alors David commence la récitation du Psautier, le cœur paisible, nuancant les inflexions de sa voix, attentuations, reprises et silences, — soulignant la coupe des phrases par son débit, maintenant ce qui doit être constant, variant ce qui doit changer. Et l'extase commence, pour ceux qui sourient, dans l'excès de la joie. Et le « je » Royal (1) répond à David, et les belles recluses des châteaux (paradisiaques) acclament la divinité. Puis David monte le ton de sa voix pour que la joie atteigne à son comble. Leur ayant fait ainsi entendre sa voix la plus aiguë les élus d'Illiyûn se dressent hors de leurs demeures (ghoraf) du Paradis, tandis que les hōûrîs répondent à David, de derrière les voiles de leurs appartements, par des chants d'allégresse. Alors les montants de la chaire se haussent, les vents résonnent, et les arbres vibrent, tandis que les chants s'échangent et se répondent. Et le Roi dilate l'entendement (des élus) pour rendre leur joie parfaite. Et si Dieu n'avait décidé d'avance qu'elle doit leur durer toujours, ils périsraient d'allégresse. » J'ai donné ce passage en entier, parce que Miṣrî est l'un des premiers propagateurs des séances de *samâ‘* ou « concert spirituel (2) »; et pour indiquer voir comment la thèse, si fermement affirmée par Mohàsîbî, du dialogue direct des saints avec l'essence divine, au jour de la *ziyâdah*, est ici volontairement estompée.

Miṣrî, comme l'a noté Solamî, est le premier à avoir défini (1) *Howa al Malakoût* (= le monde supérieur angélique). Insinuation d'une thèse que Mohàsîbî explicitera. Il s'agit peut-être aussi du « howa ! » des séances initiatiques. 
(2) Il en a signalé les périls (*Passion*, p. 494).
et enseigné « la classification des états mystiques (tartíb al ahl al wilâyah) et les étapes des maîtres en saïnteté (maqâmât ahl al wilâyah) » (1). Chez lui, l’itinéraire mystique, ébauché par Dârâni, prend la forme définitive des manuels classiques du soufisme. Il pourra y avoir des états et des étapes surajoutés ou supprimés, mais l’idée d’une gradation ne varietur dans les grâces sanctifiantes s’impose désormais. Comparée à l’introspection analytique d’un Mohâsibi, qui repère ab intrâ le principe de subordination de nos états de conscience les uns aux autres, dans l’enchainement de nos intentions préalables, la théorie de Miṣrî s’avère d’une esthétique formelle un peu insuffisante. Confrontée à l’élan ascétique si rude et si dépourvu d’un Bistâmî (en attendant un Hallâj) qui recherche à travers nos actes Celui-là seul pour qui nous les accomplissons, — cette vénération des vertus pour elles-mêmes, cette culture de l’extase pour elle-même trahit une certaine idolâtrie formaliste au moins implicite. Mais, étant plus claire, partant plus accessible à la moyenne des mystiques que les deux autres, cette théorie a eu un plus grand retentissement. Dès la fin du IIIe siècle de l’hégire, ce procédé de classification formelle est adopté par Tostari, et par divers soufis de Bagdad (2). Il sera perfectionné et rectifié par Wâsiṭî, Sarrâj (3), Qoshayrî et Ghazâlî.

Voici un texte caractéristique de Miṣrî (4):

« Il est, pour Dieu, des fidèles, qui ont planté les arbres de leurs péchés en face de leurs yeux, et les ont arrosés de l’eau de leur pénitence ; ils ont fructifié en regrets et cha-


(3) *Loma*, 42.

(4) *Yaḥî*, nashr, II, 334-335.
grins ; ils sont devenus fous sans folie, stupides sans bégaiement ni mutisme, eux, les éloquents, les diserts, sages en Dieu et en son prophète. Puis ils ont bu à la coupe de la pureté, et la longueur de la souffrance leur a légué la patience.

« Puis leurs cœurs se sont enflammés pour le Royaume, et leur pensée a circulé parmi les palais, sous les voiles de la Majesté ; ils se sont mis à l'ombre, sur le parvis du regret, et y ont lu le livre de leurs péchés ; et ils se sont légués à eux-mêmes l'anxiété, si bien qu'ils ont atteint la cime de l'ascèse (zohd) grâce à une entière abstinence (warâ'). C'est ainsi que l'amertume du renoncement au monde leur est devenue suave, et que la rude couchette leur est devenue molle, tant et si bien qu'ils ont conquis l'attachement au salut et la voie qui mène à la paix.

« Et leurs esprits se sont éparpillés dans les hauteurs du ciel, pour se poser en adorant dans les jardins du Paradis, et plonger au fleuve de la vie. Ils ont refermé les écluses de l'angoisse et franchi les ponts du désir ; ils ont fait halte dans la consomption de la science (discursive) et se sont désaltéré au ghadir (1) de la sagesse (unitive) ; ils ont vogué sur la barque de la grâce, ouvert la voile au vent du salut, sur la mer de la paix, si bien qu'ils ont atteint les jardins du Repos, la mine de la Gloire et de la Miséricorde (2). »

Et cette prière (3) :

« O Dieu, range-nous parmi ceux dont les esprits se sont envelopés au Royaume ; pour qui se sont levés les voiles de la Majesté ; qui ont plongé dans le fleuve de la certitude ; qui se sont promenés parmi les fleurs du jardin des hommes

(1) Allusion au ghadir Khomm (Passion, p. 507).
(2) Le souci esthétique excessif de la convenance des images réduit cet « itinerarium mentis ad Deum » à ressembler presque à une « carte du Tendre », dessinée par un disciple d'Honoré d'Urfé.
(3) Yâfi‘i, nashr, II, 335.
pieux; qui ont vogué sur la barque de la résignation (tawak-kol), ouvert la voile de la demande d'intercession; et que le vent de l'amour a entraînés, par les échelles de la proximité de la Gloire, jusqu'à aborder au rivage de l'intention droite (ikhlâs), laissant derrière eux leurs péchés et n'emportant avec eux que leurs actes d'obéissance, — et cela, grâce à Ta merci, ô Miséricordieux par excellence! »

5° La fin de l'école ascétique de Basrah.

a) 'Abd al wâhid-ibn Zayd, Rabâh et Râbi'ah.

L'intense ferveur religieuse qui caractérise les milieux musulmans de Basrah (1), au début du IIe siècle hégirien, affectait les formes les plus variées, sans unité de doctrine théologique, ni uniformité de discipline. C'est ce que les disciples de Hasan Baṣrî y introduisirent peu à peu, se transmettant, sinon des « constitutions » orales précises (encore moins un « habit », comme on le crut plus tard), du moins sa méthode. À la première génération, on entrevoit un essai de régularisation, dû à Mâlik-ibn Dinâr (+ 127) (2); Antâkî nous laisse entendre qu'il réagit contre les deux excès des ascètes, en fait de costume, l'inconstance et l'exagération : les vêtements tantôt luxueux, tantôt rebutants, d'Abân (3), — et le soûf et les chaînes, d'Ibn Wâsi', Farqad et 'Otbaḥ. Il reprochait aussi : à Abân de multiplier les récits rassurants, sur des dévoions indulgencées (rokhaṣ); à Ibn Wâsi' et Farqad, la mise en commun de tous les biens, et l'insouci du lendemain.

À la seconde génération, l'œuvre d'unification est presque accomplie, grâce à un esprit puissamment organisateur,

(1) Voir Ḥartrî, maqâm., L.
(2) Monographié par Ibn 'abt'l Donyâ (+ 281); extr. ap. Tha'labî, qatlâ.
(3) Dhahabi, i'tidâl; hoffâž, IV, 39.
Aboû 'Obaydah 'Abd al Wâhid-ibn Zayd (+ 177) (1). C'est lui qui organise l'agglomération cénobilique d'Abbâdân. C'est un chef, renommé pour son efficace sainteté (mojâb al da'wah) (2), c'est un théologien, et c'est un sermonnaire. Au point de vue théologique, il a exprimé fortement l'état d'esseulement qu'une vocation mystique sincère fait traverser (3):

« Les voies sont diverses, la voie de la Vérité est solitaire
Et ceux qui entrent dans la voie de la Vérité sont essués (afrâd) »

il a esquissé la thèse que la récitation de la shahâdah ne prenait de valeur que par une grâce divine spéciale : « Tout ainsi qu'il n'est pas permis d'altérer le titre des pièces d'argent, ainsi il n'est pas licite de réciter la shahâdah sans la lumière de purification de l'intention (noûr al ikhlâs) » (4) ; il ébauche même la doctrine de la déification (ittisâf de Ḥallâj, takhalloq de Wâsitî) (5), en ce ḥadîth : « Dieu a cent dix-sept vertus morales (kholy) : en avoir une, fait entrer l'homme en Paradis » (6). Déférant aux théologiens, il n'emploie pour l'amour divin que les mots 'ishq et shawq (marquant le désir), non le mot mahabbah (marquant la consommation) (7).

Voici un fragment de ses sermons (8) : « O frères ! Ne pleurerez-vous pas du désir (shawq) de Dieu ; comment celui

(1) Ne pas le confondre avec le traditionniste zaydite 'Abd al Wâhid-ibn Ziyâd (+ 179).
(2) À l'imitation de Solaymân Taymî, il observe durant quarante ans un vœu de chasteté.
(3) Makkî, qûtî, I, 153.
(4) Ibn 'Arabi, mohâdî, II, 354. Proposition rétractée par son neveu Bakr (ma'moûn fi'l ikhlâs ma'al tab' : Ash'arî, maqâlât, f. 96*).
Passion, p. 787.
(5) Passion, p. 642.
(6) Dhaâhabî, itidâl, s. n.
(7) Passion, p. 608-609.
(8) Ḥiîlyah, s. n. (d'après safâwah d'Ibn al Jawzî).
qui pleure du désir de son Seigneur serait-il privé de Le voir (un jour) ? — O frères ! Ne pleurerez-vous pas, de crainte de l'enfer; comment celui qui pleure, de crainte de l'enfer, n'en serait-il pas préservé par Dieu ? — O frères ! Ne pleurerez-vous pas, de crainte de la soif amère qui vous saisira au jour du Jugement ? Vous ne pleurez pas ? Ah si ! Pleurez donc sur l'eau fraîche (que vous recherchez trop) en ce monde, et peut-être vous en abreuvera-t-on dans les Demeures de la Sainteté, avec les meilleurs convives, compagnons des prophètes, des siddiqoûn (1), des martyrs et des hommes pieux, car est-il une société meilleure ?

Il place Jérusalem (et la fontaine de Siloé) sur le même rang que la Mecque (et le puits Zemzem), et affirme que Khîdr y réside, à l'Aqṣā (2).

A ses côtés, deux de ses contemporains et amis. Râbi‘ah, d’abord, simple femme affranchie des Āl ’Otaïk (tribu de Qays, ’Adaw.), ancienne joueuse de flûte, convertie, dont il reste de courts fragments, d’une véhémence d’amour touchante (3). Elle passa toute sa vie à Basrah, presque comme une recluse, et y mourut (4) âgée d’au moins quatre-vingts ans, en 185/801 (5), laissant en Islam un parfum de sainteté qui ne s’est pas évaporé. Elle emploie sans hésiter le

(1) C’est ici une des plus anciennes mentions de ce terme ; Ḥasan Baṣrî disait « ahl al inqîd’ ». 
(2) Maqdisî, mothîr, 1. c. f. 99, 121b. 
(3) Jâhîz, bayân, II, 83, III, 66 ; Sarrāj, maṣāri’, 136, 181 ; ’Aṭṭār, 1, 60. 
(4) Tombé visitée par Moḥammad-b. Aslam Ṭawīṣ. 
mot hobb pour l’amour divin, se fondant sur Qor. V, 59. Et elle le commente ainsi (1):

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

Ce quatrain, si concis, pose la dualité des « deux amours »
de l’âme pour Dieu, amour imparfait (de jouissance personnelle), et Amour parfait (du bien de Dieu, de Sa gloire pour Lui-même) (2); sans oser trancher, ce que Hallâj fera, en
des vers magnifiques (3), plaçant le hobb al Madhkhour avant
le hobb al dhikr. Tandis que les théoriciens profanes de
l’amour ‘odhrite choisiront précisément, avec son adversaire
Ibn Dâwoûd, la solution inverse (4).

Un autre mot d’elle pose et tranche la question des « deux récompenses » en Paradis ; entendant vanter les joies créées
qui y attendent les élus, elle s’écria : « Le Voisin, d’abord !
Ensuite, la maison (al jâr ! thomma’l dâr) » (5).

Convalescente d’une maladie grave, elle avait cessé de se
réveiller pour prier au milieu de la nuit ; avertie par des

(1) Qoût, II, 56. La trad. de Margoliouth (Early mohammedanism, 173), philologiquement exacte, ne dégage pas assez la portée dogmatique de ces vers.

(2) Que Wensinck estime être une doctrine ésotérique (Dove, XXXVII, XLVII) bien qu’elle figure dans la catéchèse chrétienne la plus humble depuis le « Sermon sur la montagne ».

(3) Passion, p. 623-624.

(4) Id., p. 180.

(5) Ghazâlî, tîyâ, IV, 224. Allusion au proverbe : « Expérimente le voisin, avant la maison ; et le compagnon, avant le voyage. »
anges, elle comprit ce qu'elle perdait, et recommença. Cette anecdote est sœur de celle d'Imrân Khozaï (1).

Son compatriote et ami Aboû'l Mohâjir Rabâh-ibn 'Amr Qaysî (+ vers 180) a défini, dans son enseignement, ses principales thèses sous une forme dogmatique plus étudiée, offrant par conséquent une prise plus facile aux théologiens. En dogme, il introduit les notions (2) de tajâ'ul (lumen gloriae) pour expliquer la vision de Dieu (ro'yah) au Jugement, qu'Abd al Wâhid ibn Zayd avait fortement rappelée ; — de tâfâl al-walî, supériorité du saint (sur le prophète), à propos de Qor. XVIII, 76 ; — de khollâh, — ou « amitié divine » (en souvenir d'Abraham). En morale, il préconise formellement le vœu de chasteté (3), l'acte de contrition (4), et les visites pieuses dans les cimetières. Le traditionniste Khashîsh Nasaï (+ 253) catalogue Rabâh (avec Kolayb) parmi les zanâdiqâh, pour quiétisme : voici les thèses, évidemment tendancieuses, qu'il leur prête (5) à tous deux :

I. « Lorsque, disent-ils, l'amour de Dieu domine leurs cœurs, désirs et volontés, au point de supplanter pour eux toute chose, — ce qu'ils sont vis-à-vis de Dieu, Dieu l'est vis-à-vis d'eux. En un tel état, ils reçoivent de Dieu la khollâh (= grâce de l'amitié divine permanente). Et Dieu leur rend le vol, l'adultère, l'ivrognerie et tous les vices licites, car ils ont la khollâh, — et sont, [vis-à-vis de Lui], comme l'ami qui a le droit d'user du bien de son ami sans permission. »

(2) Sha'râwî, tab. I, 45 ; Hilyah.
(3) Non content de le pratiquer lui-même, il le conseille aux autres : « J'ai entendu Mâlik-ibn Dînâr dire : L'homme ne devient sîddîq que s'il laisse sa femme en état de veuvage, et s'en va dans les décombres auprès des chiens. »
(4) Istîghfâr : « j'ai commis environ 40 péchés, et, pour chacun, j'ai demandé pardon à Dieu 100.000 fois » (Hilyah).
II. « L'acte de renoncer au monde est une préoccupation pour les cœurs, — c’est donner au monde de l’importance, et le faire aimer, puisqu’on s’y intéresse. L’acte de renoncer aux bons repas, aux boissons agréables, aux doux vêtements et aux parfums, attache les cœurs à la considération de ces choses, en fonction de cette renonciation elle-même. Aussi, pour mépriser ces choses, obtempèrent-ils à leurs désirs quand ils surviennent, afin que le cœur n’ait plus à s’en préoccuper et n’attribue pas d’importance au fait de les rejeter. »

Ces deux propositions sont une déformation perside (1), l’une de sa thèse de l’impéccabilité de la sainteté, — l’autre de sa thèse de la précellence « du pécheur converti qui n’a plus à lutter contre la tentation, sur le pécheur converti qui doit continuer à lutter » (2).

Voici deux anecdotes soulignant la nuance qui le sépare de Râbi’ah (3):


(1) Cfr. ici, p. 93.
(2) Passion, p. 43.
(3) Hîlyah, s. v. ; Sarrâj, maṣârî', 181.
(4) Comme Mođar Qârl dans une occasion analogue (Mohâsibi, maḫabbah): par pudeur.
sueur de son visage, il disait (pour s’excuser) : « Ah ! c’est une miséricorde qui vient de Lui-même, que Dieu a semée dans les cœurs de Ses serviteurs, à l’égard des petits enfants. »

La condamnation posthume de Rabâh et Râbi’ah par les traditionnistes coïncida avec la dissémination des disciples d’Abd al Wâhid-ibn Zayd. Son neveu, Bakr, avait tenté de constituer, grâce à l’enseignement de son oncle, un peu atténué (1), une école de motakallimoûn néo-sunnites (nâbitat al hashwiyyah), pour arracher Baṣrah à la suprématie théologique des mo’tazilites. Il n’y réussit pas. L’intérêt de cette école éphémère, les Bakriyah, est d’avoir fondé, comme les Karrâmîyah et les Sâlimîyah vont le faire, la défense de l’orthodoxie sur une méthode mystique expérimentale. Ibn Qotaybah (2) et Baghdâdi (3) ont énuméré les thèses des Bakriyah condamnées par les hérésiographes. Certaines sont des thèses expresses de Ḥasan Baṣrî (4).

b) Dârânî, Ibn abîl Ḥawwârî et Anṭâkî.

Le mouvement instauré à Baṣrah reprit force en Syrie, grâce au principal disciple d’Abd al Wâhid-ibn Zayd, Dârânî. Abû Solaymân ‘Abdal Raḥmân-b. ‘Aṭiyah Dârânî, né en 140 à Wâsit, paraît avoir quitté Baṣrah vers 180, et s’être dès lors fixé à Dârâyyâ, dans la plaine de Damas ; il y mourut en 215 (5). Dârânî, développant les tendances conciliatrices de son maître, affirme explicitement qu’il assujettit les données de ses expériences mystiques aux cadres définis par les théologiens ; il s’abstient d’énoncer les autres

(1) Passion, s. v. index ; ici p. 178.
(2) Ta’wil, 57.
(3) Farq, 200-201.
(4) Fâsiq = monâfiq = mokhallad fil nár.
(5) Dhababi, ms. Leide, 1721, f. 180 ; Rifâ‘î, rawdah, impr. Damas, 1330, p. 95.
données dont la réalité lui a été pourtant suggérée (nokat al haqiqah) par des illuminations intérieures (1). C'est probablement une précaution, — et quand il déclare qu'il renonce à s'exposer à des sanctions publiques (en insistant sur ses révélations privées) « de peur d'en concevoir de l'orgueil » (2), on peut penser qu'il ne se sentait pas non plus la vocation du martyr.

Cet opportunisme l'amena à diverses concessions ; relativement à l'abstinence, il concède que « manger des mets délicats incite à se complaire en Dieu » (sic) (3) ; relativement à la doctrine de Rabâh sur la supériorité des saints par rapport aux prophètes), il propage des hadith concluant à la précellence de Jean sur Jésus, ce qui la masque (4). Il aime conter des apparitions séduisantes de fiancées célestes, hoûris désirables, dont la beauté physique matérialisera, en Paradis, la perfection des vertus acquises, à force de larmes et de prières, en cette vie ; formule transactionnelle qui ne contenta ni les mystiques (5), ni les foqahâ, qui le firent expulser de Damas pour ses récits de visions (à l'état de veille)

(2) Makki, qoût, II, 137.
(3) Id., II, 177.
(4) Asin, Logia D. Jesu n° 31 ; Ibn al Jawzi, narjîs ; cfr. le bizarre sermon d'Alîmad Ghazâlt (+ 317) sur l’« imparfaite » pauvreté de Jésus : « Les anges se réunirent lors de l'ascension de Jésus, il s'assit et sa moraqqa’ah se déchira en trois cents pièces ; ils dirent : « Seigneur, ne feras-tu pas à Jésus une chemise sans couture ? — Non, le monde (où il va redescendre) ne mérite pas qu'il en ait une. » Alors, ils fouillèrent dans sa robe de dessous et y trouvèrent une aiguille. Dieu dit alors : « Par ma gloire, s'il n'y avait pas eu cette aiguille, j'aurais ravi Jésus jusqu'en l'intime de Ma Sainteté, et ne me serais pas contenté pour lui du 7e ciel ; mais voici, une aiguille a mis un voile entre lui et Moi » (Ibn al Jawzi, qoşṣâs, f. 118).
(5) Mohâsîbi s'en dégagera (tawahhom) ; Biştâmi la réprouvera (Pas- sion, p. 690).
d'anges et de prophètes (1). Dârânî a maintenu, d'ailleurs, dans un récit fait au style direct (2), que les élus verront Dieu face à face :

« D'Ibn abîl Hawwârî (3) : j'entrai un jour chez Abû Solaymân : il pleurait. Et je lui dis : « qu'est-ce qui te fait pleurer ? — O Âhmad, pourquoi ne pleurerais-je pas ? Quand la nuit s'épaissit, que les yeux se ferment, que tout ami s'es-sole avec l'Ami, les amants entortillent leurs pieds dans leurs tapis (de prière, roulés), tandis que les larmes, sur leurs joues, descendent goutte à goutte, — et Dieu, compatissant, s'écrie « O Gabriel ! Par mon essence ! Ceux qui se complai-sent en ma parole, et se réconfortent en mon souvenir, cer-tes, Je les sui dans leurs retraites, J'écoute leurs sanglots, Je considère leurs larmes ! O Gabriel, que ne leur cries-tu : « Pourquoi ces pleurs ? Avez-vous vu un Ami faire souffrir ceux qui L'aient ? » Pourquoi tolérais-Je un châtiment pour ceux, qui, à la nuit pleine, cherchent à Me complaire ? Par Moi-même, Je l'ai juré, lorsqu'ils comparaîtront au Ju-gement, Je leur découvrirai mon visage miséricordieux (wâihi al karîm), afin qu'ils me contemplent et que Je les contemple ».

Chez Dârânî, l'itinéraire mystique, aux étapes encore mal dessinées chez Hasan, Ibn Adham (4) et même Wâktî (5), se modalise suivant une gradation invariable de grâces ornant

(1) Ibn al-Jawzî, nâmoûs, XI.
(2) Tandis qu'Ibn Adham mettait le récit au compte de Jean-Baptiste.
(3) Qosh. 18 ; dilué, sans nom d'auteur, ap. ihyâ, IV, 232.
(5) « Faire mémoire des saints procure la rahmah ». Que celui qui y songe sache : qu'il y a des serviteurs de Dieu qu'il s'est réservés parmi sa création, Il a spécialisé en eux Sa grâce, Il s'est réjoui en eux de Sa lumière ; puis Il les a guerroyés de Son épée, tués par Sa crainte, leur conférant le martyre suprême ; c'est leur Seigneur Lui-même qui est leur récompense et leur lumière » (ap. Tha'labî, qatlâ, f. 4a).
l’âme (1) ; esquisse de la doctrine des *ahuwâl et maqâmât* que fixera Miṣrî : « (a) le Seigneur les a fait boire, assis sur la frange du tapis de l’amour, il les a désaltérés (désormais) de la société des créatures, en leur montrant la vision de la Vérité ; (b) puis, Il les a fait siéger sur les chaires de la Sainteté, et leur a dispensé les rares trésors de la Surabondance (1), faisant pleuvoir sur eux la pluie d’une assistance *ta’yi’d* surnaturelle ; (c) les ruisseaux du désir et de la vici-
nité ont alors coulé sur eux ; (d) et après leur avoir infligé les affres de la séparation, Il les fait revivre grâce aux secrets de la proximité ». — Dans une autre parabole, celle de l’ascètè Kâroûn, qui se damna (2), Dâránî explique comment toute sainteté apparente est, avant la mort, précaire et ré-
vocable (3).

L’élève préféré de Dâránî, éditeur de ses récits, est Ahmad-ibn abi’ll Hawwâri ‘Abdallâh-ibn Maymoûn Tha’labt Ghaṭafânî, — né à Koûfah en 164, mort à la Mekke en 246 (4). Sa femme Râbi’ah est enterrée en face de Jérusalem (5), dans la grotte de la prophétesse Holda et de Ste-Pélagie, attenant à la mosquée de l’Ascension. Ibn abi’ll Hawwâri était également l’élève d’Ibn ‘Oyaynah, d’Abdallâh-b. Sa’ïd Nibâjî dont la doctrine sur le *roûh* a été analysée (6), et d’An-
tâki dont nous allons parler. Après un long séjour à Damas (Jonayd l’appelait « la menthe odorante de Damas »), durant lequel, cité devant l’inquisition d’Etat, il faiblit et signa la formule mo’tazilite du « Qorân créé », — il fut inculpé

(2) Shibblî, *dhâm*, 218.
(3) *Passion*, p. 752.
(4) Dnhabî, ms. Leide, 1721, f. 5b.
(5) Rîfâ’î, *rawdah*, p. 84. On l’y confondit bientôt avec Râbi’ah Qay-
ssiyah (Ibn Khallikân, I, 201) ; et la confusion dure encore.
(6) *Passion*, p. 662.
d'avoir enseigné la supériorité des saints sur les prophètes (1), et se réfugia à la Mekke.

Tandis que Dărâni et Ibn abîl Ḥawwârî ravivaient à Damas les souvenirs de l'apostolat d'Ibn Adham au mont Lokkâm, des vocations ascétiques se dessinaient dans la région même d'Antioche. Les premiers ouvrages que Kalâbâdhi mentionne (2), relatifs aux *'oloûm al mo'âmalât* i. e. à la discipline intérieure de nos actions, à notre règle de vie, compilant les données traditionnelles comme le fera Moḥâsibî, émanent de deux ascètes établis à Antioche. Du plus ancien, Aboû Moḥammad'Abdallâh-b. Khobayq Antâkî, nous savons seulement qu'il était venu de Koûfah, et que, disciple de Youṣof-ibn Asbât (+ 196), et thawrîle en droit, il fut un des maîtres de Fath Mawṣîlî (3). Le second, le seul dont il nous reste des œuvres, est Aḥmad-ibn'Âṣîm Antâkî, que nous nommerons ici, en abrégé, Antâkî (+ vers 220). Ami de Dărâni, qui le surnommait « l'espion des cœurs » (*jâsoûs al qoloûb*) (4) pour sa pénétrante analyse des consciences, ses œuvres ont été éditées par deux disciples, 'Abdal 'Azîz-ibn Moḥammad-ibn Mokhtâr Dimishqî et Ibn abîl Ḥawwârî. Elles sont inestimables, car elles nous font connaître en détail un type primitif de la naissante ascèse musulmane, antérieur à la codification de Moḥâsibî. Nous analyserons d'abord les extraits qu'en reproduit Aboû No'aym en son *Hîlyah* (5).

Antâkî y exprime son amour pour le recueillement, la solitude, son désir de la pénitence; et surtout: d'une con-

(2) *Ta'arrof*.
(3) *Jâmi*, 73 ; *Sha'râwî*, *tab*., I, 82. Dédoublé par Kalâbâdhi (*ta'arrof*).
(5) Ms. Leide, 892, ff. 172a-177b. Ibn al Jawzî reproche à Aboû No'aym de les avoir édités (ṣafwah, préf.).
naissance de Dieu qui ne soit plus la simple affirmation de sa réalité par la foi (ma‘rifat al ṭasdiq, al igrâr), mais la sagesse expérimentale de ceux qui obtiennent de Lui, directement réponse (ma‘rifat al istijâbah) ; elle seule donne le bonheur (ghibtah) (1). Il l’appelle aussi ilhâm min Allah. Ce qui rapproche le plus de Dieu, c’est de se purger des péchés secrets. Il y a des péchés utiles, « ceux que tu places vis-à-vis de tes yeux (2) pour les pleurer jusqu’à la mort, si bien que tu n’en commets plus de pareils ; voilà la vraie pénitence ». Il y a des actes d’obéissance nuisibles, « ceux qui te font oublier tes fautes, tu les places vis-à-vis de tes yeux pour t’y complaire, et t’égarer loin de la crainte de tes péchés passés ; voilà la vaine gloire (3) ». Les vrais croyants « parlent peu aux créatures, se plaisent à invoquer leur Créateur ; leurs cœurs sont attachés au Royaume des cieux, leur pensée s’assoit aux affres (ahwâl) du Jugement, leurs corps sont dénudés pour les créatures, aveugles et sourds pour le monde et les siens et pour ce qui leur y revient ; ils paraissent déjà voir l’autre vie, certains sont arrivés à cela par l’effort (ijti-hâd), l’ascèse de la chair (riyâdat al nafs), la faim... (4) ». « Je suis en un temps où l’Islam est redevenu expatrié comme lorsqu’il a commencé (5), et d’où la description de la vérité est exilée ; comme alors, les savants sont attachés aux richesses,... et les gens pieux sont sans instruction... » An-tâkt entrevoit la réforme de Mohâsibi ; il déplore l’ignorance des ascètes, et essaie de trouver une règle de vie qui les guide ; il raisonne, il envisage un enchaînement dans les états

(2) Repris par Misrî (ici, p. 189).
(3) F. 173a.
(4) F. 173b.
(5) F. 174a. Mohâsibi fera un ḥadîth, de cette pensée, qui est peut-être d’An-tâkt.
de conscience (1), suivant une direction que Dieu lui-même nous prépare, et qu’il s’agit non d’inventer, mais de deviner. « C’est Dieu seul qui a créé les moyens (ashâb) amenant au bien, les croyants sont incapables d’arriver à rien de bien dans leurs actions sans ces moyens, qui les dissocient des pêchés lorsque Dieu les fait résider au cœur de ceux qui L’aime et qui agissent pour Lui » (2).

A côté de deux analyses psychologiques, très poussées, de l’« insouciance » et de l’« ignorance » spirituelles (3), retenons une qasïlah (4), de forme un peu prosaïque, mais d’une originalité saisissante, où Anţâkî condense les résultats de son expérience ascétique, sa science « à la fois traditionnelle et inspirée » : il y dit la vie et la mort du véritable Islâm dans les âmes, et le malheur des temps présents :

« ... Comment l’Islam, à ses débuts, commença,
Sa croissance jusqu’à la plénitude de sa perfection,
Et comment il a déperi (5), pareil à un vêtement usé...
Ahmad (6) lui-même a chanté le chant de deuil (7) de l’Islâm,
Tel l’affligé qui pleure les morts en son affliction.
Louange, donc, à Dieu, d’abord, qui me créa pour l’Islam par [pur bienfait,
Faisant de moi un fils d’Adam, non un démon d’entre les jinn.
Puis Il m’a conduit jusqu’au Monastère d’Aḥmad (8)
Et m’a enseigné ce qu’ignorent les pervers
Me faisant discerner une clarté ou science, une sagesse
Et je L’en remercie avec tous ceux qui Lui rendent grâces
Et c’est pourquoi j’espère en Lui, qu’Il regardera vers
Ma faiblesse et mon ignorance, mon vide, en Sa plénitude... »

(1) F. 175a.
(2) F. 174b. Anţâkî, qui n’a pas l’acquit philosophique de Mohâsibî, se désolidarise déjà ici d’avec les théologiens moţazîlîtes.
(3) F. 176a,b.
(4) F. 177a,b.
(5) Dawiya.
(6) Le Prophète.
(7) Nadîbah.
(8) Dayr Aḥmad : curieuse image : pour « la vie monastique musulmane ».
Et cette lettre, à un ami : « Dieu! Ecoute-moi te le dire de Sa part. Dieu relève les humiliés, et c’est suivant la mesure, non de leur humiliation, mais de Sa générosité et bonté. Il console les affligés, et c’est suivant la mesure, non de leur chagrin, mais de Sa douceur et miséricorde. Ainsi, puisque le Clément et Miséricordieux témoigne déjà Son amour à qui Lui fait tort, qui pourrait prévoir ce qu’Il fera pour celui à qui il a été fait tort en Lui(1) ! Puisque le Pardonnant, Miséricordieux et Généreux, se tourne vers qui Lui fait la guerre, qui pourrait prévoir ce qu’Il fera pour celui qui aura été combattu à cause de Lui ! Puisqu’Il laisse continuer à agir (2) ceux qui L’irritent et Lui font tort, que ne sera-t-il pas en celui qui aura été haï pour Lui avoir plu, et qui préfère être haï par les autres hommes en Son nom ! (3) »


(1) Ce mot a été repris, si amèrement, par Ḥallâj, durant son supplice (Passion, p. 305).
(2) Yatafa’al ‘alâ... : litt. « Il prolonge l’activité ».
(3) F. 175b.
(5) Sous le vocable « ba’dhom » que l’on remplaçait par leur nom après leur mort ; Moḥâsibî cite Misrî, et Ibn ‘Aṭâ cite Ḥallâj.
La *Dawâ* commence par une théorie de l'"aql", raison, grâce divine qui nous fait distinguer entre la vérité et l'erreur ; cette théorie marque un stade intermédiaire entre celle de Dâwûd-ibn Moḥâbbir et celle de Moḥâṣibî (1). Pour raisonner, et réfléchir, il faut se créer une solitude, dans une cellule (*sawma'ah*) ou dans sa maison, et apprendre à se connaître, par la crainte de Dieu ; la vraie *raḥbâniyâh* consistant, non à parler, mais à agir, dans le recueillement. Les quinze chapitres traitent ainsi de : la raison, la satuité, la convoitise, l'abnégation, la profession de foi islamique et l'ascèse. Au chapitre IV, se posant la question, les mots *tawḥīd*, *iḥān*, *išlām* et *yaqīn* sont-ils identiques (2). — Antâkt répond : « le mot *tawḥīd* signifie *hanîfīyâh*, simple monothéisme, — *išlām* signifie *mîllâh*, révélation prophétique, — *iḥān* signifie *ṭasdiq*, assentiment interne et action réellement conforme aux devoirs canoniques, — *yaqīn* signifie *mâḥd al-iḥān*, essence de la foi, qui se vérifie par la purification de l'intention quand on agit ».

Sa définition de l'ascèse (*zohd*) n'est pas encore aussi nettement dégagée de l'abstinence scrupuleuse (*warâ*) que chez Moḥâṣibî : « être juste avant d'être généreux, exécuter le devoir canonique avant le surérogatoire, s'abstenir du mal avant de faire des œuvres pies (3) ; car on doit s'abstenir de tout mal, mais on n'est pas tenu de faire *tout* bien ; et il faut fonder la base avant de poser la superstructure ».

Ses *shobohāt* contiennent l'étude d'une série de cas de conscience touchant aux obligations canoniques. Le principe est de ne pas s'abstenir *à priori*, négativement ; mais seulement par tutiorisme, si, après étude attentive de chaque cas, la matière reste obscure. Ex. : les cas de propriétés qu'on

(1) *Passion*, p. 542.
(2) *Passion*, p. 670.
(3) *Passion*, p. 716.
ne peut licitement cultiver (Tarsoûs) (1), de mosquées où l'on ne peut prier, parce que le terrain a été illégalement occupé... Ces solutions attestent également un état doctrinal plus primitif (et plus sévère) que les makâsib de Mo-ňhasibî.


6° La fondation de l'école de Bagdad.

A peine la nouvelle capitale 'abbâside s'était-elle fondée, que l'on signale, aux alentours, dans des huttes isolées, quelques ermites. Tel Aboû Ja'far Mohawwâlî, qui disait à Ismâ'îl Torjomâni (4) : « Un cœur qui aime le monde ne saurait acquérir la pudeur intime (wara' khâfî) ; que dis-je, pas même la continence apparente. » Le plus célèbre est Aboû Sho'ayb Qallâl (+ 160) (5), de Borâthâ, que les motakallimoûn devaient condamner plus tard pour sa thèse des démonstrations d'affection de Dieu envers ses saints : Jâhîz a reproduit (6) un de ses récits, fort documenté, concernant

(1) Id., p. 780, n. 4.
(3) L'école syrienne, après lui, compte parmi ses représentants : Ibn al Jallâ et Aboû 'Amr Dimishqi, qu'il faut peut-être identifier à Aboû Holmân.
(4) Ibn 'Arabî, mohâd, II, 328.
(5) Ash'ârî, magâlat, 97a ; Hazm IV, 226-227 ; Sam'ânî, 70a ; Sarrâj, loma', 200 ; Tagrib, I, 460.
(6) Hayawân, IV, 146 ; cfr. ici, p. 63, 95.
les ascètes non-musulmans : sur les divers types de cellules des ascètes chrétiens, et sur les vœux spéciaux aux ascètes manichéens, à propos d'un d'entre eux qui se fit rouer de coups plutôt que de laisser tuer une autruche qui avait avalé une perle.

L'attraction exercée par le nouveau centre sur les colons arabes de Koûfah plaça bientôt les ascètes de Bagdad sous la dépendance de maîtres venus de Koûfah. Trois écoles se dessinent. Bakr-ibn Khonays Koûfî (1) forme Ma'rûf Karkhî (+ 200). Simple illettré (2), dont la sainteté efficace (3) paraît avoir été reconnue même par le strict Ibn Hanbal, Abû Mahfouz Ma'rûf-ibn Firozân, de Karkh Bâjiddâ (4), n'a laissé que de courtes sentences, qui prouvent qu'il admettait les termes, encore discutés, de *toma'nînah* (= *ma'rîfah*) et *mahabbah* (5). Outre ses élèves en *hadîth*, Khalaf-b. Hishâm Bazzâr, Zakaryâ-b. Yahya Marwazi et Yahya-b. abî Tâlib, il eut, en mystique, des imitateurs : Sarî Saqatî (+ 253), Ibrahim-ibn al Jonayd (+ vers 270) ; et, plus tard, toute l'école de Bagdad se réclamera de lui. La mosquée bâtie sur sa tombe, dont le minaret a été refait en 612/1215, est encore un lieu de pèlerinage fréquenté (6).

(6) *Mission en Mésopotamie*, t. II, p. 108. La légende, admise par 'Atîâr, de sa conversion du christianisme à l'Islâm quand il était enfant, et la légende contraire, également admise par 'Atîâr, de la réclamation de son corps par les chrétiens lors de son enterrement, me paraissent s'annuler réciproquement. Ses rapports avec le VIIIe imâm shi'ite sont aussi supposés.
C'est l'exemple d'un autre Kouifi, abou Hâshim, qui inspire les sermons d'un qâss contemporain, Mansour-ibn 'Ammâr Dindângâni (+ 225) (1) ; fils d'un arabe de Solyâm colon près de Merv, né à Basrah, Il est, remarque Ibn al Jawzi (2), le premier à avoir importé à Bagdad l'art du sermon populaire (wa'âz) (3). Elève d'Ibn Labî'ah (+ 174), qu'il aurait connu au Caire, ce prédicateur inculte et vénérable a eu pour disciples abou Sa'id-ibn Yoûnos, Ibn abîl Hâwârî et 'Ali-ibn Mowaffaq. Ibn 'Adî rejetait ses hadîths, Ibn 'Oyaynah et Bishr Hafti le considéraient comme un illettré (4). Les titres de ses plus célèbres sermons eschatologiques nous ont été conservés par le fihrist (5) : « le nuage sur les damnés », le « oui » (mithâq), « avoir bonne opinion de Dieu », « la comparution aux assises, devant Dieu », « attendez-nous, que nous empruntons de votre lumière » (Qor. LVII) (6), etc. Un fragment conservé, oratoire et imagé, nous permet encore de juger son style (7).

Une troisième école, d'un sunnisme plus strict (anti-shi'ite), d'une information juridique plus solide, est celle de Bishr-b. Hârîth Hâfti (+ 227), élève de Yoûsof-b. Asbât. Sous des atténuations de forme, cette école professait la doctrine mystique commune, nous l'avons vu à propos du haij (8).

(1) Sam'âni, s. v. ; Dhahabi, ûtidâl.
(2) qo:ssâs, s. v.
(3) Auparavant, un mo'tazilite Bishr-b. Mo'tamir (élève de Wâsil par Bishr-b. Sa'id et Za'farâni, et maître de Mordâr) avait composé des vers et sermons populaires, étant en prison à Bagdad (Jâhîz, hayâtân, VI, 92-93 et 97 seq., 94-96 et 136 seq. ; bayân, I, 76-78 ; Malâtî, f. 65-66) ; leur style fait penser à Morîl, abou'll 'Atâhiyah et Antâkt.
(4) Makki, qoût, I, 153.
(5) P. 184.
(6) Ici p. 119.
(7) Sarrâj, maşâri', 126-128.
(8) Ici p. 44.
L'on a de Bishr un mot écinglant, à l'adresse du pharisaïsme des *ahl al hadîth* : « Payez donc la dîme de vos *hadîth* ! », i.e. « Pratiquez donc la dixième partie des préceptes que vous prétendez imposer aux autres » (1). Et nous savons, malgré la discrétion de ses biographes, qu'il entra en conflit (comme Moḥâsibi) avec Ibn Ḥanbal (2). Un ouvrage mystique de lui figure à la bibliothèque de Bankipore (3), et Ibn al Jawzî a écrit les *faḍā'il Bishr* (4).

Dès lors, Bagdad se trouve le lieu de réunion de beaucoup de traditionnistes et littérateurs sympathiques (5) au mysticisme ; dans leurs séances, Abû'l Atâhiyah, venu de Kûfah, et guéri de son amour profane pour *'Otbah* (6), la favorite, chantait en vers sans apprêts sa conversion à l'amour divin. C'est dans ces *majālis* que s'élaborèrent les premiers recueils anecdotiques sur le mysticisme musulman destinés au public ordinaire ; recueils dont la valeur moralisatrice n'est pas encore épuisée. Ce sont de courts récits nullement didactiques, à peine groupés suivant les vertus qu'ils illustrent ; et dont l'accumulation forme de véritables encyclopédies popularisant le ṣoufisme. Les plus anciens sont dus à Moḥammad-ibn Ḥosayn Borjolânî (+ 238) dont Ibrahim-b. 'AA Ibn al Jonayd (+ vers 270) (7) et Ahmad-ibn Masrouq (+ 298) éditèrent, l'un le *kitāb al rohbān* (8), l'autre le *karam wa joūd wa sakāh' al nofoûs* (9). Puis vint Ibn abî'l Donyâ

(1) Mâlinî, *arba'în*, 30 ; Tagrib. 413.
(3) N° 103, de l'an 483.
(4) Ms. Brill-Houtsma.
(5) Cfr. les *zohdiyât* d'Abû Nowâs.
(8) Ici, p. 54 ; *fihrîst*, p. 183.
(9) Ms. Damas Zah. majm. 38 ; Khaṭîb l'avait étudié (ms. Damas, Zah. majm. 18).
(né 208 + 281), qui fuit précepteur du prince héririer, et dont les œuvres nombreuses (1) sont toutes destinées au public profane. Les grandes monographies postérieures du soufiisme tirent toute leur information sur les premiers maîtres, de ces compilations du IIIe siècle résumées par Kholdi en ses Hikâyat, puis par Aboû No'aym dans l'Hilyah. L'unification doctrinale de l'école de Bagdad ne sera réalisée pratiquement que par Jonayd (+ 298), — mais elle est en germe dans la synthèse puissante osée par Mohâsibi (+ 243), dès cette époque.

(1) Article de Brockelmann dans l'Encyclopédie de l'Islam, s. n.
CHAPITRE V

LES ÉCOLES DU IIIe SIÈCLE DE L'HÉGIRE

Sommaire.

1° La codification de la tradition primitive par Mohâsîbi :
   a) Sa biographie et ses œuvres. ........................................ 214
   b) Sommaires et extraits. .................................................. 215
   c) Ses thèses maîtresses : ses disciples et son influence. ...... 221

2° L'école khorâsânienne d'Ibn Karrâm :
   a) Ses origines : Ibn Adham, Shaqîq et Ibn Ḥarb. ............... 225
   b) Ibn Karrâm. ..................................................................... 230
   c) Ses commentateurs ......................................................... 236
   d) Ses disciples mystiques : Yaḥya-ibn Moʿâdh, Makḥoûl ;
      les Banoû Mamshâdh ..................................................... 238

3° Deux isolés :
   a) Le cas de Bištâmî .......................................................... 243
   b) Les œuvres de Tirmidhî ................................................. 256

4° Sahl Tostarî et l'école des Sâlimiyah. ................................. 264

5° Kharrâz et Jonayd ............................................................. 270

6° La synthèse hallagienne et les interprétations postérieures. 279-286

1° La codification de la tradition primitive par Mohâsîbi.

   a) Sa biographie et ses œuvres.

   Biographie : Aboû ʿAbdallah Ḥârith-ibn Asad ʿAnazî (peut-être un pur arabe de la tribu béduine des ʿAnazah), surnommé Mohâsîbi, « celui qui s'exerce à l'examen de conscience », naquit (vers 165/781) à Baṣrah. Venu de bonne heure à Bagdad, il y mourut en 243/857 (1). Nous ne con-

(1) Samʿâni, f. 509b ; Dhahabi, iʿtidâl, I, 71 ; Taghib. I, 773.
naïssons malheureusement rien de sa vie, en dehors de son enseignement, où se combinent, pour la première fois, avec une rare puissance, le respect servent des plus naïves traditions, la recherche implacable d'un perfectionnement moral intérieur, et le souci aigu de définitions philosophiques exactes.

Dès 232/846, son enseignement dut cesser, devant l'aveugle réaction sunnite qui proscrit tout recours à la spéculation théologique (kalâm), même chez ceux qui, comme Mohâsibî, ne se servaient des méthodes logique et dialectique des mo'tazilites que pour les combattre : Ibn Ḣanbal intervint personnellement contre lui (1).

**Ses sources :** Mohâsibî paraît s'être formé lentement à l'école de divers maîtres, sans s'être attaché spécialement à aucun ; et s'être converti à la mystique tardivement sous l'influence d'une crise intérieure. En hadîth, on le dit l'élève d'Abû Khâlid Yazid-ibn Haroun Solami (né 118 + 186), et de Mohâammad-ibn Kathîr Koûft ; ce dernier est rejeté par Ibn Ḣanbal et Bokhârî pour un hadîth à tendances mystiques (2).

L'examen des isnâd des œuvres de Mohâsibî fournit une liste de sources nombreuses et importantes, surtout la Ri'âyah, la Risâlat al makâsib et le Faṣl fi'l mahabbah : voici les principales (a) (ans 40-110) : Wahb-ibn Monabbih (qu'il cite directement, comme d'après ses œuvres écrites), Mojâhid, Ḩasan Baṣrî, Bakr Mozani ; (b) (ans 80-160) Ibn Jorayj Makki, Thawrî, Ibn Adham, Wohayb-ibn Khâlid (+ 165), Moḍar al Qâri ; (c) (ans 140-215) abou l Nazar Kalbî, 'Abd al 'Azîz Mâjishoûnt, abou Dâwoûd Solaymân-ibn Dâwoûd Taṣyâlist (+ 203), Ḥajjâj-ibn Mohâammad Maṣîst (+ 206), 'Obaydallah-ibn Moûsâ 'Abst Koûft (+ 213), Dârânt (+ 215) ; (d) Enfin il n'hésite pas à référer, ce qui est insolite, à ses

(1) Détail avoué par Naṣrâbâdhi, masqué par les autres.
(2) *Firdâsah bi noûr Allâh* (admis par Jonayd ; ap. Mâlinî, f. 7).

Ses œuvres :

Le ms. Caire II, 87 intitulé « al ri‘âyah ji taḥṣil al maqâ-mât... » copié en 581, n’est pas de Moḥâsibî ; et il contient des citations d’al Ḥallâj et surtout des manâzil al sa‘irîn de Harawî (+ 481).


4. Risâlat al makâsib wa‘l wara‘ wa‘l shobohât (2), ms. Faydiyâh 1101 (copié en 523 hég.), § V.

5. Risâlat âdâb al nofoûs, ms. Faydiyâh 1101, § VII (contenant 4 lettres à la fin).


7. Risâlat bad‘ man anâb ilîllah, ms. Faydiyâh 1101, § II.

(1) Passion, p. 692.
(2) Id., p. 780.
(3) Id., p. 543.
8. Risâlat al 'azamah, id. § III.
9. » al tanîb, id. § IV.
10. » fahm al salât, id. § VI.
11. Masa'il fi 'mâl al qoloûb wa'l jawa'irîh, id. § IX.
12. Faöl fi'l mahabbah, réédité par Aboû No'aym (Hîlyah) d'après une source écrite (1).
15. Kitâb al dimâ', montrant que les «sangs» versés entre saḥâbah n'ont pas porté atteinte à l'unité doctrinale de la Communauté islamique (abou 'Ali Faâl-ibn Shâdhâr + vers 350 (2), ap. Sam'ânt, s. n.) = Kitâb al kaff 'amma sokhira (sic) bayn al Saḥâbah, lu par Dhahâbî (s. n.) — Les longs extraits de Yâfi'i sur la «richesse d'Ibn 'Awf» proviennent peut-être de ce livre (Yâfi'i, rawd, ms. Paris 2040, f. 11 a-b ; nashr, éd. Caire, t. II, p. 382-383 [écourté].)
16 bis. Fragment sur al moḥâsabah, ms. Berlin, 2814. f. 80b-81'.
17. Kitâb al bâ'th wa'l noshoûr, ms. Paris, 1913, f. 196a-203'. La comparaison avec le n° 3 montre que ce n° 17 est retouché.
18. Tafakkor wa i'tibâr ; cité fihrist, 184.
19. Sprenger avait cru pouvoir attribuer à Mohâsibî le Kitâb dawâ dâ' al nofous, édité avec un Kitâb al shobohât, par Ahmad-ibn 'Âsim Anṭâktî, d'après son maître « Aboû 'Abdal-

(1) Ce qu'Ibn al Jawzi lui reproche, dans la préface de sa Safwah, ainsi que les détails donnés sur Anṭâktî et Shihîf (l’anecdote citée, ici, p. 87, 201).
(2) Cité par Anbarî, noshat al alîbbâ, 345.
lah». Antâkt, écrivain connu, maître d'Ibn abîl Ḥawwârt (+ 246), est l’aîné de Mohâsibî (1) et son maître, « Abou 'Abdallah », est probablement Nibâjî, maître d'Ibn abîl Ḥawwârî. L’examen du texte, qui est fort remarquable, atteste nous l’avons vu un archaïsme doctrinal nettement antérieur à Mohâsibî.

b) Sommaires et extraits.

La « Ri ‘ayah » se compose d’environ soixante chapitres sous forme de conseils dictés à un disciple : *istimâ‘* (f. 4 a) introduction expliquant comment il faut écouter, pour mettre à profit la parole ; I) *rahbâniyah* (f. 5 b), la vie monastique mentionnée dans le Qorân ; II) *moghtâr nafsaho* (f. 8 a), comment l’examen de conscience dissipe les illusions qu’on peut avoir sur sa propre dévotion ; III) premier savoir requis (f. 8 b), savoir qu’on est un serviteur soumis à un maître ; IV) règles de l’examen de conscience, *mohâsabah* (f. 9 a), sur l’avenir, sur le passé ; V) les étapes de la conversion (*tawbah*, f. II) (2) ; VI) se tenir préparé à mourir (*isti’dâd lil mawt*, f. 34 b) ; VII-XII) l’hypocrisie implicite (*riyâ*, f. 39 b) de ceux qui pratiquent la religion pour être vus, ses voies, ses remèdes ; XIII) (f. 49 b) comment apprendre le mépris du monde ; XIV-XV) comment l’*ikhlâs* permet de vaincre, et les recours psychologiques contre la tentation satanique ; XVI-XIX) catégories d’hypocrisie implicite ; XX-XXIII) comment arriver à n’agir que pour Dieu, sans esprit propre ; XXIV-XXVII) comment former l’intention (*niyah*) au moment d’agir ; XXVIII) comment se retourner vers Dieu durant l’action ; XXIX) comment tenir compte des conséquences de nos actes vis-à-vis d’autrui : risques de scandale, de vaine gloire, de tristesse à se sentir méprisé, de divulguer par médisance ;

(1) Kalâbâdî ; et toutes les listes chronologiques.
(2) Ici un mot pris à Dârânî : « l’Ami n’abandonne pas son ami ».
XXXVII-XLIV) jusqu'à quel point faut-il désirer le mépris des autres, non pas leur estime ; XLV-LIII) comment rentrer en soi-même et lutter contre l'estime de soi (‘ojb) ; LIV-LVII) l'orgueil (kibr) et l'humilité ; LVIII les formes de l'illusion (ghirrah) qui déçoivent les serviteurs de Dieu ; LIX) la haine et le zèle permis ; LX) comment unifier sa vie, nuit et jour devant Dieu ; LXI) rester plein de crainte de soimême après qu'on a commencé à servir Dieu (1).

Début des « wasâyâ » (ms. Londres. Or. f. 2b-3b) :

Mohâsibî, dans une sorte d'autobiographie, de confession philosophique qui inspirera sans doute à Ghazâlî monqidh, constate avec beaucoup d'autres que de son temps, la communauté islamique s'est scindée « en environ soixante-dix sectes » sans qu'on sache laquelle est dans le vrai. « Le désir me prit d'une directive pour étudier, je fis travailler ma pensée, je prolongeai mon observation. Il ressortit pour moi du Livre de Dieu et du consensus (ijmâ') de la Communauté, que c'est la poursuite des convoitises qui écarte de la droite voie et égare loin de la vérité. Je découvris ensuite, par le consensus de la Communauté, dans le Livre de Dieu révélé au Prophète, que la voie du salut, c'est de tenir ferme à la piété envers Dieu, à l'accomplissement des devoirs canoniques, à l'observance scrupuleuse (wara') des choses licites et illicites et de toutes les sanctions canoniques, — d'agir purement en tout pour Dieu, et de prendre pour modèle (ta'assi) (2) le Prophète. Je me préoccupai alors de savoir quels étaient les

(1) La comparaison avec Makî (qoût al qoloûb) et Ghazâlî (ihyd) est fort instructive. Makî ne donne qu'un lointain reflet des chap. IV (I, 75), V (I, 178), XIV et XXIV (II, 158) ; et Ghazâlî ne résume, en ses mohîkât, que les chap. LIX (III, 113), VII (III, 203), LIV (III, 237), LVIII (III, 264) ; cf. V (IV, 1). Aucun d'eux ne donne l'enchaînement des états de conscience, la méthode de psychologie expérimentale enseignée par Mohâsibî.

(2) Passion, p. 717.
devoirs canoniques, les sanctions canoniques, les coutumes du Prophète et la stricte observance, selon les maîtres et suivant les sources; mais là je remarquai qu'il y avait accord sur certains points, et désaccord sur d'autres. Le Prophète de Dieu a dit : « L'Islam a commencé expatrié (gharibâ), et il redeviendra expatrié, comme à son début. Et bienheureux les expatriés de la nation de Môhammed, car ils vivent dans la solitude, seuls avec leur culte (1). » Ma peine s'accrut du manque de guides susceptibles de me conduire (jusqu'à cette solitude bénie, du véritable Islâm) (2), et je craignis qu'une mort subite ne me surprit dans l'état de trouble où me maintenait le désaccord de la Communauté. Et je m'exhortai à m'enquérir de ce que je n'arrivais pas à trouver par moi-même..., auprès de gens (qawm) en qui j'avais remarqué des signes de piété, d'abstinence, d'observance scrupuleuse, donnant à l'autre vie la préférence ('ithâr) sur celle-ci. Et je trouvais que leur direction et leurs maximes (waşâyâ) coïncidaient avec l'avis des imâms de la voie droite; qu'ils étaient d'accord pour bien conseiller (nash) la Communauté (3), ne donnant à personne licence de pécher, ne désespérant pour aucune faute de la miséricorde divine; recommandant la patience (sabr) dans les malheurs et adversités, — la complaisance (en Dieu, ridâ) pour les décrets (divins), — et la gratitude (shokr) pour les grâces (4). Qu'ils cherchaient à faire aimer (tahabbob) (5) Dieu par ses serviteurs, en leur remémorant ses faveurs et ses surcroûts de faveur, rassemblant les fidèles pour faire pénitence devant Dieu; savants en la majesté ('azamah) de Dieu et en la

(1) hadîth déjà utilisé par Anîâkl (Sha'rawî, tab. I, 82; ici, p. 202).
(2) Le Dayr Ahmad d'Anîâkl.
(3) Passion, p. 727; Malați, f. 143.
(4) Passion, p. 310.
(5) Id., p. 749.
plénitude de sa puissance, — savants en son Livre et en ses coutumes, — connaisseurs de son culte, — savants en ce qu'on doit faire et éviter, scrupuleux en matière d'innovations et de tendances personnelles..., savants en informations sur l'autre vie, sur les affres (ahâwil) de la résurrection, l'abondance des récompenses, l'acuité des peines. Dieu leur a donné en partage une tristesse perpétuelle (1), et un souci exclusif, par quoi il les dissuade d'être distraits par les joies de ce monde. Epris de leur règle de conduite et bénéficiant de leurs dons particuliers (fawâ'id), je jugeai que l'argument devenait, pour celui qui l'avait saisi, irréfutable ; je vis qu'adopter cette règle de conduite et agir suivant ses sanctions me devenait obligatoire ; je m'y liai en ma conscience, j'y concentrai ma vue intérieure ; j'en fis les bases de mon culte et le point d'appui de mes actes, j'y fis se dérouler la série de mes états de conscience ; et je demandai à Dieu de m'accorder la grâce de Le remercier de ce don qu'il m'en avait fait, de me donner la force d'en faire maintenir les sanctions, de me confirmer dans la connaissance qu'il m'a donnée de mon impuissance (tâqṣîr). Certes, je ne puis offrir à mon Seigneur l'action de grâces pour ce qu'il m'a fait comprendre, — je le prie, par Sa pure bonté (fâdîl) de me guider, de me garder sans péché... ».

Début du « Fasl fi'l mahabbah » :

« L'origine de l'amour des fidèles pour les actes religieux provient de l'amour du Seigneur, puisque c'est Lui qui les a fait commencer. En effet, c'est Lui qui s'est fait connaître à eux, qui les a amenés à Lui obéir, qui s'est fait aimer (taḥabbob) d'eux, sans qu'ils y fussent pour rien. Et il a déposé les germes de l'amour pour Lui dans les cœurs de ses amants. Puis il les a revêtus de lumière éclatante prêtant à leurs

(1) Cfr. le mot de Wâki', ici, p. 199, n. 3.
cœurs des phrases dues à la violence de Son amour pour eux. Cela fait en eux, Il les a montrés à ses anges, se réjon-issant en eux... Avant de les créer, Il les a loués,— avan- qu'ils Le louent, Il les a remerciés, sachant d'avance à leur égard qu'Il leur inspirerait ce qui avait été écrit d'eux et annoncé d'eux par Lui. Puis Il les a introduits dans Sa créa-tion, leur ayant ravi leurs cœurs d'avance. Livrant les cœurs des savants à la création, Il avait déposé en leurs cœurs des trésors mystérieux inhérents à leur union avec le Bienaimé. Puis, lorsqu'Il voulut se les attirer à Lui, et s'attirer par eux la création, Il leur fit remise de leurs intentions (deseins = himmah), et les fit siéger sur les sièges de la Sagesse. Quand ils durent sortir de leur sagesse sous le coup des douleurs (et maux), ils jetèrent les yeux, grâce à la clarté de Sa sa-gesse, vers les terrains où poussent les remèdes. Alors Il leur apprit de quelle manière agit le remède, en commençant par guérir leurs propres cœurs. Puis Il leur commanda de réconforter ceux qui souffrent, leur prescrivit de s'associer à leurs requêtes,— et leur confia l'exaucement de leur prière dans leurs besoins. Ensuite Il les appela, par des concentra-tions de l'attention dans leurs intelligences, à l'écouter du fond de leurs cœurs, car Il leur dit « O vous, tous mes témoins ! Celui qui vient à vous ; malade, parce qu'il ne me trouve pas, guérissez-le ; fugitif, parce qu'il fuit mon service, rame-nez-le ; oubliieux de mes réconforts et de mes grâces, remé-morez-les lui, « certes je serai pour vous le meilleur Médecin car je suis doux », et celui qui est doux ne prend comme ser-viteurs que ceux qui sont doux ».

Fragment polémique sur la richesse d'Ibn 'Awf (1):

« Les docteurs de là Loi (que la vie mondaine a séduits) prétendent que les Compagnons de Mohammad possédaient

(1) Cit. de Yâfi'î, ici, suprà, p. 214 ; comp. wasâyâ, f. 8a.
des richesses, et ces malheureux égarés se parent du souve-
nir des Compagnons, pour se faire excuser, eux, d’amasser
des richesses. Le diable les déçoit et ils ne s’en doutent pas.
Malheur à toi, égaré ! Ton argument de la richesse d’Abdal
Rahmân Ibn ‘Awf n’est qu’une ruse du démon, qui l’articule
par la langue pour ta perdition. Car, lorsque tu prétends que
les meilleurs des Compagnons ont désiré les richesses pour
en amasser par gloriole et vanité, tu calomnies ces hommes
vénérés, et tu les inculpes gravement. Et d’autre part, lors-
que tu soutiens qu’amasser des richesses permises vaut
mieux que d’y renoncer, tu montres que tu ne comprends
rien, ni à Moâhammad, ni aux autres prophètes, — et tu les
notes, par surcroît, d’incapacité, puisque ils n’ont pas su en
amasser autant que toi. Dans cette opinion, tu avances que
ce n’est pas un conseil que le Prophète a adressé à sa Com-
munauté, quand il lui a dit de ne pas amasser de richesses (1).
Tu calomnies, o égaré, le Prophète, qui s’est montré en cela
un conseiller, miséricordieux et doux. Malheur à toi, égaré !
Car Ibn ‘Awf, avec sa vertu, sa piété, ses bonnes œuvres, ses
sacrifices matériels pour Dieu, son lien avec le Prophète qui
lui promit le Paradis, — devra attendre, aux Assises, dans
les angoisses (ahwâl), — par le fait d’une richesse qu’il
amassa légitimement, dont il n’usa que sobrement et pour
de bonnes œuvres, — il ne pourra courir vers le Paradis
avec les pauvres Mohâjiroûn (2), et il n’y arrivera qu’en se
traînânt, sur leurs traces. Mais alors, que penses-tu qu’il
advendra de nous, qui sommes submergés par les tentations
de ce monde.

« Il est inouï de voir cet égaré, tout enduit de gains suspects
et de trafics illicites, aboyer contre les plus souillés des

(1) Il s’agit d’un hadîth explicatif de Qor. IX, 34 (cfr. ici, p. 123 et
p. 137).
(2) Qui passeront les premiers, selon le hadîth.
pêcheurs tout en se roulant dans les séductions mondiales, glarioles et tentations, — et puis venir, après cela, citer le cas d'Ibn 'Awf pour se justifier ! »

Notons, à ce propos, que la longue campagne des qossâs, sermonnaires dont Mohâsibi est le plus illustre, contre les « mondanités », a abouti du moins à fixer en Islam l’observance collective de certaines restrictions que seuls certains devots avaient pratiquées aux deux premiers siècles : telles : l’interdiction du vin, des vêtements de soie, des peintures d’êtres vivants.

c) Ses thèses maitresses ; ses disciples et son influence.

Mohâsibi possède parfaitement le maniement du lexique technique des théologiens de son temps (1), — et parfois, sans l’avoir cherché, ses formules sont littérairement très belles : « L’endurance (sabr), c’est rester en cible (tahaddof) aux fléches de la douleur » (2). — « La mort, c’est la pierre de touche des croyants » (3). Mais l’exactitude de la définition, ou le choix de l’épithète ne l’intéressent que secondairement. La note dominante de son œuvre, c’est l’insinuation d’une intention : la proposition d’une transformation interne de l’homme par le moyen d’une règle de vie non pas rigide, mais souple, et constamment mise au point : d’une méthode, ri’âyah : subordonnant la réglementation de nos actes individuels et de nos rapports sociaux, cultuels ou autres, à la reconnaissance d’un premier devoir, constamment renouvelée du fond du cœur, servir un seul Maître, Dieu, d’abord (hoqoûq Allah). Cette règle de vie implique : a) de discerner la raison (‘aql) de la science (‘ilm) (4), car toute connais-

(1) Il emploie le lexique des mo’tazilites, mais en le retournant contre eux (‘adl, faqîl, lotf ; ʧâ’ah là yorâd Allâh bihâ », ri’âyah ʙ, f. 82β).  
(2) Baq̲î, t. II, p. 144.  
(3) ri’âyah, f. 31β.  
(4) Passion, p. 543, 759 n.
sance (théorique) ne rend pas (pratiquement) raisonnable [parabole du bâdhîr, du « semeur »] (1), — et, pour comprendre, il faut écouter d'une certaine manière (istîmâ'); — b) de discerner la foi ('îmân) et la sagesse actuelle (ma'rifah) (2), car toute profession de foi n'est pas agréée par Dieu [parabole des waylakom, des « Vae vobis ! »] (3), — et l'obéissance doit primer l'observance.

Loyalement pratiquée, grâce à une éducation soutenue de la résolution (4), l'expérimentation d'une règle de vie engendre (dans l'âme) une succession d'états intérieurs (5), aḥwâl, de vertus qui s'enchaînent suivant un certain ordre (tawâlîd) (6).

Ce dernier mot n’indique pas une concession au mo’tâzîlisme (7); la raison, ‘aql, sur laquelle Mohâsibi a écrit un sagace opuscule (8), n’a pas à s’ériger en juge impartial entre le bien et le mal, elle n’a pas à « mettre en balance une pensée vers Satan et une pensée vers Dieu » (9), elle doit discerner ce que Dieu préfère », entre deux commandements positifs, le plus dur » (10), afin que l’âme, de plus en plus ouverte à la grâce, à la providence amoureuse prééternelle

(1) ri’âyah, f. 5a.
(2) Passion, p. 546.
(3) wasâyâ', f. 15b ; Asin, logia, n° 51.
(4) ri’âyah, f. 18*: « les six moyens de la fortifier ».
(6) tawâlîd al ʿidâq min al ma’rifah (mahabbah, f. 25 ; ri’âyah, f. 8b, 22b, 31b, 32b).
(7) Une des propositions de Mohâsibi (adâb al nofoûs, f. 130 seq. ; cfr. Makki, qoūt, I, 268-269) différencie ‘adîl et faqîl (cfr. Passion, p. 628), sabr et wara’, zohûd et riḍâ, inşâf et iḥsân, l'effort humain et la grâce divine, cette dernière ayant la prééminence et l'initiative (mahabbah, f. 1 seq.).
(8) Passion, p. 343.
(9) ri’âyah, f. 52b.
(10) ld., f. 30b; cfr. Passion, p. 717.
qui la sollicite, reçoive l'infusion des touches divines (ḥoloūl al fāwa'īd) qui transforme sa volonté ; qui la fait renoncer, non à l'usage, mais au choix des moyens (ṣīḥhat al ḥara-kah) (1). Avec des nuances délicates, Mohâsibî revise et rectifie les tendances quiétistes de ses devanciers, comme Shāqīq (tawakkol) (2), Rabâh (précéllence de ceux qui ne souffrent pas de leurs péchés) (3), Dârânt (ṭark al nāṣilah, ishfâqâ) (4). Se maintenant avec soin dans un exact équilibre, il condamne le rigorisme excessif de certains anathèmes en fait de shoḥobat (encore préconisés par Ḍanṭâkî) (5), et met en garde contre la vaine observance de ceux qui se singularisent par leurs habits (shohrah) (6). Il reste d'ailleurs très ferme, nous l'avons vu, sur la nécessité d'une ascèse universelle.

Une des particularités de Mohâsibî, c'est que cet analyste, au fait de toutes les casuistiques, admet comme point de départ les formes de dévotion les plus naïves ; en son kitâb al tawahhom, il part de l'eschatologie même des Hashwiyah, des joies corporelles que réservent les hoūris, — puis doucement et insensiblement, il amène le lecteur à cette procession solennelle des Saints vers la vision pure de l'Essence divine qui seule donne la joie parfaite. On saisit ici la différence entre la piété mal éclairée de Dârânt, et l'intense vie intérieure, la translucidité de conscience de Mohâsibî.

**Ses disciples et son influence :**

Les seuls râwis de Mohâsibî mentionnés par Dhahabi sont :  
Ahmad-b.Masrouq Ṭoûsî (+ 298), Ahmad al ṣoufî al Kabîr

(1) maḥabbah, f. 7 ; et ici, p. 228, 120.  
(2) makâsib, f. 67, 74.  
(3) rūyâyah, f. 16a ; cfr. Passion, p. 45.  
(4) rūyâyah, f. 69a.  
(5) Ici, p. 205.  
(6) masa’il, f. 237.
CHAPITRE V


Moḥâsibî est un des trois maîtres reconnus par l’ordre de Kâzarûnîyah (4) ; et, chez les Shâdhîliyâh, Morsî donne à un de ses disciples, auquel il reprenait la ri’āyah, ce résumé, fort exact, du livre : « Sers Dieu avec pleine intelligence (de ton culte), et ne te complais jamais en toi-même (5) ».

Lentement et progressivement, sous l’attaque persistante des traditionnistes, cet admirable manuel de vie intérieure est retiré de la circulation. Déjà Aboû Zor’ah Râzî (6) (né 200 + 264), disciple direct d’Ibn Ḥanbal, avait mis à l’index les œuvres de Moḥâsibî en ces termes : « De tels livres ne sont qu’hérésie et erreur ; tiens-t’en aux traditions (strictes), tu y trouveras ton profit.— Mais, lui objecta-t-on, la lecture de ces livres inspire à la conscience un avertissement (‘ibrah) (7). — Celui auquel le Qor’an n’inspire pas d’avertissement ne s’en

(2) Passion, p. 411.
(3) monqîdh, 28.
(4) Passion, p. 411.
(6) Irāqî, bâ’îth, ms. Londres, Or. 4275, f. 18b.
(7) Ici, p. 98, 118 ; Passion, p. 796.
procurerà pas avec ces livres (1). On essaya de faire ac-
cepter, au moins, la ri'āyah, en extraits, sous forme atténuée
et amendée (2) : 'Izz Maqdisî (+ 660) donne son Hall ma-
qāsid « at Rī'āyah », abrégé insuffisant des chapitres I-IV,
VII, XLVII, LIV, LVII, LIX, LVIII et LX de cette œuvre
maîtresse (3); et Yoûsof Šafadî compose un abrégé ana-
logue, encore plus condensé (4).

La puissante personnalité de Mohâsibî gardait son pres-
tige ; c'est contre lui qu'au XIVe siècle, 'Abd al Raḥîm-ibn
Ḥosayn Irâqî (+ 806) dirige son ba'ith 'alîl khalâs min
ḥawādīth al qossâs (5), réfutation d'une apologie anonyme (6).
Et Dhahâbî, si violent contre les mystiques, n'ose pas l'atta-
quen le juger (7), à résumer la
notice du tabaqât al nossâk d'Ibn al A'râbî (+ 341) : « Mohâ-
sibî était savant en ḥadîth, en figh et en histoire, — sectes,
sentences et anecdotes, — des ascètes (nossâk) ; mais il émit
des thèses personnelles sur lafz (8), 'īmān (9), et kalām Al-
lâh bišawt (10), conversation divine directe avec les élus en
Paradis ».

2° L'école khorâsânienne d'Ibn Karrâm.


Comme nous l'avons indiqué plus haut, le mouvement de

(1) Dhahâbî, i'tidâl.
(2) Ibn Khîdrâwîyeh et Hojwîrl l'avaient peut-être déjà tenté (Kashf,
338, 280).
(3) Ms. Berlin, 2812.
(4) Ms. Berlin, 2813.
(5) Ms. Londres, Or. 4275.
(6) Sur son argumentation, cfr. ici, p. 104.
(7) ta'rîkh, ms. Leide, 1724, f. 22b.
(8) Passion, p. 592.
(9) Passion, p. 670.
(10) Passion, p. 661; le texte incriminé se trouve in tawakhom,
f. 170a. Application de sa thèse générale sur 'adl et faḍl.
catéchèse morale des *qoppâs* diffusa parmi les colons arabes du Khorâsân, originaires de Başrah, dès la seconde moitié du Ille siècle hégirien ; d’abord dans la ville de Balkh, grâce aux disciples d’Ibn Adham, mort expatrié en Syrie (1), qui revinrent évangéliser son pays natal.

La biographie d’Ibn Adham est encore mal élucidée (2) ; sa doctrine, directement empruntée à l’école de Başrah, en approfondit plusieurs données : *morâqabah*, contemplation (3) (ce qui est plus que *fikr*, réflexion) ; *kamad*, contribution (4) (plus que *hozn*, attrition) ; *khollah*, « amitié divine » permanente (5) ; et *ma’rifah*, « sagesse » (notion nouvelle) (6). L’échec de ses essais d’apostolat l’amena à une vie de plus en plus retirée. De cent vingt visions divines, où il avait posé soixante-dix questions, il n’avait essayé d’en exposer que quatre ; « toutes ayant été méconnues, je me suis » (7).

Voici l’une des quatre, publiée par Mohâsibi en son *mahabbah* (8) : « Ibrahim ibn Adham dit à un de ses frères en Dieu : si tu désires être ami de Dieu, et que Dieu t’aime, renonce à ce monde et à l’autre, ne les désire plus, vide ton cœur (1) Comme Ibn Ashât : cherchant à gagner sa vie sur une terre *halâl.*

(2) Ici, p. 450.


(6) *Passion*, p. 540, n. 2.


(8) F. 12.
moi de ces deux mondes (1), tourne ton visage vers Dieu, et Dieu tournera Son visage vers toi, et te comblera de Sa grâce ; car j’ai appris que Dieu révélait ceci à Jean, fils de Zacharie : « O Jean ! J’ai convenu avec Moi-même qu’aucun de mes serviteurs ne M’aiderait, — Moi le sachant, son intention sondée, — sans que Je devienne son ouïe (2-3) qui lui sert à écouter, sa vue qui lui sert à voir, sa langue qui lui sert à parler, son cœur qui lui sert à comprendre. Et cela fait, je lui ferai haïr de s’occuper d’autres que Moi, je prolongerai sa méditation (fikrah), je serai présent à sa nuit et familier à son jour. O Jean ! Je serai l’hôte de son cœur, le but de son désir (4) et de son espérance, chaque jour et chaque heure lui sont un cadeau de moi, il se rapprochera de moi et je me rapprocherai de lui, pour écouter sa voix, par amour pour son humilité. Par ma gloire et par ma grandeur ! Je l’investirai d’une mission (mab’ath) (5) qui sera envoyée (6) des Prophètes et des Envoyés. Puis j’ordonnerai à un crieur de crier : « Voici X, fils de Y, saint et sanctifié de Dieu, son élu d’entre ses créatures, qu’Il appelle à Sa visite (ziyârah) (7) pour que son cœur se guérisse à regarder Son visage. » Et, quand il viendra à Moi, je lèverai les voiles entre lui et Moi (8), et il Me considérera tout à son aise (9) ; puis je dirai : « Reçois la bonne nouvelle (abshir) ! (10). Par ma gloire et par ma

(2) Ici, le ms. de Damas a été corrigé selon celui de Leyde, grâce à R. Nicholson.
(3) C’est devenu un ḥadîth qodsî : « Konto sam’aho wa baṣaraho ».
(6) ghîbîth ; id., p. 748.
(7) Id., p. 692 ; ici, p. 89.
(8) raf ’al hijâb ; cfr. ici, p. 173.
(9) Terme inadéquat ; cfr. Passion, p. 693, n. 1.
(10) Cfr. note 5.
grandeur ! Je rassasierai [pendant notre séparation] ton cœur de sa soif de Me regarder, je renouvellerai ton investiture surnaturelle (1) chaque jour, chaque nuit, chaque heure. »

Et quand ces annonciateurs de la bonne nouvelle reviendront vers Dieu, Il les accueillera et dira : « O vous qui revenez à Moi, quel mal vous a fait ce que vous avez éprouvé dans le monde, puisque Me voici votre lot (hażz) (2) ? Quel mal vous ont fait vos ennemis, puisque me voici votre Paix (3) ?

Ce texte capital amorce toute une série de problèmes relatifs à l'union mystique.

Le principal disciple d'Ibn Adham fut abû 'Ali Shaqiq-Ibn Ibrahim Balkhi, tué au jihâd, à la prise de Kawlâb (194). Shaqiq est le premier à avoir défini comme un « état mystique » le concept idéal de tawakkol, résignation, abandon permanent à Dieu : nié par Thawrî (4). Voici comment il l’établit : « De même que tu es incapable de rien ajouter à ta nature ou à ta vie, de même tu es incapable de rien ajouter à ton gain quotidien (rizq) ; cesse donc de te fatiguer à sa poursuite (5). Les biens négociables (makâsib), aujourd'hui, ne sont plus que des marchandises avariées ; les fonds de commerce et les métiers ne sont plus que choses coraniquement suspectes (shobohât), qu’il n’est licite ni d’accroître, ni de conserver, à cause de la fraude qui règne, et vu le manque d’avis probès (6). » Mohâsîbi dégage parfaitement le risque quiétiste de ces formules, par ce résumé « il ne faut pas se mouvoir (hâarakah) vers un gain déterminé (7) ».

---

(1) karâmah.
(2) Cf. Passion, p. 737, 691.
(3) Cf. Passion, p. 761, l. 18 (silm).
(6) Makht, quaït, II, 295.
(7) makâsib, f. 74.
mais s'abandonner complètement à Dieu. C'est la thèse caractéristique de l'école khorassanienne : inkar al kash (1); théoriquement, c'est nier que l'homme puisse rien désirer) acquérir; pratiquement, c'est un vœu de mendicité volontaire (2), que ses disciples atténuèrent.


Aḥmad-ibn Ḥarb, né en 176, mort en 234, paraît avoir été une personnalité puissante dont la biographie détaillée, par Ḥâkim Dabbî, en son histoire de Nishâpûr, mériterait d'être exhumée (5). Disciple d'Ibn 'Oyynah, il fut accusé de « morji'sme » par Jom'ah Balkhi et Ibn Ḥibbân, qui ont critiqué, sans la comprendre, la doctrine d'abandon qu'il y avait à la base de cette vie si mortifiée. Ibn Ḥarb, qui laissait la réputation d'un saint, rorma particulièrement deux disciples illustres dans l'Islâm ; le théologien Ibn Karrâm et le mystique

(1) Goldziher, ap. WZKM, XIII, 43.
(2) Shaqîq le combinait avec tafḍîl al faqr ; que ses disciples abandonnèrent, comme intenable (cfr. avortement parallèle du « vœu de chasteté » ébauché par l'école de Basrah). Ibn Karrâm est le premier à avoir posé nettement le problème du tafḍîl al faqr (Passion, p. 777, n. 4), montrant que « l'appauvrissement » graduel par le renoncement (tawakkol) devait être corréléatif d'un « enrichissement » graduel par la grâce : « l'appauvrissement » ne devant donc pas être considéré comme un but, mais comme un moyen (cfr. Ibn Qotaybah).
(3) Auteur d'une Rû'yâyah ; la date de sa mort paraît devoir être recueillie, puisqu'il admirait Bîstâmi.
(4) Auteur du Kitâb al zohd et du šîfât al jannah wa'îl nîr (Sam'âni, f. 377a).
(5) Dhahabî, v'tidâl, I, 42 ; 'Attâr, I, 240-244. Son Kitâb al do'â est cité par Ḥâjj Khalîfah,
Yahya Râzî (+ 258) : ce dernier se fit enterrer aux pieds de son maître.

b) Ibn Karrâm.


Là, il commence un apostolat retentissant, interrompu par un procès sur lequel nous n'avons qu'un récit d'adversaire, d'Othmân Dârimî, qui réussit à le faire expulser par le wâli, pour prétention à l'ilhâm (inspiration privée) (3) ; Ibn Hîbbân se gausse de ses fautes de prononciation, confondant h et h, t et t, s et s, hamza et 'ayn. Ibn Karrâm circulait avec ses disciples en apôtres mendiants, vêtus de peaux de mouton frais écorché, tannées mais non cousues (4), et coiffés de qalansowah blanches. On lui dressait là où il venait, une estrade foraine en briques, où il siégeait, prêchant et racontant des hadîthî (5). Revenu à Nîshàpoûr en cet équi-


(2) Plutôt que « Kirâm » (Ibn al Hayûsîm, ap. Dhahabî, *'îtidâl*).

(3) « ilhâmî yohimoniho Allâh » (Dhahabî, *ta'rikh*, ms. Leide, 1721, f. 73b-75a).

(4) D'où l'anecdote de l'aiguille de Jésus (ici, p. 198).

(5) Voici le principal, sorte de règle de vie, d'après Ilâmdoûn-ibn
LES ÉCOLES DU IIIe SIÈCLE DE L’HÉGIRE 231

page, il est incarcéré un moment par ordre de Tâhir II (230-248), puis s’en va sur les confins militaires de Syrie (tho-ghoûr). Rentrant à Nishâpûr, il est emprisonné de nouveau, pour huit ans (243-251) ; chaque vendredi, après le ghoul réglementaire, il suppliait le geôlier de le laisser aller à la mosquée-cathédrale, pour la prière canonique (1), puis, devant son refus, s’écriait : « O mon Dieu ! Ne vois-tu pas que j’ai fait tout mon possible ; et que l’empêchement vient, non de moi, mais d’un autre ! » Mis en liberté par l’émir Mohammad (248/862-259/872) en shawwl 251, Ibn Karrâm, dont l’autorité morale ne cessait de grandir, repart pour Jérusalem. Là, il prêchait en public sur l’esplanade méridionale de la Šakhrah, près de la colonne attestant au « berceau de Jésus (2) » ; et il groupait un nombreux auditoire. « Puis, dit un adversaire, on comprit qu’il enseignait que la foi n’est que formule proclamée (3) », et l’on s’écartera de lui. Il mourut à Jérusalem (4), vingt ans après sa [première] venue, en ṣafar 255 ; on l’enterra à la porte de Jéricho, près des tom-

Hoṣayn Šaffâr : « Cinq choses font vivre le cœur : endurer la faim (jâw’) ; lire le Qur’ân ; se lever la nuit (pour prier) ; s’humilier devant Dieu à l’aube ; et fréquenter les gens pieux » (Dhahâbî, ms. Leide, 1721, l. c.).


(2) L’endroit est connu ; c’est à l’angle SE de la plate-forme du Haram (soûq al ma’rifah, appellation curieusement mystique). On sait que Ghazâlî vint méditer son ihyâ (avec son qisṭâs el son mîhâkk) à cent mètres de là, dans la zawiyah Nasríyâh, installée entre la « Porte Dorée » actuelle et sa poterne méridionale (Bâb al Rahmah et Bâb al ṣawâbah) de la toponymie primitive, suivant Qur. LVII, 43) : un ou deux ans avant la prise de la ville par les Croisés. Noter qu’Abdal wâhid ibn Zayd affirmait que Khîdr réside au Haram, entre Bâb al Rahmah et Bâb al ṣawât, et qu’il prie alternativement le vendredi à Jérusalem et à la Mecque (Maqdisî, mothîr, 1. c., f. 99b).

(3) Voir ici, p. 235.

(4) On dit aussi, « dans le faubourg de Zoghar » (sic).
beaux des prophètes (1) (var. « de la tombe de Jean, fils de Zacharie »). Ses disciples, qui avaient coutume de faire l’i’tikāf (retraite pieuse) sur sa tombe, bâtirent à Jérusalem un ascète (mota’abbad) surnommé la « Khānqāh » (2), le couvent ; lequel devint la maison-mère de l’ordre, non seulement mendiant, mais enseignant, des Karrāmiyyah ; auquel Van Vloten (3) a montré qu’il fallait faire remonter l’institution des premières médersas musulmanes ; puisque les Ash’arites n’ont fait que copier les collèges des Karrāmiyyah, en les supplantant, au XIe siècle, lorsqu’ils entamèrent la lutte, sur le terrain pédagogique, contre les Qarmates : en opposant universités à universités.

Sa méthode d’exposition et ses œuvres (4) : Comme les autres moralistes contemporains, Anšākī et Mohāsibī, Ibn Karram présente son enseignement sous forme de ḥadīth ; pour la plus grande partie (un millier), ces traditions excitant à la réforme des mœurs et à la mortification ascétique (taqashshof) sont données d’après Ibn Ḥarb ; d’autres d’après Mākyāti (5) ; Samānī remarque qu’il s’en rencontrait d’autres, données d’après Ṣamīmd-b.ʾAbdallāh Jawbiyārī et Moḥammad-b. Tamīm Faryābī, deux fabricants de faux isnād « dont Ibn


(2) Yāqūt, boldūn, II, 393 ; marāṣid, I, 336.

(3) Hachwia et nabita, 1901.

(4) Elles furent rédigées sous sa dictée par un certain Ma’mour-ibn-ʿAbd God Solami Ḥarawi, dont nous savons seulement qu’il passa par Damas en 250.

(5) Disciple indirect de Ḥammād-ibn Zayd, par Ibn ʿOyaynah et Ibn al Mobârak ; un moment suspecté d’irjāʾ.
Karrâm ignorait le manque de scrupules (1) » ; ce qui fut abondamment exploité plus tard contre lui et ses disciples, et permit de raconter qu'ils enseignaient (2) « la licéité (taj-wiz) de la fabrication de hadith destinés à inculquer la crainte de Dieu (tarhîb) et le désir du Paradis (targhib) ».

Aucun de ses ouvrages ne paraît avoir survécu aux persécutions qui détruisirent les collèges des karrâmîyah ; il n'en reste que des citations compilées par des adversaires dans un but polémique. Le qâdi shâfi'i Abû Ja'far Mûhammad-b. Mûhammad-b. Ishâq en avait fait un recueil [Alî] fa'aî'îh Ibn Karrâm (3). De ce genre de source proviennent : trois extraits de l'adhâb al qabr (4) donnés par Baghdâdî (sur jawhâr, 'arsh) (5), et deux extraits du kitâb al sîrâ donnés par Ibn al Dâ'i (6) (l'épigraphe, tiré de Qor. LVI, 78 ; et une proposition sur la difficulté pour la raison, de s'expliquer que Dieu ait permis au lion, comme à l'homme d'ailleurs, de mettre à mort les autres animaux pour s'en nourrir) (7).

Baghdâdî s'est moqué du lexique technique qu'Ibn Karrâm avait innové en scolastique, forgeant des termes du type fa'loûliyîah, — pour des concepts nouveaux (8).

Sa doctrine (9) : En dépit des accusations méprisantes accumulées contre lui, Ibn Karrâm apparaît comme un des

(1) La remarque est de Sam'âni.
(2) 'Olaymi, ons jalîl, I, 262.
(3) Ibn al Dâ'i, 387.
(5) farq, 203, 206, 207.
(6) L. c., p. 381, 383.
(7) Prise en considération, pour réfutation, d'un argument de l'ascé-tisme manichéen ou hindou.
(8) farq, 207 : haythouâliyâh, kaysoûfiyâh (type roboûbiyâh ; cfr. ghayboûbihah de Bistâmî ; et kaynoûniyîah de Makklî, guût, II, 88).
(9) Baghdâdî, fârq, 202-214 ; Shahrastânî, milal, I, 143-154 ; Ibn al Dâ'i, 381-384.
grands penseurs de la scolastique musulmane. L'école sunnite qu'il fonda a duré trois siècles ; c'est elle qui a évangélisé le Khorasan oriental et l'Afghanistan jusqu'à l'Inde et qui a imaginé les premiers collèges religieux sunnites ; elle a apporté, sur toutes les questions théologiques soulevées par l'enquête mo'tazilite, des éclaircissements féconds et des précisions analytiques nouvelles (1), non seulement appuyés sur une réflexion soutenue, mais contrôlés par une expérimentation mystique et morale étendue. Là est l'intérêt principal des Karrâmiyah (comme des Bakriyah et des Sâlimiyah), une revision du vocabulaire scolastique du temps suivant les constantes observées dans l'introspection mystique. De plus, les Karrâmiyah ont fourni à Mâtorîdî le corps de doctrine classique de la scolastique hanéfite.

Ibn Karrâm admet pour commencer la précellence de la pensée (i'tibâr) dans la hiérarchie des êtres, et le rôle naturel de la raison (‘aql) (2) ; il rectifie ses attributions (exagérées par les mo’tazilites), comme Anṭâkî et Moḥâsibî (taḥsin, sans riḍâyah). Usant de la raison, il est spiritualiste, il discerne la responsabilité de l'agent et l'imputabilité de l'acte (3). Son œuvre est une revision générale fort attentive des termes de la scolastique : il y prend une position critique, d'équilibre entre les mo’tazilites et les ahl al ḥadîth (hashwiyyah). Analy-sant les conditions de l'acte canonique, il différencie : la foi (‘imân), acceptation formelle du monothéisme, — l'état de grâce du cœur qui s'y voue (toma‘ninah = ma‘rifah), —et l'accomplissement externe de l'acte qui le signifie (islâm = fard al’amal) (4). Il met au point trois termes techniques célèbres :

(1) Ghazâli, tahâfot, I, 22.
(2) Passion, p. 600, 545.
(3) Id., p. 568.
(4) Passion, p. 607 ; 538, 607 ; 669. Cfr. ap. Ibn al Farrâ (mo‘tamad) :
‘imân = « iqrâr bi’il shahâdatayn doûn toma‘ninat al qalb ».
jabr, irjâ', shakk. Jabr, déterminisme, c'est (1) « ne faire intervenir la grâce (isti'tâ'ah qu'au déclenchement de l'acte » (2), — non pas « dire que Dieu crée nos actes, et enclore le mal dans le qadar divin » (mo'tazilites), ni « ne faire intervenir la grâce qu'avant l'acte » (ahl al ḥadîth). Irjâ', latitudinarisme, c'est : « ne pas faire entrer en ligne de compte l'accomplissement externe de l'acte », — non pas « refuser (waqf) d'envisager la damnation pour les pécheurs » (mo'tazilites), ni « affirmer la primauté (3) de la foi sur les œuvres » (ahl al ḥadîth). Shakk, scepticisme, c'est : « faire istithnâ quant à sa propre foi (4) », — non pas « refuser d'apprécier si le Qor'an est créé ou incrémenté » (mo'tazilites), ni « comparer librement des thèses théologiques opposées (5) » (ahl al ḥadîth).

En théodicée, Ibn Karrâm n'arrive pas à se dégager aussi complètement de l'emprise du lexique mo'tazilite. En dénonçant ces bizarres attributs divins « imaginés en dehors de l'essence, et sans suppôt (lâ fi mahall) par les mo'tazilites (6), — Ibn Karrâm imagine un terme inverse, assez impropre, la « production » d'événements « au dedans de l'essence divine » (ihdâth fi'l dham) (7) : cela pour exprimer que Dieu intervient réellement dans les grâces spéciales accordées à

(1) Moqaddast, aḥsan al taqâsim (écrit en 375/985).
(2) Passion, p. 613, n. 614.
(3) Non pas l'antériorité (cfr. Passion, p. 669, l. 4-5).
(4) Ibn Karrâm est le premier qui pose correctement ce problème épineux (Passion, p. 585, n. 2 ; corriger le mot « fidéisme » que j'y emploie à son adresse, puisque précisément Ibn Karrâm a défini le mot « foi » de façon plus restrictive que l'usage islamique ordinaire) du droit du croyant à dire « je suis croyant ». Pour Ibn Karrâm (contrairement à la majorité des docteurs), cette énonciation ne veut pas dire : « Je suis sûr de mon salut » : elle est donc licite.
(6) Pour sauvegarder la simplicité divine.
des êtres périsposables (s’intéresse positivement aux hommes), pour attester l’actualité de la visite de Son « fiât » (Kon) en eux. Il a prévenu, d’ailleurs, l’objection, et marqué formellement qu’il excluait toute possibilité de complication en l’Essence (ahadi al jawhar), toute intrusion (holouî) du contingent dans le transcendant (’ažamah, istiwa) (1).

c) Ses commentateurs.

Pendant près de deux siècles, et même après Mâtorîdi (+ 340), la majorité des hanafites soucieux d’une doctrine théologique orthodoxe, antimo’tazilite, se mettent à l’école d’Ibn Karrâm :

(IIIe s.): Ibrahim-ibn Moham’mad-ibn Sofyân ; Ahmad-ibn.Moham’mad Dâhhàn (2) ; le sermonnaire ’Abdallah-ibn Moham’mad Qayrâtî (+ 309) ; et Ibrahim-ibn Hajjâj, qui, par Moham’mad-ibn Ghaylân, rallie au karrâmisme un shâfi’ite notoire, Ibn Khozaymah (né 223 + 311).

(IVe s.): Ibrahim-ibn Mohâjîr ; Aḥmâd-ibn ’Abdouûs Tarâ’îfi (+ 347), fondateur probable d’une sous-secte ; abouî Ishâq-ibn Mamshâdh (+ 383) (3) et son fils Abouî Bâkr (+ 410), qui célébrait Ibn Karrâm comme « le type de la religion, et un second prophète » ; abouî ’Amr Bazzâz, qui plaçait, comme apôtre, Ibn Karrâm (4) avant Moham’mad ; le délicat poète al ’amîd abouî Fath ’Ali-ibn Moham’mad Bostî (+ 401) dont une qâsidah sur le soufisme est restée célèbre ; et le grand historien hanéfite de Nîshâpouir, le traditionniste critique al Ḥâkîm Ibn al Bayyi’ Dabbi (+ 403). A la fin de cette période, le duel théologique commence, entre Ash’arites et Karrămîtes ; l’ash’arite Ibn Fûräk est tué, mais Maḥmûd II signe et fait lire partout un édit de proscription contre les Karrâmîyah, maudits comme « anthropomorphistes » (5).


(2) Ibn Qotaybah (+ 276) paraît l’avoir fait (ta’wil, p. 208 sur ta’fîl al ghanti ; et sa polémique contre les hashwiyâh).

(3) Controverse avec le shi’îte Abou’l Barakat ’Alawî (Ibn al Dâ’î, 383).

(4) « Il était plus mortifié : il a parlé davantage ; il n’a ni guerroyé ni tué » (Id., 381).

(5) Harawi, dhamm, f. 118e ; cfr. ’Otbî.
LES ÉCOLES DU IIIe SIÈCLE DE L'HÉGIRE

(Ve s.) : Sous Qâdir (+ 422), Moḥammad Ibn al Ḥāṣam (1) présente une justification détaillée des termes techniques du Karrâmisme, qui reste la doctrine dominante en Perse jusqu’en 488/1095, où shäfi‘ites et hanéfites se coalisent pour mettre à sac ses collèges de Nishâpûr.

(VIe s.) : Abû‘l Qâsim-ibn Ḥosayn de Nishâpûr, et son disciple Abû‘l Qâsim Mowaffaq-ibn Moḥammad Bījistānī Maydānī (vers 520) (2).


On n’a retrouvé jusqu’ici qu’un ouvrage de l’école d’Ibn Karrâm : un manuscrit anonyme et acéphale du British Museum (ms. Or. 8049), daté de l’an 731 ; recueil de traditions morales et philosophico-mystiques fort variées. La plupart sont données sans isnād ; les autres sont données avec l’isnād stéréotypé suivant (4) : « Mon père m’a rapporté ; Abû Ya‘qûb Jorjânî m’a rapporté : d’après Ma‘moûn-ibn Ahmad ; d’après ‘Alî-ibn Ishâq ; d’après Moḥammad-ibn Marwân (Soddî) ; d’après al Kalbî ; d’après Abû Šâliţ ; d’après Ibn ‘Abbâs... ». Or, Ma‘moûn, c’est Solamî, l’éditeur d’Ibn Karrâm, et les trois derniers degrés de l’isnād forment précisément une « chaîne » signalée comme forgée


(2) Sur la liste dressée ici, cfr. Sobkî, II, 53-54, 130 ; III, 53 ; Ya‘qût, boldân, I, 97 ; Ibn al Athîr, X, 171 ; Ibn ‘Ajibah, I, 6 ; E. G. Browne, Chahar maqâla, 59 ; Soyouţî, Kholafâ, s. v. « Qâdir ».


(4) f. 29b.

d) Ses disciples mystiques : Yahya-ibn Mo'âdh ; Makhoûl ; les Banoû Mamshâdh.

Le plus illustre est Yahya-ibn Mo'âdh Râzi, mort en 258/871 à Nishâpoûr (5). Il suivait la règle de vie d'Ibn Karrâm, puisqu'il l'a redite textuellement, avec trois remaniements et retouches (6) : « La force du cœur tient à cinq choses : dire le Qor'ân en le méditant (tafakkor), garder le ventre vide, se lever de nuit (pour prier), s'humilier devant Dieu à l'aube, et fréquenter les gens pieux. » Il suit sa doctrine sur le tafdîl al ghâni (7). Yahya est le premier à avoir professé publiquement un « cours » de mystique dans les mosquées (8); il est le premier aussi à avouer en vers au style direct son amour pour Dieu (9). Ses oraisons (monâjât) et ses sentences ont une humilité contrite et confiante, une fraîcheur timide et naissante que l'on ne retrouvera plus (10):

« O mon Dieu! Mon argument (que j'invoque) c'est mon besoin, — mon équipement (auquel j'ai recours) c'est mon

(1) s. v.
(2) f. 27b.
(3) Descendant direct, d'ailleurs, de Makhoûl Nasâfi.
(4) Même définition du shakk, de l'irjâ', du jâbr, condamnation de Marisi.
(5) 'Attâr, I, 298-312.
(6) Cfr. ici, p. 230, n. 5 ; Hîlyah.
(7) Passion, p. 777.
(8) Ici, p. 135.
(9) Sarrâj, maṣâri', 181. Miṣri le masquait encore sous des allégories.
(10) Extr. de Hîlyah.
dénûment, — ma voie d’accès vers Toi c’est ta grâce envers
moi, — mon intercesseur auprès de Toi c’est ton bienfait à
mon égard!

— « Des actions effacées comme un mirage, un cœur d’une
piété croulante, des péchés aussi nombreux que les grains
de sable et de poussière..., et désirer, après cela, « les compa-
gnes célestes, du même âge (1) » ? Halte-là ! C’est être ivre
sans avoir rien bu. »

— « O mon Dieu ! Comment me réjouirais-je, puisque je
T’ai offensé ; mais comment ne me réjouirais-je pas, sachant
(désormais) Qui Tu es ? — Comment t’invoquerais-je, moi
pêcheur ; mais comment ne T’invoquerais-je pas, Toi, Misé-
ricordieux ! (2) »

— « Si tu ne te complais pas en Dieu, pourquoi lui de-
mander de Se complaire en toi ? »

— « La nuit est longue, elle ne se raccourcira pas si tu y
rêves (au lieu de prier), — le jour est pur, ne le tache pas
avec tes péchés (3) ».

— « Que de gens disent à Dieu « Pardon ! », qui sont sous
Sa haine ; et que de gens qui restent silencieux, sont en Son
pardon ! Celui-là dit « Pardon ! » mais son cœur reste dans le
péché ; celui-ci se tait, mais son cœur lui remémore Dieu. »

— « Deux accidents arrivent à l’homme quand il meurt,
disait-il à Makhoûl ; on lui prend tout, et on lui réclame
tout (4). »

— « Qui connaît son âme, connaît son Dieu (5). »

(1) Qor. LXXVIII, 33 ; cfr. ici, p. 198.
(2) kayf ad’oûka wa ana’ khâfi wakayf là ad’oûka wa anta karîm ?
(atténué dans la recension de Sohaylt, ms. Paris, 643, f. 81b).
(3) al layl fawil, fâlâ yaqsor bimanâmika, wa’l nahâr naqi, fâlâ
todannisho bi âthâmika.
(4) Ibn ‘Arabi, mohâd, II, 270.
(5) Cf. Passion, p. 513 ; critiqué par Ibn’ Arabî (cfr. Goldziher,
Streitschrift..., éd. du mostâzhîri de Ghazâli, 113).
— « Quelle différence entre aller aux noces pour le repas de noces, et aller aux noces pour y être avec le Bien-aimé ! (1) »

— « Prends pour maison la solitude, pour nourriture la faim, pour conversation l'oraison ; alors, il faudra bien, ou que tu meures de ton mal, ou que tu en trouves le remède (2) ».

— « O mon Dieu ! ne l'oublie pas : j'ai guidé sur la route qui mène à Toi et j'ai témoigné que la suprématie est à Toi ! Voici, levés vers toi, des mains rouillées par les péchés, et des yeux maquillés du kohl de l'espérance (3) ! Accueille-moi, Tu es un Roi généreux ; et pardonne-moi, je suis un serviteur si faible. »

Cette dernière oraison, si caractéristique, est tangente au laxisme. L'appel de l'intelligence à la gloire divine doit, pour faire absoudre, s'accompagner, dans la volonté, au moins d'un éclair d'attrition. Yahya fait ainsi montrer, souvent, d'une sécurité excessive dans la miséricorde divine : « Si j'avais l'autorité de juger, je ne condamnerais pas les amoureux, car leurs péchés ont été par contrainte, et non par consentement. »

De son vivant, d'ailleurs, Yahya fut critiqué : pour ne s'être pas strictement astreint à la vie de dénûment qu'il prêchait ; et pour n'en avoir pas enduré les épreuves jusqu'au bout ; « Pauvre Yahya, disait Bistàmî ; qui ne sait pas endurer l'adversité (doûm) ! Comment ferait-il pour endurer le bonheur (4) (bakht) ? » La controverse entre Yahya et Bistàmî est symbolisée par leur dialogue sur la coupe du

(1) Passion, p. 516.
(3) Repris dans un quatrain d'Ibn abi'il Khayr.
(4) A propos de ses habits ; Sarrâj, loma', 188. Cfr. Passion, p. 777,
« vin » (1) : Yahya, d’une goutte, se dit désaltéré, mais Bis-tàmi, enivré, réclame, la langue pendante, « y en a-t-il encore », et dit :

« J’ai bu l’Amour, coupé après coupe,
Le vin n’a pas manqué, et je ne suis pas désaltéré. »

Parmi les disciples de Yahya (2), dont le « karrâmisme » soit certain, on peut citer Ibrahim Khawwâs (3) et surtout son élève abou Moît’ Makhoûl-ibn Faïl Nasafi de Balkh (+ 319), dont on a conservé un curieux manuel de la vie commune (4) suivie dans les « fraternités » monastiques ; c’est une atténuation sensible aux règles d’Antâkî et Moḥâ-sîbî.

Le mysticisme, chez les Karrâmîyah, n’est qu’un des aspects de la vie religieuse ; aussi, devant un cas aussi prononcé que celui de Ḥallâj, leur école théologique paraît s’être cantonnée dans une réserve prudente, sinon méfiante. Tel serait le sens du récit discret d’Abou Bâkîr-ibn Mamshâdh.

(1) De l’union mystique (Qosh. 173 ; Sha’rawî, tab. I, 76 ; Zarrouq, rawd., II, 294b ; Maqdisî, bad’., II, 80).
(2) Abou ’Othmân Hîrî (Kashf, 133), Yoûsof-b. Ḥosayn Râzî.
(3) Qui admit aussi la règle de vie d’Ibn Karrâm (’Amîlî, Kashkoûl, 197 ; cfr. ici, p. 231 n.).
(4) Ms. Aya Şoufiya, 4801 : XXIX chapitres : la fraternité pour Dieu ; l’œuvre pie ; s’ouvrir à ses frères (2) ; l’hospitalité ; la discrétion et la réserve ; le cadeau et l’aumône ; les sâlikoûn ; choix des compagnons ; la solitude ; l’inimitié et la cordialité ; lettres échangées entre gens pieux ; la modestie (2) : paroles des ascètes à l’article de la mort ; vertus et souhaits ; pénitence et demande du pardon ; rappeler à l’observance de la loi ; renoncer à la vaine gloire et à l’affectation ; l’agonie ; sentences brèves et variées : paroles des ascètes sur la maladie ; l’ameublement ; la guerre sainte ; léguer ses biens à ses héritiers ; les cimetières et leurs habitants ; importance de se remémorer Dieu ; pleurer de crainte de Dieu ; la résurrection — (copié en 610 hég.). — Makhoûl est peut-être le premier auteur du manuel hanéfite d’hérésiographie dit de Nasafi (ms. Oxf. Poc. 271, étudié par Thatcher).
sur le procès de Ḩallāj, — que nous avons publié (1) avec une indication erronée sur la généalogie de cette famille des Banoū Mamshādhd (2) qui paraît avoir fourni pendant deux siècles des dirigeants à l’école des Karrāmiyāh.

S’il faut en croire les hagiographes du soufisme indo-persan, qui inscrivent Mamshādhd Dinawari en tête de la liste des saints vénérés par les Sohravardiyāh, cet ordre serait d’origine karrāmiyenne. De fait, ’Omar Sohravardī (+ 632/1234) a dénoncé les « méfaits de la philosophie grecque » (3) du même ton que le qādī Karrāmī Majd al Din dénonçait la « philosophie » de Fakhr Rāzī. Et ’Omar Sohravardī (de Bagdad) a rédigé l’ilâm al hodâ (= ’agīdat arbāb al togā), sorte de profession de foi dogmatique, très courte et très dense, encore consultée aujourd’hui, où le vocabulaire mystique expérimental (ḥayāt, tasha’sho’ nour al īqān fī’l qalḥ, ‘azamah, ihtirāq bi’l tafalla) lui dicte des formules théologiques intermédiaires entre le Ḥanbalisme et l’Ash’arisme, apparentées à celles d’Ibn Karrām.

(1) Passion, p. 239.

(2) Tableau généalogique : (a) Mamshādhd Dinawari, ascète fort connu, + 299 ; (b) son fils abou Bakr I, rāvi du récit sur Ḩallāj ; (c) le petit-fils, abou Yāqūb Išḥāq-ibn Mamshādhd Karrāmī, mort à Nishāpūr le 23 rajab 383, après une vie d’ascèse et d’apostolat fécond (conversion de cinq mille kitābis et mazdōens dans la ville) racontée par Ibn al Bayyi’ ; (d) l’arrière-petit-fils, Abū Bakr II Muḥammad-ibn Išḥāq-ibn-Mamshādhd, mort en 410 ; d’abord directeur de conscience de Mahmoud de Ghazna et tout-puissant à sa cour [se montre plus accommodant que Khorqānī pour la liaison du prince avec Ayāz] ; puis traqué par les Ash’arites ; (e) un dernier descendant, Mamshādhd II, est cité en 488 comme chef des Karrāmiyāh de Nishāpūr. Cfr. Sobkī, III, 223, sur un autre membre (possible) de cette famille.

(3) En son rashīt nasā’tih ‘imāniyāh fi faḍa’iḥ yawanāniyāh. auquel Mas’ūd Shirāzī (+ 655) répondit par trois opuscules (Ibn Jonayd, shadd, 37).
3° Deux isolés.

a) Le cas de Bistâmi.

Sa vie : La biographie d'Aboû Yazid Tayfoûr-ibn 'Isâ-ibn Soroshân (1) Bistâmi Akbar (2), — vulgo « Bayézid Bistâmi », — est fort mal connue. Les récits de Dâsitâni, admis par 'Atîfâr, sur ses débuts au service de l'imâm Ja'far, sont d'une invraisemblance chronologique et topographique grossière. En fait, il dut rester presque toute sa vie dans sa ville natale de Bistâm, sauf quand l'hostilité du faqih zâhirite Hosayn-ibn 'Isâ Bistâmî le contraignait d'en sortir. La date de sa mort, 15 sha'bân 260 (= 25 mai 874), paraît sûre ; elle est corroborée par ce qu'on sait de ses relations avec Ibn Ḥarb, Yaḥya Râzî et Aboû Moûsâ (3).

Sur sa formation psychologique et religieuse, les détails manquent ; il fit d'abord des études de droit canon (hanéfite), et nous dit lui-même l'avoir expliqué à Aboû 'Ali Sindi (4), qui lui apprit, en échange, le fanâ bi'l tawlih, méthode d'oraison que nous étudierons plus loin. Esprit solitaire et rude, il refusa tout signe d'affiliation fraternelle, soit avec Ibn Ḥarb, soit avec Miṣrî (5). Il se tenait pourtant au courant de la littérature mystique, comme le prouve une curieuse anecdote (6) de Dobaylî. Sa tombe est restée vénérée à Bist-

(1) Mazdéen.
(2) Par opposition à Tayfoûr Šaghir (ici p. 244).
(3) ihy ā, IV, 160, 187.
(4) Sarraj, loma', 177 ; Baqli, shâth, f. 27 ; Qosh. IV, 169. Son mot : « Il y a un état où je me trouve « moi », en moi, comme en tout être ; il y a un autre état où je me trouve « Lui », à Lui, en Lui. » Je crois ce Sindi identique à aboû 'AR Sindi, maître de Bistâmî, suivant le seul hadîth qu'il'ait transmis (Saḥlagî, noûr, f. 25) ; et élève, par 'Amr-b. Qays Mola'i et Aṭiyah 'Orfî d'aboû Sa'id Khodârî (cette chaîne de trois noms est celle du hadîth d'Ibn Kathîr, cité ici p. 212, n. 2).
(5) 'Atîfâr I, 144 ; Baqli, shâth, f. 46.
(6) Makkî, qoût, II, 63.
tâm; il a également un maqâm à Bahdaliyah près de Da-
mas (1).

Les sources : au IVe siècle : les hikâyât d'Ibn Farrokhan
Dôûrî, qui les tenait de Jonayd (2); et celles d'Ali-ibn 'Ab-
dal Rahîm Qannâd (+ vers 340) (3) qui recueillit les récits,
fort importants, d'Aboû Moûsâ Dobaylî, disciple direct de
Bistâmî (4). Au Ve siècle, le rénovateur de la doctrine bîstâ-
miyenne, Aboû 'Abdallâh Moâammad-ibn 'Alî Dâsîtânî
(+ 417), dicta à son disciple préféré (talmîdh), Aboû'l Façl
Moâammad-ibn'Alî Sahlagî (né 389 + jom. II 476) (5), les
éléments de son Kitâb al noûr, recueil (6) de sentences de Bîs-
tâmî, conservé en ms. au tekkié Mevlevi d'Alep (7). Les isnâd
de Dâsîtânî, quand ils n'utilisent pas les recueils antérieurs,
sont suspects ; ils référent principalement, par Tayfour Bîs-
tâmî Saqîfî, à un certain 'Omayy (8), disciple indirect de Bîs-
tâmî ; et ils introduisent des variantes intentionnellement at-
ténuées. Khorqânî (+ 426) a donné un recueil des oraisons
(monâjât) de Bistâmî (9). Au VIe siècle, la biographie de Bîs-
tâmî par 'Âtlâr (10) est farcie de légendes ; le commentaire
des principales sentences du maître par Baqli, en ses Sha-

(1) Rifâ', rawdah, 97.
(2) Sur Dôûrî, voir Dhahabi, i'tidâl : Qosh. IV, 112, 173 ; et Passion,
p. 807. Il est probablement l'éditeur des Shaṭâhât, examinées par
Sarrâj (loma', 380-394).
(4) Extraits ap. Sahlagî, noûr.
(5) Sam'âni, f. 81a ; Hojwirî, Kashf, 164.
(6) Très hallagisé par endroits (ff. 32 [Laylâ ana'], 93 [vers], 135-140).
(7) Je cite la pagination de ma copie.
(8) 'Omayy est expressément identifié, par Sahlagî (noûr, f. 108),
avec aboû 'Imrân Moûsâ-b.abî Moûsâ 'Issâ-b.Adam, petit-neveu de Bîs-
tâmî (cfr. ici infrà, p. 274, n. 1).
(9) Conservé en trad. turque avec préface (ms. turc Schefer, 1019,
ms. Mîhrshâh, 202) ; cfr. ms. 'Âshîr, 452.
(10) tadhkirah, I, 134-179.
\( \text{thiyyat} (1) \), est fort étudié. Je ne sais à quelle époque placer les \text{manāqib} en persan, d’un certain Yoūsōf-ibn Moḥammad (2), — et les « entretiens de Bīstāmī et d’un moine » (3), simple bluette apocryphe, qui le dépeint, après 45 pèlerinages, convertissant tout un couvent « en Roûm ».


\textit{Ses thèses maitresses}. Bīstāmī, ancien hanėfite (\textit{min ahl al ra'y}) à tendances mo’tazilites, puis converti, est une personnalité hors pair. Éponyme de plusieurs sultans ottomans (7), il est demeuré, par excellence, le type du parfait ascète musulman. Réagissant violemment contre l’abandon résigné des \textit{Karrāmiyah}, la confiance un peu indolente de Yāḥya Rāzī, — il s’adonna à un entraînement ascétique implacable (8) et forcené, déchatinant l’essor de son intelligence ful-

(2) Cité par Ḥājj Khalīfah (cfr. Fātīh, 3334).
(3) \textit{soū'lat al robbān}, ms. Paris, 1913, ff. 195a-196a ; Fātīh, 3381.
(5) Le texte dilué et sans technicité que 'Aṭṭār a édité sous ce nom est postérieur à ces fragments.
(6) Quoique « hallagisé ».
(7) Aboû Yazīd > Bayezid > Bajazet.
gurante, sans demander assez à l'attente humble des grâces divines. « Douze ans (1), j'ai été le forgeron de mon moi, et cinq ans le miroir de mon cœur ; un an durant, j'ai épié, entre mon moi et mon cœur ; j'ai découvert alors une ceinture d'infidélité (zonnâr) qui me ceignait au dehors, et j'ai mis douze ans à la couper ; puis je me suis découvert une ceinture intérieure que j'ai mis cinq ans à couper ; enfin j'ai eu une illumination, j'ai considéré la création. j'ai vu qu'elle était devenue un cadavre (pour moi), — et j'ai dit sur elle quatre (2) takbir (i.e. je l'ai enterrée, elle n'a plus existé pour moi) ! »

Il proclame, le premier, ouvertement, le but entrevu et désiré par ses devanciers, Rabâh et Ibn Adham, Ibn Zayd et Dârânî : l'esesseulment devant la pure unité divine (tajrid al tawhid). Nous verrons plus loin quelle méthode de contemplation il emploie pour cela. Elle aboutit à un essai de confrontation de l'âme avec l'Essence divine où l'école d'Ibn 'Arabî croira retrouver son monisme, ce qui n'est probablement pas exact (3). « Comment en es-tu arrivé là ? — Je me suis desquamé de mon moi, comme un serpent dépouille sa peau ; puis j'ai considéré mon essence ; et j'étais, moi, Lui ! » (4) — « Dieu considéra toutes les consciences dans l'univers, et Il vit qu'elles étaient vides de Lui, excepté la mienne, où Il se vit en plénitude (5). Alors Il me parla, en

(1) Sahlagî, f. 40-41 ; Kilâni, ghonyah, II, 159.
(2) Selon l'usage sunnite et zêdite ; les shî'tes en disent cinq. Textes parallèles : « Jette là ton moi charnel, et viens t'en ! ». — « J'avais un miroir, puis je suis devenu ce miroir. » — « Je cherchais mon cœur, une nuit d'entre les nuits, sans le retrouver ; et à l'aube, j'entendis une voix « O Abû Yazîd ! Que fais-tu donc, à chercher autre chose que Nous ? » (Sahlagî, noûr).
(3) Ici p. 251.
(4) Birûnî, Hind, I, 43. Mot repris par Jâkir Kordî (Shaṭṭânawfî, bahjah, 168).
me louant, ainsi : « Le monde entier est soumis à mon esclavage, excepté toi »; Nibâjî, approuvé par Jorayrî, note que Bîstâmî aurait dû ajouter, pour conclure « parce que Je suis toi » (1). Cette remarque montre que Bîstâmî n’était pas consciemment moniste, et que son Dieu lui est transcendant. Malgré une acuité d’intuition et un raidissement de volonté inouïs, l’intelligence, chez Bîstâmî, est plus vaste que l’amour ; ce qu’il recherche, sans désemparer, c’est la poursuite abstraite d’une perception externe et imparsable de l’essence divine, mise à nu en son humilité infinie, — mais sans que ce spectacle déchirant lui ravisse le cœur jusqu’à l’union amoureuse et transformante. De là des fusées d’orgueil étrange, dans ses oraisons : « Tu m’obéis plus que je ne T’obéis ! » (2) — A propos de Qor. LXXXV, 12 : « Je Te saisisis plus fort que Tu ne me saisis ! » (3) — Ou, à propos du cri du muezzin (« Allâh akbar ! ») : « Je suis encore plus grand ! » (4) — Et son mot à un disciple « Mieux vaut pour toi me voir une seule fois, que voir Dieu, mille fois ! » (5)

Sa reconstruction de l’extase mohammédienne du « Qâb qawsayn » (Mî’râj) (6). Bîstâmî a été plusieurs fois banni de sa ville natale : « pour s’être attribué un mî’râj [Ascension Nocturne] comme celui du Prophète ». Bîstâmî, en effet, est le premier mystique musulman dont la méditation coranique ait abouti à reconstruire ab intrà l’extase mohammédienne, et n’y vit personne digne de Le comprendre ; aussi occupa-t-il les hommes à Le servir (comme des esclaves) ».

(1) Qannâd, ḥikâyât (ap. Sahlagî, nouûr). « Aboû Yazîd, note Jorayrî, fut soustrait à l’état d’esclavage (normal — des créatures) mais il ne perçut pas à quel état Dieu l’élevait ».

(2) Sha’râwî, laṭa’îf, I, 423.
(3) Id., I, 126.
(4) Baqlî, shath., f. 35 ; Comp. Ḥallâj, ap. Passion, p. 744.
(5) Sha’râwî, laṭa’îf, I, 126.
(6) Voir la notice détaillée de Passion, p. 846, seq.
dienne. En voici, selon ses Shaṭaḥāt (1), les données expéri-
mentales :

I. « Il me ravit une fois, et, me plaçant devant Lui, me dit : « O Aboù 
Yazid ! Mes créatures désirerie nt te voir ». Et je Lui dis : « embellis moi 
de Ton unicité, revêts-moi de Ton ipsïtété (andāniyah) et ravis-moi en Ta 
moneïté, afin que, lorsque Tes créatures me verront, elles disent : 
« Nous T’avons vu », que Tu sois cela, que je ne sois plus là ».

[ici le commentaire de Jonayd porte : « Cette requête prouve qu’il 
était rapproché de ce point, sans y être. La suite montre qu’il voyait 
comment y parvenir ».

II. « J’atteignis une fois l’esplanade du Non-être (lāsiyāh) et je ne 
cessai d’y voler dix ans, jusqu’à passer du « Non » dans le « Non » par 
le « Non ». Puis j’atteignis la Privation (tādīyī) qui est l’esplanade du 
tawhīd, et je ne cessai de voler par le « Non » dans le Manque, jusqu’à 
ce que je manque du manque dans le manque. et sois privé de la priva-
tion par le « Non » dans le « Non », dans le manque de la Privation. 
J’atteignis alors le tawhīd, dans le distancement (ghayboubāh) de la 
création d’avec l’ārif (= lui-même), et dans le distancement de l’ārif 
d’avec la création » (2).

III. « Dès que j’allai à Son unicité, je devins un oiseau, dont le corps 
est monéïté, et les deux ailes éternité, et je ne cessai de voler dix ans 
dans l’air de la similitude, tant que je me trouvai dans les mêmes airs 
cent millions de fois ; et je ne cessai de voler jusqu’à ce que j’arrive à 
l’esplanade de la Prééternité, et j’y aperçus l’arbre de la monéïté [puis 
il décrivit sa terre, son tronc, ses branches, et feuilles et fruits]. Je le 
considérai; et je connus que tout cela est tromperie (khād’ah) » (3).

Ces textes sont un commentaire expérimental du « Qāh 
wawsayn » (Qor. LIII, 6-17), une délimitation de la transcen-
dance divine, isolée de toutes les causes secondes, en deçà 
de tout le créé. Et, avec amertume, Bīstāmī constate que le 
concept même de cette pure évidence monothéiste n’est 
qu’une déception. khād’ah. Se maintenir l’intellect en con-
templation simple, comme un miroir exposé aux attributs

(2) Cf. Patanjali, ici p. 75, n. 4.
(3) Ḥallāj a critiqué directement les données de ces textes, ap. Tawd-
sin, trad. dans Passion, p. 851, 856.
fulgurants de la Majesté divine, n'aboutirait qu'à détruire la personnalité du mystique (1).

Les locutions divines et le « Sobhânt ». C'est alors que Bistâmi, constatant, au fait de l'extase intellectuelle, son inopérance en vue de l'union, — s'essaye à la dépasser ; et, tandis que Mohammd n'avait articulé la révélation coranique qu'au style indirect, la répétant à la deuxième personne, — Bistâmi essaie d'en prendre conscience à la première personne, en s'identifiant, d'abord avec ses divers sujets créés [« Je suis les VII Dormants ! Je suis le Trône de Dieu ! » (2) « Je suis votre Seigneur Suprême ! » (mot de Pharaon) (3)], — puis avec le « Je » suréminen, sous-entendu par tout verset coranique : « Los à Moi (sohhânt) ! Los à Moi ! Que Ma gloire est grande ! » Puis il dit « C'est assez de Moi seul ! C'est assez ! (4) » Certains précisent qu'il s'exprima ainsi, étant en extase, et que, revenu à lui, l'ayant appris, il se montra terrorisé de cette impiété involontaire. — Les contemporains hésitèrent ; Ibn Sâlim y voit l'impiété même de Pharaon, et condamne (5) cette phrase ; Sarrâj (6) essaie de la justifier en disant que Bistâmi l'énonça comme une qira'h, 'alâl hikâyah (7) (comme une citation d'un tiers,

(1) Passion, p. 528. Ce que Patanjali n'avait pas reconnu.
(2) Ce qu'on lui fait expliquer ainsi : « Ce cœur peut bien contenir des milliers de fois le Trône, puisqu'il appréhende l'Incréé » (Ibn 'Arabî, foșouş, 210). Cf. Sahlagî, f. 98.
(4) Texte d'Ibn al Jawzi, nâmoûs, XI, d'après Sahlagî, f. 96, 148.
(5) En apparence (Sarrâj, loma', 390) ; mais son disciple Makki l'admet (qoût. II, 75).
(6) loma', p. 391.
sans se l'approprier) (1). Selon Kholdî (2), Jonayd la justifiait ainsi : « Celui qui s'abîme dans les manifestations de la Gloire, s'exprime selon ce qui l'anéantit ; lorsque Dieu le soustrait à la perception de son moi, et qu'il ne constate en soi que Dieu, il Le décrit ! » Cette glose, applicable plutôt à certaines extases hallagiennes, plus explicites (3), n'empêche pas Jonayd de conclure ainsi : « Bistâmî en est resté au début ; il n'a pas atteint l'état plénier et final (kamâl wa nihâyah) » (4). Cette conclusion, reproduite par Shibli à sa manière (5), a été approfondie avec détails par Hallàj dans son commentaire critique du mot « Sobhâni » (6) : « Pauvre Aboû Yazid ! Il en était arrivé au seuil même de la locution divine (notq). Et c'est bien de Dieu que lui venaient (aux lèvres) ces paroles. Mais il ne s'en doutait pas, aveuglé qu'il était (encore) par sa préoccupation (persistante) du nommé « Aboû Yazid » (i. e., de son moi, qu'il croyait voir encore se dresser, comme un obstacle imaginaire) dans l'entre-deux (= entre Dieu et lui). S'il avait été le sage (consommé), qui écoute (immédiatement) Dieu former (en son for intérieur) des paroles, il n'aurait plus considéré le nommé « Aboû Yazid » (= son moi), — il ne se serait plus préoccupé, ni de rétracter ces paroles, ni de s'effrayer de leur énormité » (7).

(1) Ibn al Jawzi (nâmoûs, XI) échange les thèses, entre Ibn Sâlim et Sarrâj.
(2) Probablement d'après Doûri (ap. Ibn al Jawzi, l. c.).
(3) Passion, p. 522, 760.
(4) Sarrâj, loma', 397. Ailleurs il le dit en l'état de 'ayn al jam' (id. 372), qui ne serait donc pas nihâyah.
(5) « Si Aboû Yazid vivait encore, il referait profession d'Islâm sous la direction de nos novices ! » (Baqli, shath., ms. QA, f. 80).
(6) Texte ap. Taw., p. 177 (de Baqli, shath., f. 131).
(7) D'où les vers qu'on lui prête, en critique du sobhâni : « Je suis Toi-même, il n'y a pas à en douter. — Le « los à Toi » (coranique) c'est
Bistâmi ne paraît pas avoir essayé personnellement de justifier le « sobhâni ». Il ébaucha simplement la théorie de l’union à certains attributs divins (non à l’Essence) (1), qui, reprise par Wâsiît (2), puis par Gorgâni (3), a acquis droit de cité dans la mystique « šifatite » des grands ordres postérieurs. Mais cette vision abstraite et discursive des perfections divines ne le satisfaissait pas. « Celui que tue Son amour (mahâbbah), est arraché (4) à la mort par Sa vision (ro’yâh) ; tandis que, celui que tue Son désir (’ishq), n’est arraché à la mort que par la participation à Sa coupe (monâdamah) » (5). Désir d’une union familière et intime, qu’il ne put qu’entrevoir avant la mort. « Tous sont morts ’alâl tusvâhîm (6), disait Jonayd, cité par Wâsiîtî (7), même Bistâmi : il est mort, n’ayant réalisé son dessein d’union que par voie imaginative » [= en situant le problème à résoudre et en le supposant résolu, comme celui qui médite se transporte et s’enferme par la pensée dans le cadre idéal qu’il s’est composé ; sans y être encore ravi réellement].

Les prières d’intercession : Le même ton singulier, balbutiant outrancier et insolent d’une intelligence enivrée de ce sublime But qui lui échappe, la même nuance hautaine, cynique et déçue se marquent dans les étonnantes prières où « Los à moi » — ton tawhid c’est ce qui m’unifie, moi — ta désobéissance, c’est ma désobéissance. t’irriter c’est m’irriter, ton pardon c’est mon pardon » (ms. Londres, 888, f. 342b) ; à quoi Ma’arri (ghofrân, 152) ajoute, satiriquement : « Ce n’est donc pas moi qu’il faut fouetter, ô mon Seigneur, — si l’on dit de moi : voilà l’adultère ».

(1) Sha’rawî, tab., I, 76. — Pourtant, Sahlagî, f. 49, 32.
(2) Sarrâj, loma’, 89, 366.
(3) Passion, p. 352.
(4) fidyah.
(6) Sur ce mot, voir ici p. 223.
(7) Baqlî, shath., f. 100 ; tafsîr in LIII. 18-23 : Ibn ’Atâ Allah, laṭa’îf. ... Morsî, I, 192.
Bistâmî, acquérant pleine conscience de la doctrine de la hanîfiyyah (1) commune à tout le genre humain, prie Dieu pour tous les hommes, Lui demandant d’étendre à tous cette indulgence que Mohammad n’avait réclamée que pour les grands pécheurs de sa nation ; et où il déclare que le Paradis des hûris ne saurait rassasier (2) le cœur des élus : « Mon étendard (3) est plus vaste que l’étendard de Mohammad ! » (4). Et, devant un cimetière de juifs « Que sont ceux-ci, pour que Tu les tortures ! Une poignée d’ossements secs sur lesquels les sanctions ont passé ; pardonne-leur ! » (5) Ou, selon une autre version, devant un cimetière de juifs : « Ils sont excusables (vu leur ignorance invincible) » ; et, devant un cimetière de musulmans : « Ils sont dupés (car le Paradis créé ne les rassasiera pas) » (6). — « O mon Dieu ! Tu as créé ces créatures sans qu’elles le sachent, tu les as chargées du faix de la foi (amânâh) (7) sans qu’elles le veuillent ; si Tu ne les aides pas, maintenant, qui les aidera ? » (8)

Il priait pour Adam « qui a vendu la Présence divine pour une bouchée (loqmah) » (9). Ce qui, selon lui, signifiait plus (10) que de prier pour tous les hommes : « Si Dieu m’avait accordé la grâce de tous les hommes, du premier au dernier, je ne trouverais pas que c’est beaucoup ; mais le plus étonnant, c’est qu’Il m’a accordé la grâce d’une bouchée

(2) Sahâlîl, f. 66, 122.
(3) i. e. mon intercession, au Jugement.
(4) Baqlî, shath., ms. QA f. 132 ; 'Attâr, I, 176.
(5) Baqlî, shath., ms. QA f. 103.
(6) Saarrâl, loma', 392-393.
(8) Sha’llawî, tab., I, 75.
(9) Sha'llawî, la[tâ'ıf, I, 127 ; tab., I, 76.
(10) Sorte de « péché originel » ainsi réparé.
d’argile (1) ! » — « O mon Dieu ! si Tu as prévu, dans ta prés-
cience, que Tu tortureras une de tes créatures dans l’enfer,
dilate-t-y mon être, au point qu’il n’y ait plus que moi qui
y puisse tenir ! » (2). « Qu’est-ce que c’est que cet enfer-là ?
Certes, je m’approcherai, au jour du Jugement, des damnés,
et je Te dirai : « Prends-moi pour leur rançon, sinon je m’en
vais leur apprendre que ton Paradis n’est qu’un jeu d’en-
phants ! » (3) — « Si je devais être privé, au Paradis, de Le ren-
contrer, ne fût-ce que la durée d’un instant, je rendrais la
vie insupportable aux élus du Paradis ! » (4) — « Les sages,
dans l’autre vie (5), seront, quant à leur visite à Dieu,
rangés en deux catégories ; l’une qui Le visitera, quand et
autant qu’elle voudra ; l’autre ne Le visitera qu’une fois. —
Comment ? — Lorsque Dieu, pour la première fois, se fera voir
des sages, Il leur montrera un marché, où il n’y aura à ven-
dre et à acheter que des effigies d’hommes et de femmes, et

(1) Sha’râwî, latâ’if, I, 127. Autre récension, affaiblie : « Demande-
rais-je, dit Bîštâmî à Ibrahim-b. Shaybah Harâwî, la grâce de tous les
hommes ? — O Aboû Yazid, si Dieu t’avait accordé la grâce de toutes
les créatures, ce ne serait pas grand’chose, car elles ne sont qu’une
bouchée d’argile » (Sha’râwî, tab., I, 76 ; Sahlagî, f. 43).

(2) Jonayd, selon Doûrî (Sahlagî, noûr).


(4) Baqîî, t. II, p. 14. On a deux variantes, suivant deux thèses diffé-
rentes sur la ro’yah : a) « Dieu a, parmi ses fidèles, des intimes, qui,
s’ils étaient privés une heure de Sa vision au Paradis, crieraient au
secours (de soif) pour sortir du paradis, comme les damnés crient au
secours pour sortir de l’enfer » (Sahlagî, noûr) ; b) « Si Dieu ne pre-
nait pas soin de céler Son visage aux élus en Paradis, ils y crieraient
(de soif) au secours, comme les damnés en enfer » (Kalábâdhî, akhbâr,
f. 155ª ; Sohrawardî, ′awârif, IV, 279).

(5) Ibn al Jawzi, nâmous, XI. Variante, selon Sahlagî (noûr) : « Les
élus du Paradis font visite (à Dieu) ; lorsqu’ils reviennent de la visite,
des effigies leur sont offertes ; celui des élus qui en choisit une ne
revient jamais plus à la visite. » Ce paraît être une critique voilée du
celui (des élus) qui pénètrera dans ce marché ne reviendra jamais plus visiter Dieu. Ah ! Dieu te trompe, en cette vie, sur le marché, et dans l'autre, sur le marché ; tu te trouves, et pour toujours, l'esclave du marché !

**Bistâmi et Hallâj.** La comparaison entre ces deux hommes est classique, chez les mystiques postérieurs (1). Les problèmes du qâb qawsayn et du șobhâni ont déjà permis de voir qu'ils différaient. Une révision comparée des deux lexiques achèvera de préciser la distinction entre l'auteur du șobhâni et celui de l'ana'l Haqq.

Bistâmi enseigne la précellence de : fard (sur sonnah) ; dhikr (sur fikr) ; 'ilm (sur ma'rifah) (2) ; Hallâj prendra la position contraire (3). Le but de la mystique, pour Bistâmi, ce sont les hozoûz al awliyâ (4), les « parts alloties » aux saints, par l’union de chacun à un nom divin (« al șâhir. al bâtin, etc. ), esquisse de la théorie de Wâsiîtî (takhallog bi asmâ Allah) : Hallâj va plus loin et envisage l’ittisâf, conformation transformante, de substance à substance (5). Pour le problème des locutions divines, Bistâmi se hausse, par une série d’efforts intellectuels, d’identifications mentales momentanées et partielles jusqu’à l’« ana howa » (= « je suis l’il » de chaque phrase = je suis investi du droit de prédication de l’identité logique) (6). Il n’a pas pensé à l’ana'l Haqq hallagien (7), qui réfère à la source permanente de toutes ces identités transitoires ; Bistâmi dit simplement « anta'l Haqq, wabi'l Haqq narâ... (8) », précision du thème connu d’Ibn

(1) A partir de Kilânî.
(2) Sha'räwt. tab. 1, 76.
(3) Passion, p. 776-777, 624.
(4) Sha'räwt, l. c. Cependant, voir Sahlagî, f. 49, 129.
(5) Passion, p. 476, 642.
(6) Passion, p. 713.
(7) Passion (index, s. v.).
(8) Sahlagî, voûr f. 137 : « Tu es la Vérité, c’est par elle que nous
Adham (1). Son mot sur le sage « comme le damné dans le feu, ni mort, ni vivant », atteste le désir, non consommé, de l'union, comme le distique Oridoka de Ḥallāj (2); mais sa proposition là hāl lil 'ārif est rectifiée par Ḥallāj (là waqt...) (3). L'état mystique final, fānā bi'l tawhīd, de Bīsṭāmī, est une épuration conceptuelle négative, une mise en suspens de l'âme, qui plane, immobile, dans l'intervalle entre le sujet et l'objet pareillement annihilés; ce qui fait penser à Patanjali (4). Tandis que chez Ḥallāj, l'Objet désiré a transmué le sujet, le cercle magique de la profession de foi interdictrice est rompu (5).

Bīsṭāmī a esquissé plusieurs définitions et paraboles (6) que Ḥallāj développera. Il ne faut pas juger ses outrances de style, dues à un enivrement intellectuel tout neuf, — comme celles des monistes postérieurs, qui cultiveront à froid, avec une amertume ironique, la même phraséologie. Bīsṭāmī s'est enivré, jusqu'au délire, du tajrīd (7), de la « via remotionis » jusque-là inexplorée; mais il est toujours resté un ascète ri-

voyons; c'est par elle que nous constatons (taḥaqqiq) la vérité, tu es la vérité et ce qui la vérifie (moḥaqqiq)... »... « Je suis la Vérité, lui répond Dieu, et, puisque tu es, par Moi, Me voici toi, et te voici Moi...».

(1) Ici, p. 227.
(2) Sha'rawī, l. c. ; Passion, p. 622.
(3) Id., p. 557.
(4) Analogie, non emprunt ; Bīsṭāmī y arrive par l'usage alternatif des deux membres de la shahādah, négation et affirmation. Patanjali, par une méthode toute différente (ici, p. 73).
(6) Ex. : « la réalité du soufisme, c'est une clarté scintillante (noūr shā'sha'ānī) que nos yeux-surprennent, et qui les considère » (Sahlagī, l. c. ; cfr. Passion, p. 231, 648 ; c'est le lamḥat al baṣār divin, Passion, p. 602) ; — le tawāf spirituel, autour du Trône (id., cfr. id., 279).
(7) Cfr. Ḥallāj, infrā, p. 283, n. 4.
goureux (1), fervent, et peut-être humble. Voici, pour terminer son portrait, une anecdote (2), évidemment excessive, mais profitable, tant aux amateurs qui conçoivent la mystique comme un art d'agrément, qu'aux savants qui pensent en pénétrer le lexique en consultant une bibliothèque. Un vieux cheikh, respectable et zélé, que les sentences de Bistaïmi émerveillaient, s'enhardit un jour à lui demander comment s'y prendre pour obtenir la même grâce. Et Bistaïmi, imperturbable, conseilla ceci, comme procédé sûr, au vieil apprenti en mystique, suffoqué : « Fais-toi raser la tête et la barbe, quitte tes vêtements et roule autour de toi ton 'abâ, et accroche-toi au cou un sac de noix ; réunis, ensuite, des gaminis, et propose-leur une noix, à chaque gifte qu'ils te donneront ; et promène-toi dans cet équipage, à travers tous les marchés, devant tes amis et connaissances. »

b) Les œuvres de Tirmidhi.

Aboû 'Abdallah Moḥammad-ibn 'Alt-ibn Ḥosayn Tirmidhi (+ 285/898) (3), surnommé « al Ḥakîm » (le Philosophe) est avant tout un écrivain, qui a écrit abondamment, non seulement sur la mystique, mais sur le hadîth ; dans une orientation originale. C'est le premier mystique musulman chez qui des traces d'une infiltration philosophique hellénistique (4) apparaissent ; en cela, il prépare l'œuvre de Fârâbî.

(1) « Je ne crois pas en Moḥammad l'Envoyé, parce qu'il a fendu la lune, brisé la pierre, ni parce que des arbres se sont rassemblés, des plantes et des briques ont parlé ; mais parce qu'avec une parfaite sagesse, il a interdit à Ses Compagnons et à sa Communauté de boire du vin, et qu'il en a fait une boisson illicite » (ap. Atlâkî, trad. Huart, 121).

(2) Makkî, qoūt, II, 75. Sahlagî, f. 59.

(3) Brockelmann a dédoublé sa personnalité, en lui assignant deux dates fausses (G. A. L., I, 164, 199).

(4) Voir 'Attâr, II, 91-99.
Mais, chez Tirmidhi, la philosophie n’est que l’accessoire ; ce qu’il cherche, c’est à réformer (1), sous forme rationnelle et synthétique, l’exposé de la dogmatique traditionnelle tenté par Ibn Karrâm. Moins fervent et moins sagace que Moḥâṣibî, ce hanéfîte est un idéologue et un érudit, presque un ésoûrârîte, diffus autant que prolique ; précieux à consulter à cause de sa vaste documentation.

**Liste de ses œuvres :**


---

(1) Cfr. tentative du malâmatî thawrite Ḥâmdûn Qâṣâr (+ 271) réintroduisant la notion de *kâsh*.

(2) Sa propre référence, ap. *masa’il*, f. 280 de ma copie.

(3) Sa propre référence, ap. *‘ilal ‘oboûdiyâh*, f. 166b ; sur le sens ésoûrârîte de *thanâ* (cfr. quest. 100 et 139).


Ce sont ses quatre ouvrages ascéti-co-mystiques fondamentaux. Les autres sont :

5. Jawâb kitâb ['Othmân-ibn Sa'îd] min Rayy, ms. Damas, 104, § II.
7. Masa'il, ms. Damas, 104, § IV.

En théologie dogmatique :

10. 'adhâb al qabr ; perdu (cit. Hojwîrî, kashf, 141).
11. dorr maknoûn fi as'ilat mâ kân wamâ yakoun, ms. Leipzig, 212.

Il a réuni les hadîth qu'il avait compilés, en plusieurs recueils :

15. tafsîr (commentaire inachevé du Qor'an) ; perdu (cit. Hojwîrî, kashf, 141).

Enfin, il est l'auteur du premier recueil de biographies des saints musulmans :

16. ta'rikh al masha'ikh (var. 'tabaqât al soufiyâh) (2) ; perdu (cit. Hojwîrî, kashf, 46).

— Analyse des 'ilal al 'obûdiyyah :

C'est une série de notes critiques sur les rites canoniques, essayant de dégager le motif rationnel de l'institution de chacun d'eux. Tant pour répondre aux objections philosophiques des Qarmates, que pour présenter une synthèse

(1) Extraits ap. Ibn al Dabbâgh, ibriz ; et Nabhâni (Mohammâd : sur sa préexistence).
(2) Ouvrage assez indulgent, en fait de légendes, puisqu'il range Aboû Hanîfah parmi les mystiques.
satisfaisante pour l'esprit. Après la dhâjah, douze notes sur les purifications précédant la prière canonique : siwâk, khâlâ, wodouf (VI-VII, IX-XII), ghosl al janâbah. Puis quarante-deux notes, historico-liturgiques, sur la salah elle-même (1), essayant de répondre de façon plausible aux questions suivantes : Pourquoi le takbir ? Pour enseigner l'humilité. — Et les tahiyât ? Selon Hasan, c'est l'islamisation d'un rite païen. — Pourquoi le nombre des rak'ah n'est-il pas le même (2) aux cinq prières ? — Étymologie du mot salah ? Selon 'Ikrimah, c'est « relier » (l'homme) à Dieu. — Et du mot persan namâj (= namâz) ? Il provient de Namij, nom « syriaque » du premier ange qui obéit et se prosterna devant Adam. — Viennent enfin huit articles de psychologie ascétique : sur les dispositions diverses (manâzil) des cœurs durant la prière, la tentation, les trois espèces de cœurs ; le cœur est la maison de Dieu ; les cinq défauts à éviter en priant ; comment l'ascèse du jeune lève les quatre voiles du cœur ; les trois aliments du cœur et ses quatre grâces ; les directives internes permettant de bien s'acquitter de la prière fard, sonnah, ou tatâwwo'.

— Table des chapitres du khâtam al wilâyah :

Ce curieux livre donne, en CLV articles, l'explication des principales expressions extatiques (shaṭhiyyât), tirées du Qur'ân ou non. mises en circulation pendant les deux premiers siècles de l'hégire (3). Nous en possédons la table que voici, grâce à Ibn 'Arabî :


(1) Comp. fahm al salah, opuscule de Mohâsibi.
(2) Objection qarmate classique (farq, 293) ; cfr. 'A. M. Kindî, risdâh, 10.
(3) Sans mentionner leurs auteurs.
CHAPITRE V


Sa doctrine. Tirmidhî est un théoricien ; procédant méthodiquement à l'inventaire d'expériences mystiques intérieures ; les « savourant simplement »), en son for intérieur, avant de les classer. Esprit logique et pondéré, il s'affranchit du servage des isnâd pour le plan de ses œuvres principales. Mais il attribue trop d'importance à la lettre des définitions, il a tendance à confondre les concepts avec leur présentation verbale, c'est le premier mystique sunnite qui incline à la cabale littérale (1). Comparé à Moḥâsibî, Tirmidhî est moins humble et moins sagace, plus doctoral, mieux classé. — Tirmidhî est un ḥanâfî profondément influencé par Ibn Karrâm (2), dont il essaie de remanier la doctrine, en tenant compte des objections ; il s'efforce d'identifier ma'rifuh à 'imān (3), et de ramener la notion de ruḥ à celle de 'aql (4). Sa doctrine de la raison, 'aql, morcelée et répartie par parcelles entre les seuls croyants (5), prépare le compromis philosophico-gnostique de Toṣtarî (6). Tirmidhî, réagissant contre le morji"isme, réintroduit la notion de kasb (7).

En psychologie mystique, il expose excellemment la théorie de la « science des cœurs » (8) ; il discerne ṣadr de qalb (9), et note explicitement que qalb (cœur) désigne à la

(3) Passion, p. 838, n. 4.
(4) Passion, p. 483, 663.
(5) F. 333.
(6) Passion, p. 832.
(8) Passion, pp. 477-479, 486.
fois : l'organe régulateur de la pensée et le viscère de chair (1). Il définit également les degrés de la sainteté (2), surtout au point de vue de l'illumination intellectuelle (3), sans faire intervenir, ni l'extase (tawâjod) qui transfigure (4) le corps, ni l'amour qui transforme la volonté. L'angélogie de Tirmidhi est très développée et touche au spiritisme, il se disait en rapports incessants avec les bons esprits (Khidr) comme avec les mauvais (Khannâs) (5). Selon lui, les anges boivent la prière coranique de l'orant, lèvres contre lèvres (6).

Tirmidhi, par son disciple direct Aboû Bakr Moâammad Warrâq, a eu de l'action sur l'école mystique des Malâmatiyah. Mais ce sont surtout ses livres qui ont agi : d'abord sur Ibn 'Arabi, dont il est le précurseur ; puis sur Bahâ al Din Naqshband, fondateur de la congrégation des Naqshbandiyyah (7).

4° Sahl Tustari et l'école des Sâlimiyah.

Nous avons déjà examiné ailleurs sa vie. On trouvera ici un résumé de sa doctrine (8), et de celle de ses disciples, les

(1) F. 300 : bad'ât min lahm fi jawfika = modghah jawfâniyah de Hallâj (Bostân, § 15).
(2) Lettre à 'Othmân de Rayy.
(3) Les clartés (anwâr) qui sont le thériaque des cœurs (f. 390).
(4) Sa théorie du tajallî destructeur (f. 402) prépare celle des Sâlimiyah (ici, p. 269) Cette prétérition de l'extase est un des traits distinctifs des Malâmatiyah.
(6) 'îdal, f. 148b.
(7) Jâmî, 132.
(8) D'après les sources suivantes : a) son tafsîr, impr. Caire, 1326, 204 pp. (éd. Na'sâni) ; b) deux ouvrages apologétiques d'aboû'l Qâsim Şuqallî (vers 390/999) : sharh wa bayân lima ashkalâ min kalâm Sahl, et mû'darâda thâ wa radâl... , tous deux conservés ap. ms. Köpr. 727.
Sâlimiyah ; avec le texte des seize propositions des Sâlimiyah condamnées par les Ḥanbalîtes.

Par son maître Ibn Sawwâr, Tostarî est le disciple de traditionnistes sunnites stricts, Thawrî, et le philologue abû 'Amr-ibn al 'Alâ ; et de deux mystiques, Màlik-ibn Dinâr, et Ma'rouf-ibn 'Alî (1). Il est hostile aux motakallîmûn, et recourt à un type d'argumentation dialectique spécial (radd al farî ilâ'l asl) (2). Il a tendance à confondre l'évidence de la raison ('aql) avec la lumière de la foi ; « le renoncement (tawakkol) se déduit de la certitude (yaqîn) » ; le ma'rifah, c'est la fitrah du mithâq ; c'est la raison qui reconnaît ce qui est licite canoniquement. « La preuve du tawhîd, c'est l'affirmation même qu'on en émet (al jazmadalîl) » (3). En psychologie, nous avons signalé ses théories des trois latâ'if et des trois tawaffî (4) ; son spiritualisme intense lui fait dire que l'homme « vit » positivement de la foi. Comme Ibn Karrâm, il affirme la survie personnelle de l'âme post mortem (5), contre la doctrine commune, et malgré la théorie hellénistique de la survie impersonnelle ('aql) (6). Sa théorie des quatre éléments est la même que celle de Tîrmîdî (7), et il l'applique à l'âme.

En théodicée, Tostarî affirme la plénitude de la réalité divine, contre les restrictions mo'tazîlîtes : « La wahdânîyah (8), fondamentalement, c'est que Dieu est, avant que toute chose soit. Il est seul (fard), savant, Il a voulu, déterminé, équilibré,... récompensé et puni ; les actes des hom-

(1) Passion, p. 28 seq.
(3) Sâqallî, mo'âraqâh ; cfr. Passion, p 131, n. (et errata).
(4) Passion, p. 487.
(5) Id., p. 483.
(7) 'Ilal, f. 209a ; elle serait hellénistique.
(8) Sâqallî, mo'âraqâh.
mes leur sont attribués, mais il en possède l’origine et la fin (tamâm) ; le coupable ne Le vainc pas en péchant, et le juste n’obéit pas sans recourir à Lui. Toutes choses sont par Sa science et Sa puissance ; elles ne sont pas cette science et cette puissance certes, mais elles existent par elles deux ». Il tend à n’admettre qu’une distinction virtuelle entre les divers attributs divins, et à les entrevoir (1) en toute chose créée, vue sous un certain angle. — En cosmogonie, il essaie de se tenir à égale distance du qadarisme et du morjì’sme ; il explique admirablement que la grâce divine n’intervient pas seulement au déclenchement de l’acte, mais avant et après (isti-tā’ah qabl, ma’ ba’îd al fi’î) (2). Il lie les deux questions de l’iktisâb et du tafîl al faqr (3). — En eschatologie, il affirme la nécessité canonique d’une contrition continue, tawbâh, mais il entend sous ce terme le « retour » de la pensée à l’évidence de la présence divine, grâce à l’acte de foi, qu’il analyse très finement (4). La foi, l’imân, comprend chez lui toute l’attitude religieuse du croyant ; son essence est divine, c’est une évidence incrément, une Certitude, yaqîn, qui est Dieu même (5). Aussi admet-il qu’au Jugement, toutes les créatures auront la vision de Dieu (ro’îyah) ; même Satan, qui sera pardonné (6). Sa théorie du tajallî (7) et des anwâr (illuminations) est toute intellectualiste. — En politique, Tostari admet que la mission prophétique est une émanation de la « colonne de clarté » primordiale, dont des parcelles se trouvent dans les cœurs des croyants ; compromis entre

(1) D’où taf’il d’Ibn Sâlim (Passion, p. 514).
(2) Śaqallî, mo’ârađâh ; Passion, p. 614.
(4) Passion, p. 494.
(5) Id., p. 513.
(6) Id., p. 866.
(7) Śaqallî, šarḥ, III.
l’*ayl* akbar hellénistique, et le gnosticisme imâmite (1). Tostari, hésitant, semble pourtant différencier les saints des prophètes (2). Il est très ferme pour l’obéissance due au pouvoir khalifal (3) ; pour l’unité de la Communauté (4). Sa théorie des quatre sens du Qorân est importante (5).

Différentes propositions ébauchées par Tostari ont été développées par Ґallâj (6) ; notamment sur la basmalah et la *ghaybah bi’ll madhkoîr* (7). D’autres, au contraire, déformées (8) par les Sâlimiyah, les ont menés au monisme : *sîr r al roboûbiyah, sîr al « ana ’*.

Ibn Sâlim, de Basrah, fondateur de cette école mystique importante, mâlikite en jurisprudence, n’a voulu être que l’éditeur de « mille questions » posées à son maître Tostari (9). Il paraît, cependant, avoir accusé et épaissi certains traits risqués de sa doctrine. Et, après deux siècles de grande activité théologique et littéraire, cette école, qui compte à son actif des œuvres de la valeur du *qoût al qoloûb* d’abou Ґàlib Makki (+ 380), et du *tafsîr* d’Ibn Barrajân (+ 536), disparut, sous les condamnations encourues.

Voici le tableau, selon le *mo’îtamad* d’abou Ya’là Ibn al

(1) Passion, p. 832, 938.
(2) Id., p. 688.
(3) Id., p. 726.
(4) *hobb al ґahábah farq* ; pas de tabarrî ‘*an al’ fossâq (Şaqqali, sharh)* ; Passion, p. 29.
(5) Passion, p. 704.
(6) Id. p. 473.
(7) Id., p. 513.
(9) Passion, p. 29.
Farrà (+ 458) (1) des XVI propositions salimiyennes condamnées par les Ḥanbalites ; Kîlânî en a reproduit dix dans sa ghonyyah (2) :

« I. Dieu ne cesse, en Son essence, d’envisager (3) l’univers, que l’univers existe ou non.

II. Dieu saisit par un seul attribut (4), ce qu’il saisit par l’ensemble de Ses attributs.

III. Dieu sera vu, le jour du Jugement, sous la forme d’un homme, mohammédien ; [mêmes les infidèles le verront dans l’autre vie, et II les fera comparaître] (5).

IV. Dieu irradiera (6), ce jour-là, pour toutes les créatures, génies et hommes, anges et animaux, et chacune, Le reconnaissant, acquiescera à Sa signification.

V. L’omnipotence (7) divine a un secret (sîrr) : s’il perçait, la prophétie deviendrait vaine ; la prophétie a un secret : s’il perçait, la science coranique deviendrait vaine ; et la science a un secret : s’il perçait, les jugements des docteurs deviendraient vains (8).

VI. Satan s’est prosterné (devant Adam), à la seconde jonction divine.

VII. Satan n’a jamais pénétré en Paradis (9).

VIII. Dieu ne cesse d’être créant (10).

(1) moʿtamad fi ʿosoʿūl al din, ms. Damas Zah., tawhid, 45.
(2) ghonyyah, I, 83-84 : dans l’ordre suivant : III-IV, V, III bis, VI, VII, XIII bis, X, XII, XIII, XIV, XVI.
(3) lam yazal raʾiyā... fi dhātihi.
(4) yodrik biṣiḥah wāḥidah.
(6) yatajallā. Kîlânî abrége.
(7) roboʿābiyah. Cf. Passion, p. 31, n. 6
(8) Ce secret est celui de l’investiture prééternelle du « Je » à chacun.
(9) Cfr. Shibli, akām, 156.
(10) Passion, p. 514.
IX. L’œuvre (fi’il) est chose créée, mais l’acte qui la crée (lafi’il) est incréé (1).

X. En punition de la vaine gloire (‘ojāb) qu’il avait conçue de son entretien avec Dieu (mokālamah), Moïse, en réponse à sa demande de la vision divine (ro’yah), aperçut soudain, sur cent Sinaïs, cent Moïses pareils (2).

XI. La décision divine (irādah) est chose créée (3).

XII. La décision divine concernant les fautes des créatures les prévoit en elles (bihim) [comme des défaillances involontaires], mais non comme provenant d’elles (lā min-hom) (4) [= volontaires].

XIII. Le Prophète connaissait tout le Qor’ān par cœur avant que Gabriel vint le lui réciter (5).

XIV. Dieu parle, et c’est Lui-même qu’on entend parler, par la langue de tout lecteur du Qor’ān (6).

XV. Dieu a une seule volonté (mashi’ah), comme Il n’a qu’une seule science (‘ilm) [incréée] (7) ; et, unie à toute chose décidée (morād), Dieu a une décision (irādah), [crée] (8).

XVI. Dieu est présent dans tout lieu (fi’ koll makān) (9), il

(1) Ibn al Farrā note que : pourtant, « taf’īl, wāhidoho fi’il »…, en grammaire = taf’īl, nom collectif, fait, au singulier, fi’il.
(2) Taw., p. 164.
(3) Passion, p. 624.
(4) Passion, p. 626. Kilānī grossit le trait « Dieu veut des créatures, les actes d’obéissance, mais non les fautes ; qu’Il prévoit en elles, mais non comme venant d’elles ».
(7) qadimah (note Ibn al Farrā).
(8) moḥdathah (id.). Cependant, ajoute Ibn al Farrā, « le mot irādah désigne un des attributs incréés de Dieu ».
(9) « Dieu est la nourriture (qoṭ) de l’univers » disait Makki
n'y a pas de différence à ce point de vue entre le Trône et les autres lieux ».

Malgré le ton grossier de certaines invectives ridicules contre leur « anthropomorphisme », les Şâlimiyah, tant par leur haute piété que par leur activité intellectuelle, s'étaient fait respecter de beaucoup d'adversaires : Ibn al Farrâ, au paragraphe même où il les condamne, exprime son admiration pour abou Tâlib Makki ; et l'on sait l'influence des œuvres de ce dernier sur Ghazâlî, pendant la seconde période de sa vie.

8° Kharrâz et Jonayd.

a) La doctrine de Kharrâz.

Kharrâz, comme Jonayd, apporte une mise au point, plus conforme aux exigences de l'orthodoxie sunnite, des vastes synthèses de Tostari et Tirmidî (1), trop apparentées par certains côtés, au gnosticisme imâmite comme à la philosophie hellénistique.

Abou Sa'id Ahmed-b. 'Isâ Kharrâz Baghdâdî (2), mort au Caire en 286/899 (3), est un écrivain indépendant, sans affiliation personnelle au souffisme, mais fortement influencé par les soûfis de Koûfah et Bagdad ; admirateur d'Abou Hâshim, disciple d'Ibrahim-ibn al Jonayd, dont il aimait citer le hadîth préféré « Celui qui macère sa chair voit s'en détacher ses péchés, comme l'arbre voit tomber ses feuilles (4) » ; ami, enfin, de Jonayd et d'Ibn 'Aṭâ.

(Sha'râwî, lata'if, II, 28 ; Cfr. Tostart) ; formule équivoque, confondant la grâce avec la nature.

(1) Kalâbâdî le cite en tête des écrivains soûfis « fî 'oloûm al isharât » (opp. à mo'damâlat) ; ap. ta'arrof.

(2) Jâmî, 69, 81, 158 ; Sha'râwî, gawâq, 13, tab. 1, 91, 81.

(3) Date attestée par aboûl Qâsim-ibn Mardân Nahâwandî, son élève de 272 à 286 (Mâlinî, 14).

(4) Mâlint. l. c.
De ses œuvres, la principale, *Kitāb al sīr*, fut condamnée à Bagdad, ce qui le fit s’expatrier à Bokhârâ, est perdue, à une citation près (1) : son *kitāb al ẓidq* et ses *masa’il*, conservées (2), sont de simples recueils de traditions avec *isnād* sur l’ascèse (3). Mais de nombreux fragments isolés attestent qu’il avait une doctrine mystique précise, dont les grandes lignes peuvent être reconstituées :

En théodicee, il se borne à définir l’Essence divine « en tant que seule à unir deux attributs opposés (*dīdālayn*) simultanément » (4) : trait que Hallâj conserve en son *‘aqīdah*, mais critique, comme insuffisant, dans le *Bostân* (5).

En psychologie mystique : il affirme, contre Tirmidhî, la distinction entre *‘aqîl* et *rūh* (6), et réagit fortement contre l’idéalisme intellectualiste de ce maître (7). Et soulignant, encore plus que Tostari, la possibilité actuelle, la réalisation *a parte post* de l’union mystique pour l’âme, Kharrâz innove plusieurs termes caractéristiques, qui resteront classiques.

La « science de l’annihilation (*fana*) et de la pérennisation (*buqâ‘*), qui consiste « à s’anéantir en Dieu, afin de subsister

(1) Texte donné plus bas (proposition condamnée) : ici, p. 272, l. 6. On en cite une autre sur le *samâ‘* : « le fidèle qui est revenu à Dieu, s’est attaché à Lui et établi auprès de Lui, oublié son moi et tout ce qui n’est pas Dieu. Et si on lui demande : « D’où es-tu ? » ou « que veux-tu ? », sa seule réponse est « Dieu ! » Ceci touche presque au *dhikr* (*’Attâr, II, 40 ; Sha’râwî, *tab. I, 60*).

(2) Ms. Shahid ‘Alî pâshâ, 1374, § V.

(3) Sarrâj cite son adab al ẓalât (*loma‘*, 133).

(4) Ibn ‘Arabî ajoute à cette formule une clausule ambiguë (*fot. IV, 42*).

(5) *Passion*, p. 637.


(7) Son emploi du mot *‘ażamah* est karrâmiyen.
en Lui » (1). La mortification ascétique doit aboutir à une transfiguration positive et personnelle de l’âme, transfigurée par la grâce (2). Et Kharrâz définit cet état final 'ayn al jam', « union essentielle »), de substance à substance (3). Comparée à celle de Bištâmî, sa doctrine de la sanctification est plus mûrie. « Le fidèle qui a pénétré le sens anagogique (4) des actes qui lui ont été concédés par Dieu, et persiste à louer Dieu, par-dessus tout, Dieu sanctifie son âme ». Il entrevoit comme corollaire deux thèses hallagiennes : l’échec de Satan, pour « s’être efforcé de plaire à Dieu » (iddâl) (5), et l’inopérance de la salât 'alâl Nabi pour avancer dans la voie mystique : « Pardonne-moi ; mais aimer Dieu me fait oublier de t’aimer » (6), disait-il au Prophète ; car l’union mystique le dépasse (7).

Kharrâz n’est pas sans défauts ; à l’imitation de Tirmidhî, il s’adonne au jafr (8) ; et à l’exemple de Miṣrî, il se montre indulgent pour le samâl, l’enivrement mental, le culte de l’extase pour elle-même. D’où la nuance sensuelle qui assom-
brit l'émotion dans ce beau fragment (1) : « Bienheureux qui a bu à la coupe de Son amour, qui a goûté la saveur de l'entretien extatique avec le Seigneur glorieux, qui s'est rapproché de Lui par les joies trouvées à L'aimer. Son cœur est rempli de dilection, il vole en Dieu d'allégresse, il aspire à Lui de désir. Ah quelle transe de regret le Seigneur lui fait savourer ! quel asservissement ! quelle langueur ! Pour qui n'a plus d'autre compagnon de route que Lui, d'autre intime que Lui ! » Mais il a expressément réprové les déviations périlleuses du samâ' (2).

b) Les œuvres et le rôle de Jonayd (3).

La doctrine de Jonayd est une revision, encore plus sévère et circonspecte que celle de Kharrâz, des systèmes proposés. Nous donnons ici simplement la liste de ses œuvres et le résumé de sa doctrine.

1. Dawâ' al arwâh ms. Caire (3 f°) = ms. Shahtd 'Ali pâshâ 1374 § IX. Ce titre est à rapprocher de sa Dawâ' al tafrit, citée par Solamî (tafstr, in Qor. VIII, 24).

2. Risâlah ilâ Yoûsof-ibn Hosayn Râzî ; ms. S. A. 1374 § I.

3. Risâlah ilâ ba'd ikhwânîhi, id. § II.

(1) Ap. Sarrâj, loma', 59. La remarque avait été faite par « un des Sâlimiyah » (Makki, qoût, II, 61 ; Tostart, ta'fir, 9) : Kharrâz appliquant à Dieu des poèmes d'amour profane, chantant Laylâ ou Sawdâ. — Comp. à ce fragment-ci, Hallâj, in Qor. XXX, 45.

(2) Qosh. I, 168.

(3) Jonayd est à distinguer avec soin de ses homonymes : Ibrahim-ibn al Jonayd (+ vers 270), Jonayd al Khatîb (fihrîst, 186 ; Harawi, dhamm, 147°), abou 'AA. Iskâf Jonayd Isfahâni (Sam'âni, ansâb, s. v. ; un disciple), abou Zor'ah M. ibn al Jonayd Kashshi et Abou'il Khayr Jonaydî (Maqdist, homonyma, suppl., p. 184), abou 'AA-b. Jonayd ami d'Ibn 'Arabi (hilyat al abdât) et la famille shiraziennne des Banoû Jonayd (du XIIe au XVe s. de notre ère).

5. *Risâlah liba'd ikhwânihi* ; id. § IV.


7. *Risâlah* (n° II) ilà Yoûsof Râzi* ; id. § VI.

8. *Risâlah fi'l sokr* ; id. § VII.

9. *Faśl fi'l ifâqah* ; id. § VIII.

10. *Kitâb al fanâ* ; id. § X.

11. *Kitâb al mîthâq* ; id. § XI.

12. *Kitâb fi'l 'oloûhiyah* ; id. § XII.

13. *Kitâb al farg bayn al ikhlâs wa'l şidq* ; id. § XIII.

14. *Kitâb al tawhîd* ; id. § XIV.

15. *VI Masa'il* (cfr. ses *Masa'il al šâmiyin*, cit. par Qosh.) ; id. § XV.

16. *Adab al moftaqir ilà Allâh* ; id. § XVI.


Sa doctrine. Je dois ici rectifier assez profondément ce qui en a été dit dans mon précédent travail (2). Un examen prolongé m'a fait reconnaître qu'il fallait placer Jonayd beaucoup plus près de la doctrine de Ḥallâj que je ne l'avais fait. Ce qui m'avait fait hésiter longtemps, c'était la réserve nette où se cantonne Jonayd sur les points décisifs ; je répugnais, d'autre part, à voir en cela de la dissimulation, à lui prêter

---

(1) D'après Sahlagl (*noûr*, f. 114), Jonayd disait avoir traduit en arabe ces textes donnés en persan par le propre neveu de Bistâml, Aboû Moûsâ 'Isâ-ibn Adam.

deux enseignements simultanés et contradictoires, l’un exotérique et l’autre ésotérique. Mais, en réalité, il faut, chez lui, faire la part : d’abord de son tempérament personnel : savant prudent et timide, conscient des périls d’hétérodoxie particuliers à la mystique ; puis de sa sagesse éprouvée : directeur de conscience, qui suspend son jugement et réserve la question tant que l’expérimentation ne lui paraît pas décisive, cruciale.

L’orthodoxie de Jonayd lui fait blâmer l’emploi du *kalâm* chez Moḥâṣibî (1) ; mais, quoique Ḥallâj, à certains égards, raisonne comme les motakallismoûn, c’est pour montrer que leur dialectique n’aboutit pas (2). Jonayd critique l’attitude mentale de ceux qui attribuent une réalité objective permanente aux *ahwâl* (états de conscience mystiques) (3) ; mais si Ḥallâj a pu prêter, au début, à cette critique, toutes ses œuvres nous attestent au contraire qu’il a fait sienne la doctrine de Jonayd (4). Jonayd affirme la prééminence de *ʿilm* (sur *maʿrifah*), et *taḥrīm* (sur *ibâḥah*) (5) : mais c’est l’antériorité provisoire du précepte, qui est pour la collectivité, sur le conseil, qui n’est que pour des isolés : ce que Ḥallâj reconnaît lui-même (6).

Pour ce qui est de l’union mystique, Jonayd est le premier auteur qui ait embrassé dans toute son ampleur le problème, et qui l’ait posé correctement ; il a repéré exactement le seuil de cette opération transcendante, cette nuit de la vo-

(1) *Passion*, p. 535.
(2) *Id.*, p. 641, 914.
(3) *Id.*, p. 60.
(4) *Id.*, p. 516, n. 3.
(5) *Id.*, p. 776, 546. Cfr. le mot *amer* de Jonayd, réfuté par Ibn al Qayim en ses *iʿtīrāḍāt* : « Si déjà les enfants sont le châtiment réservé à la concupiscence permise, que ce sera le châtiment pour celle qui est défendue ? »
(6) *Id.*, p. 724, 763.
lonté (1), dont Bistâmt avait pressenti les angoisses, et dont Ḥallâj endurera l’épreuve. Jonayd ne pousse pas l’expérimentation aussi loin : il expose les données, laissant à ses auditeurs le soin de conclure en expérimentant personnellement : aussi, lorsque le cas de Ḥallâj se posa, l’école de Jonayd se scinda : entre Jorayrî, partisan de cette simple évidence intellectuelle (2) où l’on constate que Dieu est le « Je » suréminent de toute phrase chez n’importe qui (3) ; et Ibn ‘Aṭâ, qui accepte l’éventualité d’une intervention transcendante de la grâce, filtrant à travers la personnalité choisie d’un saint (4).

Jonayd, comme Ḥallâj, médite sur le Covenant primordial, conçu ainsi qu’une déclaration d’amour anticipée qui a été faite à Dieu en notre nom (5). Il enseigne, ensuite, que pour retrouver, en nous, cette pure parole d’acquiescement à la volonté divine, il faut nous soumettre à un décapement progressif et implacable de tout notre être, détachement de la mémoire, de l’intelligence et de la volonté ; afin d’atteindre le fanâ bi’l Madhkoûr (6), « l’annihilation en Celui à qui nous pensons » ; Jonayd, des deux termes fanâ, baqâ de Kharrâz, rejette le second ; comme inadéquat ; il estime en effet, justement, qu’il n’y a pas symétrie logique entre l’état de

(1) « Que le serviteur soit, vis-à-vis de Dieu, comme une marionnette (shâbah)... qu’il revienne, pour finir, à son point de départ, et soit, comme il était, avant d’être existentié » (ap. Qosh. 477 ; Sha’râwi, tab. I, 84 ; repris par Kîlânî ; bahjah, 79).
(2) Dont se satisfont les monistes, et qui les mène à l’ésotérisme ; Jorayrî, qui aurait voulu que Bistâmi s’avouât, de la part de Dieu : « Je suis toi », est le premier à déclarer que Ḥallâj doit être exécuté (Passion, p. 260 ; ici, p. 247).
(3) Question du howa howa (Passion, p. 713).
(4) Id., p. 134-135.
(5) Id., p. 36, 608.
consommation où aboutit ainsi la créature, et l’état de transfiguration où le Créateur peut l’immortaliser ». En troisième lieu, Jonayd essaie de définir quel peut être cet état final. C’est le « retour à notre origine (bidâyah) », à l’idée que Dieu typisera de nous au Covenant (1). J’en avais conclu que Jonayd enseignait la réduction de la personne du mystique à une idée divine, simple virtualité irréalisable. Ce n’est pas exact. Jonayd explique ce mot de « retour à notre origine » par l’accès à la vie même du Créateur (2) : « Le vivant, c’est celui dont la vie se fonde sur celle de son Créateur, non celui qui la fonde sur la subsistance de sa forme corporelle (haykal) ; si bien que la réalité de sa vie c’est sa mort, puisque sa mort est l’accès au degré de la Vie primordiale (hayât asliyah) (3) ». Comment caractériser cette nouvelle vie ? Jonayd, étudiant l’expérience de Bistâmî, constate qu’elle est restée incomplète (4) ; il faudrait que l’amour produise « par permutation avec les qualités de l’amant, une pénétration des qualités de l’Aimé (5) ». Telle est son hypothèse ultime.

On voit donc que Jonayd a construit toute l’esquisse théorique de la doctrine de Hallâj. En sa Dawâ al arwâh (6), Jonayd montre comment, grâce à une prédilection amoureuse de la providence divine, il y a des hommes investis du secret même

(1) Passion, p. 37, 522.
(4) Ici, p. 250-251.
(5) Passion, p. 476.
(6) ff. 1-3 de ma copie : istinâ prééternel, puis ıştifâ (Moïse), puis ro’yah (Mohammad), puis monâjâh accordée aux seuls ahî al mowâlah.
de la révélation, admis à goûter expérimentalement les stades successifs de la vocation prophétique ; et cet opuscule construit la première « synthèse dynamique du Qorân » conçu comme un « manuel de l’ascension vers Dieu » : c’est le thème même du *Najm idhâ hawâ*, de Ḥallâj.

Jonayd, rectifiant Tostari, pose également le thème hallagien du *Ṭâ Sin al Azal* (1). Racontant la vision qu’il avait obtenue, après quinze ans de prières à Dieu, de Satan, il dit lui avoir demandé : « Pourquoi ne t’es-tu pas prosterné devant Adam? — Le zèle de l’amour m’a empêché de me prosterner devant un autre que Dieu. » [Epouvanté, Jonayd, entendit une voix secrète : Dis-lui : « Tu mens ! Si tu avais été un vrai serviteur, tu n’aurais pas transgressé Son ordre »] (2).


(2) [Add. ap. Hojwiri].
(4) Le sacrifice et la souffrance (*Passion*, p. 45, 619, 621, 625) ; *wajd* (*Id.*, p. 556) ; *khâtîrân* (*Id.*, p. 492).
LES ÉCOLES DU IIIᵉ SIÈCLE DE L'HÉGIRE 279

la vision, l'entendement, l'ouïe et le salâm (1) (immédiats) ». Ibn 'Atâ a formulé, d'ailleurs, plus explicitement que Joan yd : la thèse de Ḥallâj sur le remplacement du hajj (2), et sur le Réel qui est « au delà de la réalité » (3).

6° La synthèse hallagienne et les interprétations postérieures.

Les monographies qui précèdent montrent combien la présentation doctrinale des œuvres de Ḥallâj dépend de la terminologie fixée, petit à petit, par ses devanciers. Presque tout son vocabulaire (4), ses principales allégories (5), sa règle de vie même (6), se retrouvent chez les mystiques musulmans antérieurs. Son originalité, c'est la cohésion supérieure des définitions groupées, et la fermeté d'intention maîtresse qui l'a mené jusqu'à l'affirmation publique, au prix de sa vie, d'une doctrine que ses maîtres n'avaient pas osé rendre accessible à tous. De même qu'en Grèce, le mouvement rationaliste aboutit, avec Socrate, à l'affirmation d'une philosophie religieuse, bonne pour tous. — de même, en Islam, le mouvement ascétique aboutit à l'attestation d'un mysticisme expérimental, à tous secourable. Loin d'avoir été un cas aberrant, pour la Communauté islamique de son temps, Ḥallâj présente le type achevé des vocations mystiques que la lecture méditée du Qor'ân et l' « intériorisation » d'une vie cultuelle fervente et humble n'ont cessé de faire germer en Islam durant les premiers siècles.

(1) Passion, p. 45, 693.
(2) Id., p. 784; ici, p. 44.
(4) Passion, p. 471.
(5) Ici, p. 88.
(6) Comp. Ḥallâj, ap. Solami, in Qor. XLIX, 3 ; avec la risâlah dite de Ḥasan (Passion, p. 781, n. 5), la règle d'Ibn Karrâm (ici, p. 230) et celle de Tostari (tafsîr, 61).
Voici la traduction in extenso des dix-huit sentences de Ḥallâj, choisies par Solamî pour situer leur auteur à sa place dans la galerie chronologique de portraits psychologiques qui compose ses tabâqât al soufiyâh :

« 1. Il les a revêtus (en les créant) du voile de leur nom (1), et ils existent ; mais s’Il leur manifestait les sciences de Sa puissance, ils s’évanouiraient ; et s’Il leur découvrait la réalité, ils mourraient (2).

2. Les noms de Dieu ? (3) — Du point de vue de notre perception, ils sont synonymie (litt. : c’est un [seul] nom) (4) ; du point de vue de Dieu, ils sont la réalité (5).

3. L’inspiration qui vient de Dieu (6), c’est celle devant laquelle aucun doute (7) ne s’élève.

4. Quand le fidèle (8), délivré, atteint le stade de la sagesse, Dieu lui envoie une inspiration permanente, qui préserve désormais sa conscience : afin que seule la suggestion (véridique) qui vient de Dieu y soit conçue. Et l’indice du sage est d’être vidé (du souci) de ce monde et de l’autre (9).

5. On lui demanda (10) pourquoi Moïse avait convoité la vision (de l’essence divine) et l’avait demandée à Dieu (Qor. VII, 139). Il dit : « Comme Moïse s’était esseulé (hors de

(1) Akhb. 4 = No 1-5. Passion, p. 699.
(2) La variante Akhb. donne « s’anéantiraient ».
(3) Passion, p. 700.
(4) Var. Akhb : une (seule) description.
(5) wa min havith al Haqq, haqiqah (Solamî). La var. Akhb., probablement hanbalite : « du point de vue de la réalité divine, ils sont Dieu même ».
(6) Passion, p. 493.
(7) Var. : rien.
(8) Passion, p. 493, 389.
(10) Akhb. 4 (suite de Ka’hî, 1).
toute chose créée) pour Dieu, — Dieu se trouva tout seul en Moïse, devint l'unique objet de toutes ses pensées. Dieu devint (1) ceci qui arrêtait sa vue dans tout objet aperçu, — ceci qui l'affrontait, effaçant toute autre présence apparente, vis-à-vis de lui : par un dévoilement (khashf) (2), non pas sous un déguisement (taghāyyub). Voilà ce qui le poussa à demander la vision, non pas autre chose (3).

5 bis. [Ici, Solamî donne le quatrain Anta bayn al shaghâf..., traduit ap. Passion, p. 517].

6. Le novice (4) qui désire (morid) Dieu, doit tirer (droit) sur Lui (5) dès sa première visée, et ne plus pencher (6) (son arc) qu'il ne L'ait atteint.

7. Le novice qui désire Dieu, se dégage hors des causes secondes et des deux mondes ; et c'est là ce qui lui donne maîtrise (7) sur leurs habitants (8).

8. Les prophètes ont reçu pouvoir (9) sur les grâces divines, ils les ont en leur possession ; ils en disposent (pour les distribuer) sans que ces grâces disposent d'eux (pour les

(1) Texte de Solamî. Celui d'Akhb. corrige ainsi : « Dieu devint ceci qui arrêtait sa vue de tout côté, effaçant tout côté, dans tout objet aperçu, — ceci qui l'affrontait, supprimant tout vis-à-vis et toute autre présence, en face de lui. La marque (de suprématie) de l'invisible apparu sur le visible, par un dévoilement du mystère du déguisement (pouctuer ghayb al taghāyyub, selon ms. C et non 'ayn al yaqin), — et c'est cela qui le porta à demander la vision. En cela, la langue de cette (forme) visible ne fit que traduire la réalité invisible ; non pas autre chose ».

(2) Mot que la variante hanbalite atténue, en cherchant à l'expliquer, Taghāyyub est le déguisement de l'action créatrice, qui la dérobe à nos sens.

(3) Réfutation de la thèse des Sâlimiyah.

(4) Akhb. 6 = No* 6-9.

(5) Var. : monter vers Lui.

(6) Var. : s'interrompre.

(7) Miracles.

(8) Ici Ka'bî interpole la sentence trad. ap. Passion, p. 314, 1, 5.

(9) Passion, p. 739.
transformer). Quant à d’autres [les saints] (1), les grâces ont reçu pouvoir sur eux ; ce sont les grâces qui disposent d’eux (et les transforment), non pas eux qui disposent d’elles.

9. O mon Dieu ! Tu me sais impuissant (2) à l’offrir l’action de grâces qu’il Te faut. Viens donc en moi Te remercier Toi-même, voilà la véritable action de grâces ! Il n’y en a pas d’autre.

10. Qui considère ses œuvres (propres) (3) perd de vue Celui pour qui il les fait ; qui considère Celui pour qui il les fait perd de vue ses (propres) œuvres (4).

11. Dieu ! C’est sur Lui que s’orientent les gestes du culte, c’est sur Lui que se fondent (5) les actes d’obéissance ; on n’atteste que devant Lui, on ne perceit rien sans Lui. C’est grâce aux effluves (directrices) de Ses conseils que se cohérent les qualités (= vertus du mystique), c’est en concentrant pour Lui ses efforts que se gravissent les degrés (de la voie mystique).

12. Il ne sied pas, à qui considère ou mentionne (encore) quelque chose (crée) de déclarer : « Certes j’ai compris Qui est l’Un, d’où ont surgi les monades (6) ».

13. Nos langues (7) servent à articuler des mots, et c’est ce langage articulé dont elles meurent ; nos « moi » charnels (anfos) servent à nous occuper d’actions, et c’est cette occupation même dont ils meurent.

14. [Garder] une réserve craintive en présence du Seigneur prive les cœurs de Ses amis, de la joie (qu’il y a) à

(1) Addition correcte d’Ibn al Dâ’î et Ibn al Šabbâgh.
(2) Passion, p. 116.
(3) Akhb. 7 = Nos 10-14.
(5) al Masmoûd ularyhi.
(6) ahkan.
(7) Passion, p. 922.
recevoir Ses bienfaits ; que dis-je, garder une réserve craintive pendant l’acte cultuel suffit à priver les cœurs de Ses amis, de la joie (qu’il y a) à [Lui] obéir.

14 bis. [Ici, Solamî donne les vers Mawâjida Haqq..., traduits ap. Passion, p. 529].

15. Celui qu’ont énivré (1) les coupes (2) de l’union divine ne peut plus s’asservir au langage (3) de l’inaccessibilité (4) divine ; bien plus, celui qu’ont énivré les (premières) lueurs de l’inaccessibilité divine discourt déjà, en son langage, sur les réalités de l’union divine ; car l’homme ivre est celui qui discourt sur tout secret (encore) caché (avant qu’il lui ait été dévoilé).

16. (5) Celui qui cherche (à découvrir) (6) Dieu à la lueur de la foi (7), est comme celui qui cherche (à découvrir) le soleil sous la clarté des étoiles.

17. Il dit à un d’entre les disciples (8) du mo’tazilite [aboû ‘Ali] Jobba’t : « Tout ainsi que Dieu a convenu de créer les corps (= substances) sans (y être incité par une) cause (médiate), — de même Il a convenu de créer (en eux) leurs attributs (= accidents) sans (y être incité par une) cause. Tout ainsi que le serviteur (= l’homme) ne possède pas en propre le fonds de son acte, — de même il ne possède pas en propre son acte lui-même.

(1) Akhb. 8 = No 45-18.
(2) Var. — Le texte de Solami porte « clartés ».
(4) tajrid, la transcendance divine.
(5) Passion, p. 541.
(6) Le mot technique « iltimâs » signifie « chercher à déterminer (la néoménie) », calculer (le début du mois), soit en observant directement le ciel (ce à quoi Hallâj fait allusion), soit en se référant à des tables.
(7) « Sans révélation intime », ajoute une glose.
(8) Passion, p. 613.
18. Il ne s’est pas séparé de la nature charnelle (1), et ne s’y est pas annexé (2) ».

La déformation graduelle de la doctrine et de la légende de Ḥallâj nous a permis de suivre les étapes de la décomposition du grand mouvement mystique de l’Islâm. La solution correcte du problème central, l’union mystique, insinuée dès Ḥasan et Ibn Adham, pressentie par Bistâmî, entrevue par Tostart et Jonayd, avait été exposée par Ḥallâj suivant une méthode fort complexe, la définissant comme une identification intermittente (3) du sujet et de l’Objet ; qui ne se renouvelle que par une transposition incessante, et amoureuse, des rôles, entre eux deux : par une alternance vitale comme l’oscillation, la pulsation, la sensation, la conscience ; se surimposant de façon surhumaine et transcendant, sans jamais se stabiliser normalement ni de façon permanente, pour le cœur d’un sujet humain donné, en cette vie mortelle (4).

Cette solution évitait à la fois l’intellectualisme idéologique des motakallimoûn et le libertarisme des hellénisants, le dualisme antagoniste des hashwiyâh et le monisme des Qar-maṭes (5). Elle fut promptement déformée. Wâsiṭî, le premier théoricien du soufisme après Ḥallâj, incline et glisse vers le libertarisme moniste des Sâlimiyyâh, et Fâris réagit

(1) bashariyah.
(2) Passion, p. 328. Comp. la formule des falâṣifâh critiquée par Ghazâlî (tahâfot, I, 43) : « Le Premier ne saurait ni s’associer à un autre au point de vue genre, ni s’en différencier au point de vue différencen. » Et la formule moniste de Jîlî : « Tu n’es pas sevré (de nous), et Tu ne nous sévres pas (de Toi) » (ayniyyâh ; condamnée ap. Shârâwî, minan, II, 29).
(3) Passion, p. 915.
(4) Id., p. 889.
(5) Id., p. 830.
sans succès contre cette tendance. C'est à Wāṣiṭ qu'il faut restituer le rôle attribué par Kremer à Ḥallāj, de précurseur du monisme d'Ibn 'Arabī au IVᵉ siècle de l'hégire ; à côté de lui, 'Abdallāh Qorashi (1) et Abū Bakr Qāḥtabī (2) s'essaient à des systématisations analogues.

Certains mystiques virent le danger de la doctrine sālimiyenne ; les Karrāmiyyah avec Ibn al Ḥayṣam, les Ḥanbalites avec Ḥoṣrt, Ibn Sam‘ūn, Harawt et Kīlānī, dénoncent avec clairvoyance le péril. Ibn Khaṣīt crut trouver une arme décisive dans la scolastique idéologique des asḥārites ; les derniers hallagiens l'imitent, abuʾūthmān Kīrkīnī Maghribī et Daqqāq se rallient à Ibn Fūrāk, et Naṣrābādīhī à Isfara‘īnt, tous deux asḥārites (3).

Mais la synthèse de la dogmatique asḥārite avec des éléments mystiques tentée par Qoshayrī est insuffisante ; celle que Ghazālī avait tant méditée se trouve, à cause des nécessités de la lutte contre les Qarmātēs, faire de si graves concessions aux Sālimiyah, qu'elle ramène, comme à reculons, les théologiens vers les solutions monistes ; le danger, visible chez Sohrawardī d'Alep, éclate enfin chez Ibn 'Arabī.

Ibn 'Arabī, épris de logique formelle, élimine, en fait, toute intervention transcendante de la divinité, du domaine de la mystique. Tel est le fondement de sa critique des mystiques anciens, Yaḥya Rāzī, Jonayd et Ḥallāj, — et de sa sympathie pour les Sālimiyah : il va jusqu'aux conséquences dernières de sa thèse : retrait de la primauté accordée à l'introspection, à l'humble lutte intérieure de l'examen de conscience ; concession de la prééminence à une culture théorique subtile, suivie d'une âme purement spéculative, sans

(1) sharḥ al tawḥīd, extr. ap. Ḥilyah.
(2) Baqlī, t. II, p. 226 ; farq, 259.
(3) Sobkī, III, 52 ; Passion, p. 407.
contrôle moral de soi, sur les nuances de l'extase intellectuelle. Et socialement, c'est le divorce qui se consomme entre la réserve d'énergie spirituelle des vocations monastiques, et la Communauté islamique, qu'elles auraient dû vivifier de leur intercession quotidienne, prières, exemples, sacrifices.

Tous ces symptômes internes de la décadence sociale pointent dès le IVe siècle de l'hégire, et leur aggravation séculaire est, plus profondément encore que tous les événements militaires et économiques, le vrai motif de la désintégration présente de la Communauté musulmane, pour le salut de qui les premiers croyants musulmans avaient lutté et souffert, ascètes et mystiques en première ligne, menant la guerre sainte, au nom du Dieu unique, non seulement aux frontières, mais dans la capitale, non seulement chez les idolâtres, mais au fond de leurs propres cœurs, avec Hasan, Ibn Wâsi' 'Otba'h et Shaqîq, avec Ibn Ḥanbal et Hallâj.
<table>
<thead>
<tr>
<th>INDEX</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>I. — Table des noms propres.</td>
</tr>
</tbody>
</table>

N.-B. — On a suivi, pour les abréviations, le système Brockelmann :

<table>
<thead>
<tr>
<th>A</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>'Abdak, 43, 93, 148.</td>
</tr>
<tr>
<td>[ABD] = 'A :</td>
</tr>
<tr>
<td>— 'AA.-b. 'Awn, 146.</td>
</tr>
<tr>
<td>— 'AA. b. Maymoun, 57.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Abdulmajid (D'), 70.</td>
</tr>
<tr>
<td>— 'AA. b. Qintāsh Hodhai, 93.</td>
</tr>
<tr>
<td>— 'AR. b. 'Awf, 220.</td>
</tr>
<tr>
<td>'Abdari, 97.</td>
</tr>
<tr>
<td>[ABOU] :</td>
</tr>
<tr>
<td>— 'Amr. b. 'Alā, 147, 265.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Awānāh, 156.</td>
</tr>
<tr>
<td>— 'Atāhiyah, 93, 169, 209.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Dardā, 136, 168.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Dāwoūd, 94, 124.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Dharr Ghifārī, 106, 123, 136-137.</td>
</tr>
<tr>
<td>— — Hamdānt, 148.</td>
</tr>
<tr>
<td>— « Aboulfaḍl », 68, 70, 78.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Ḥamzah, 88, 91, 135.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Ḥāshim Koûfî, 93, 270.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Ḥāzīm, 44, 149.</td>
</tr>
<tr>
<td>— 'Imāmah, 127.</td>
</tr>
<tr>
<td>— 'Īṣmah, 101.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Isra'īl, 147.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Nowās, 90, 116, 209.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Osāmah, 148.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Qolābah Jarmī, 175.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Sho'ayb Qallāl, 93, 206.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Thawr, 149.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Zor'ah Rāzī, 224.</td>
</tr>
<tr>
<td>Adam, 177, 232, 239 sq., 268, 278.</td>
</tr>
<tr>
<td>A. Ghazâli, 88, 140, 198.</td>
</tr>
<tr>
<td>Aḥnaf-b. Qays, 153, 177.</td>
</tr>
<tr>
<td>'Alt (le Khalife), 110, 137, 141, 157.</td>
</tr>
<tr>
<td>'Alt-b. Rabban, 34, 59, 64.</td>
</tr>
<tr>
<td>« Ameer Ali », 122.</td>
</tr>
<tr>
<td>Āmidī, 67.</td>
</tr>
<tr>
<td>'Amr-b. 'Obayd, 146, 153, 155, 162, 178.</td>
</tr>
<tr>
<td>— -b. Qays, 149, 151, 248.</td>
</tr>
<tr>
<td>'Anbarî, 155.</td>
</tr>
<tr>
<td>Anṭāḳi (A. b. 'Āsim), 131, 150, 156, 191, 201 sq., 214, 217, 223.</td>
</tr>
<tr>
<td>INDEX</td>
</tr>
<tr>
<td>-------</td>
</tr>
<tr>
<td>— (b. Khobayq), 201.</td>
</tr>
<tr>
<td>Antoine (S.), 43.</td>
</tr>
<tr>
<td>Arnold, 67.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ash'ath Ḥamrānī, 156.</td>
</tr>
<tr>
<td>Asin Palacios, 3, 42, 43, 53, 155, 198.</td>
</tr>
<tr>
<td>Aṣma'il, 147.</td>
</tr>
<tr>
<td>'Attābī, 54.</td>
</tr>
<tr>
<td>'Atţār, 54, 158, 207.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ay'yoūb Sikhtiyānī, 146, 154, 175, 178.</td>
</tr>
<tr>
<td>Augustin (S.), 43, 47.</td>
</tr>
<tr>
<td>B</td>
</tr>
<tr>
<td>Baba Kapour, 69.</td>
</tr>
<tr>
<td>Baghdādī, 134, 233.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bahya, 44.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bakka'ōûn, 144 sq.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bakr, 197.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bakr-b. Khonays, 109, 149, 207.</td>
</tr>
<tr>
<td>Baqlī, 3, 9, 10, 81, 244.</td>
</tr>
<tr>
<td>Barhebraeus, 44.</td>
</tr>
<tr>
<td>Baṣrī, Ḥasan.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bayezid. Bistāmi.</td>
</tr>
<tr>
<td>Becker (C.), 51.</td>
</tr>
<tr>
<td>Berkēvi, 97.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bilāl Sakoūnt, 134.</td>
</tr>
<tr>
<td>Biqāṭ, errata.</td>
</tr>
<tr>
<td>Btroûnt, 64, 72, 78, 79.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bishr Ḥāfī, 44, 114, 130, 208.</td>
</tr>
<tr>
<td>— b. Mo'tamir, 208.</td>
</tr>
<tr>
<td>Blake, 253.</td>
</tr>
<tr>
<td>Blochet, 29, 46.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bokhārī, 141, 164, 180.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bokhtyēshōū', 34.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bonānī, 103, 109, 145.</td>
</tr>
<tr>
<td>Borjolānī, 54, 131, 209, 243.</td>
</tr>
<tr>
<td>Bostl, 134, 236.</td>
</tr>
<tr>
<td>Brockelmann, 132, 210, 256.</td>
</tr>
<tr>
<td>Browne, 33, 237.</td>
</tr>
<tr>
<td>C</td>
</tr>
<tr>
<td>Carra de Vaux, 3.</td>
</tr>
<tr>
<td>Casanova, 58.</td>
</tr>
<tr>
<td>D</td>
</tr>
<tr>
<td>Dāb'i, 146.</td>
</tr>
<tr>
<td>Daqqāq, 109, 285.</td>
</tr>
<tr>
<td>Dārānī, 54, 95, 102, 197 sq., 212, 215, 223.</td>
</tr>
<tr>
<td>Dārimī, 230; errata.</td>
</tr>
<tr>
<td>Dāsitānī, 244 sq.</td>
</tr>
<tr>
<td>David, 187 sq.</td>
</tr>
<tr>
<td>Delitzsch, 46.</td>
</tr>
<tr>
<td>Dhahabī, 4, 109, 214, 223.</td>
</tr>
<tr>
<td>Dhouī Noun. Miṣrī.</td>
</tr>
<tr>
<td>Dimishqi (a. 'Amr), 91.</td>
</tr>
<tr>
<td>Dindān, 33.</td>
</tr>
<tr>
<td>Dobaylī, 243 sq.</td>
</tr>
<tr>
<td>Dostowā'ī, 141, 146.</td>
</tr>
<tr>
<td>Douīrī, 244, 274.</td>
</tr>
<tr>
<td>Dozy, 1.</td>
</tr>
<tr>
<td>Dussaud, 51.</td>
</tr>
<tr>
<td>F</td>
</tr>
<tr>
<td>Fāris Dinawari, 91, 284.</td>
</tr>
<tr>
<td>Faryābī, 232.</td>
</tr>
<tr>
<td>Fasawī, 129.</td>
</tr>
<tr>
<td>Firdoūsi, 47.</td>
</tr>
<tr>
<td>Fischer (A.), 4.</td>
</tr>
<tr>
<td>Fluegel, 2.</td>
</tr>
<tr>
<td>François d'Assise (S.), 42.</td>
</tr>
<tr>
<td>G</td>
</tr>
<tr>
<td>Galtier, 51.</td>
</tr>
<tr>
<td>Gandhi, 70.</td>
</tr>
<tr>
<td>Geiger, 52.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ghaylān, 51, 153, 153.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ghazâlī, 6, 36, 41, 45, 60, 96, 104, 144, 216, 231, 270, 284 sq.</td>
</tr>
<tr>
<td>Nom propre</td>
</tr>
<tr>
<td>-----------</td>
</tr>
<tr>
<td>Gholâm Khalil</td>
</tr>
<tr>
<td>Gobineau</td>
</tr>
<tr>
<td>Goldziher</td>
</tr>
<tr>
<td>Gorgâni</td>
</tr>
<tr>
<td>Gourmont (R. de)</td>
</tr>
<tr>
<td>Grimme (H.)</td>
</tr>
<tr>
<td>Hallaj</td>
</tr>
<tr>
<td>Hamid Tawil</td>
</tr>
<tr>
<td>Hammâd-b. Salamah</td>
</tr>
<tr>
<td>Zayd</td>
</tr>
<tr>
<td>Hammer</td>
</tr>
<tr>
<td>Harawi (Anšâri)</td>
</tr>
<tr>
<td>(Ibr.)</td>
</tr>
<tr>
<td>Harim</td>
</tr>
<tr>
<td>Hariri</td>
</tr>
<tr>
<td>Harrâzi</td>
</tr>
<tr>
<td>Hasan Bašri</td>
</tr>
<tr>
<td>-b. Šabbâh</td>
</tr>
<tr>
<td>Hassân-b. abî Sinân</td>
</tr>
<tr>
<td>Hâtim</td>
</tr>
<tr>
<td>Hayyâj Borjomî</td>
</tr>
<tr>
<td>Hîri</td>
</tr>
<tr>
<td>Hirschfeld</td>
</tr>
<tr>
<td>Hodhayfah</td>
</tr>
<tr>
<td>Hojwiri</td>
</tr>
<tr>
<td>Horovitz</td>
</tr>
<tr>
<td>Hosayn-b. M.</td>
</tr>
<tr>
<td>Huart</td>
</tr>
<tr>
<td>Huysmans</td>
</tr>
<tr>
<td>[IBN]:</td>
</tr>
<tr>
<td>— abî'l 'Awjâ 160, 179, 183.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Donyâ</td>
</tr>
<tr>
<td>— İawwârî</td>
</tr>
<tr>
<td>— Khayr</td>
</tr>
<tr>
<td>— abî 'Omayr</td>
</tr>
<tr>
<td>— Adham</td>
</tr>
<tr>
<td>— A'râbi</td>
</tr>
<tr>
<td>— Athir</td>
</tr>
<tr>
<td>— 'Atâ</td>
</tr>
<tr>
<td>— Barrajân</td>
</tr>
<tr>
<td>— Bord</td>
</tr>
<tr>
<td>— Dâ'i</td>
</tr>
<tr>
<td>— Farrâ</td>
</tr>
<tr>
<td>— Fourak</td>
</tr>
<tr>
<td>— Ḥakam</td>
</tr>
<tr>
<td>— Ḥanaftiyah</td>
</tr>
<tr>
<td>— Ḥanbal</td>
</tr>
<tr>
<td>— Ḥarb</td>
</tr>
<tr>
<td>— Hayşam</td>
</tr>
<tr>
<td>— Ḥayyân</td>
</tr>
<tr>
<td>— 'Iyâd</td>
</tr>
<tr>
<td>— Jawzi</td>
</tr>
<tr>
<td>— Kalbî</td>
</tr>
<tr>
<td>— Karrâm</td>
</tr>
<tr>
<td>— Khaṣîf</td>
</tr>
<tr>
<td>— Khâlîd</td>
</tr>
<tr>
<td>— Khiḍrawâyî</td>
</tr>
<tr>
<td>— Mamshâdh</td>
</tr>
<tr>
<td>— Mas’ûd</td>
</tr>
<tr>
<td>— Mo’âwiya</td>
</tr>
<tr>
<td>— Mobârak</td>
</tr>
<tr>
<td>— Monkadir</td>
</tr>
<tr>
<td>— Moqaffa’, 34.</td>
</tr>
<tr>
<td>— ‘Okkâshah</td>
</tr>
<tr>
<td>Name</td>
</tr>
<tr>
<td>--------------------------</td>
</tr>
<tr>
<td>'Oyaynah</td>
</tr>
<tr>
<td>Qotaybah</td>
</tr>
<tr>
<td>Sab'în</td>
</tr>
<tr>
<td>Sa'd</td>
</tr>
<tr>
<td>Sâlim</td>
</tr>
<tr>
<td>Shâdhân</td>
</tr>
<tr>
<td>Sâlim</td>
</tr>
<tr>
<td>Sawwâr</td>
</tr>
<tr>
<td>Shâdhân</td>
</tr>
<tr>
<td>Sawwâr</td>
</tr>
<tr>
<td>Sirîn</td>
</tr>
<tr>
<td>Sirîn</td>
</tr>
<tr>
<td>Sîmî</td>
</tr>
<tr>
<td>Ibrahim b. Jonayd</td>
</tr>
<tr>
<td>Ignace de Loyola (S.)</td>
</tr>
<tr>
<td>Ikhivân al safâ</td>
</tr>
<tr>
<td>'Ikrimah</td>
</tr>
<tr>
<td>'Imrân Khoza'i</td>
</tr>
<tr>
<td>Inostranzev</td>
</tr>
<tr>
<td>Iranshahrî</td>
</tr>
<tr>
<td>'Irâqî</td>
</tr>
<tr>
<td>'Isâ-b. Dâb</td>
</tr>
<tr>
<td>-b. Zâdîhân</td>
</tr>
<tr>
<td>Isfarâ'înî</td>
</tr>
<tr>
<td>Jâbir-b. Hayyân</td>
</tr>
<tr>
<td>Ja'far</td>
</tr>
<tr>
<td>Jâhîz</td>
</tr>
<tr>
<td>Jâmâsp</td>
</tr>
<tr>
<td>Jarîr Azdî</td>
</tr>
<tr>
<td>Jawbiyârl</td>
</tr>
<tr>
<td>Jean-Baptiste</td>
</tr>
<tr>
<td>Jean Climaque</td>
</tr>
<tr>
<td>Jésus</td>
</tr>
<tr>
<td>Jill</td>
</tr>
<tr>
<td>Joachim de Flore</td>
</tr>
<tr>
<td>Jobba'i</td>
</tr>
<tr>
<td>Jonayd</td>
</tr>
<tr>
<td>Jones (W.)</td>
</tr>
<tr>
<td>Jorayri</td>
</tr>
<tr>
<td>Jourdain</td>
</tr>
<tr>
<td>Kabir</td>
</tr>
<tr>
<td>Kadîmî</td>
</tr>
<tr>
<td>Kahmas</td>
</tr>
<tr>
<td>Kamâl al Din</td>
</tr>
<tr>
<td>Kaufmann</td>
</tr>
<tr>
<td>Khannûs</td>
</tr>
<tr>
<td>Khîrâz (a. Sa'id)</td>
</tr>
<tr>
<td>Khâshish Nasa'i</td>
</tr>
<tr>
<td>Khawwâs (Ibr.)</td>
</tr>
<tr>
<td>— Mostim</td>
</tr>
<tr>
<td>Khîdîr</td>
</tr>
<tr>
<td>Kholdî</td>
</tr>
<tr>
<td>Khorqânt</td>
</tr>
<tr>
<td>Kilânî</td>
</tr>
<tr>
<td>Kindî ('A. M.)</td>
</tr>
<tr>
<td>Kolayb</td>
</tr>
<tr>
<td>Kraemer</td>
</tr>
<tr>
<td>Kremer (A. von)</td>
</tr>
<tr>
<td>Kürküt</td>
</tr>
<tr>
<td>L</td>
</tr>
<tr>
<td>Lammens</td>
</tr>
<tr>
<td>Léon l'Africain:</td>
</tr>
<tr>
<td>Lull</td>
</tr>
<tr>
<td>M</td>
</tr>
<tr>
<td>Ma'arrî</td>
</tr>
<tr>
<td>Ma'bad</td>
</tr>
<tr>
<td>Madâni, abû Hîdzim</td>
</tr>
<tr>
<td>Maghribî (a. 'Othmân)</td>
</tr>
<tr>
<td>Majdhoûb</td>
</tr>
<tr>
<td>Makhûtul Nasafi</td>
</tr>
<tr>
<td>Makhzoumî</td>
</tr>
<tr>
<td>Makki ('Amr)</td>
</tr>
<tr>
<td>Nom</td>
</tr>
<tr>
<td>-----------</td>
</tr>
<tr>
<td>— (a. Ṭālib), 45, 114, 177, 216, 249, 267, 269 sq.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mākyāni, 232.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mālik, 141, 176, 180.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mālik-ibn Dinār, 66, 100, 103, 132, 144, 173, 174, 191, 195, 265.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ma'moon, 57.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mamshādīh (Banou), 242.</td>
</tr>
<tr>
<td>Manès, 30.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mansūr-b. 'Ammar, 119, 208.</td>
</tr>
<tr>
<td>Maqdisi (Ibn Ţāhīr), 88, 96, 104, 273.</td>
</tr>
<tr>
<td>— ('Izz), 225.</td>
</tr>
<tr>
<td>Margoliouth, 65, 194, errata.</td>
</tr>
<tr>
<td>Marie, 120.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mārouf Karkhi, 109, 207.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mas'ūdi, 59.</td>
</tr>
<tr>
<td>Maysarah, 104.</td>
</tr>
<tr>
<td>Merx, 52.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mihyār Daylamī, 47.</td>
</tr>
<tr>
<td>Miskawayh, 34.</td>
</tr>
<tr>
<td>Miṣrī (Dhou'l Noûn), 45, 89, 96, 180, 183, 184 sq., 213, 243, 262, 272.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mo'āwiyah, 137, 141.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mobed Shāh, 67.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mo'urar Qārī, 174, 196, 212.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mohā'imī, 130.</td>
</tr>
<tr>
<td>— -b. Faraj, 54.</td>
</tr>
<tr>
<td>— -b. Ishāq, 54.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mohāwwalī, 206.</td>
</tr>
<tr>
<td>Moïse, 261, 269, 280.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mojāhid, 52, 127, 142 sq., 212.</td>
</tr>
<tr>
<td>— Mojālid, 149.</td>
</tr>
<tr>
<td>Moqāti, 52, 123.</td>
</tr>
<tr>
<td>Morrī (Ṣāliḥ), 143, 145.</td>
</tr>
<tr>
<td>Morsi, 224, 262, errata.</td>
</tr>
<tr>
<td>Morris Khawwās, 28, 114, 151.</td>
</tr>
<tr>
<td>Moṭṭarrīf, 139, 155, 160.</td>
</tr>
<tr>
<td>mōlazīlītes, 178.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mowarrīq, 142 sq.</td>
</tr>
<tr>
<td>N</td>
</tr>
<tr>
<td>Nābolosī, 88, 110.</td>
</tr>
<tr>
<td>Nafzī, errata.</td>
</tr>
<tr>
<td>Nānak, 69.</td>
</tr>
<tr>
<td>Naqshband, 68, 264.</td>
</tr>
<tr>
<td>Nasafi, 238.</td>
</tr>
<tr>
<td>Našīfl, 80.</td>
</tr>
<tr>
<td>Naṣrābādī, 99, 212, 283.</td>
</tr>
<tr>
<td>Nathar Shāh, 66.</td>
</tr>
<tr>
<td>Naẓẓām, 138.</td>
</tr>
<tr>
<td>Nībājī, 204, 215, 247.</td>
</tr>
<tr>
<td>Nicholson, 3, 38, 75, 227.</td>
</tr>
<tr>
<td>Nobīli (R. de), 43, 77.</td>
</tr>
<tr>
<td>Noseīris, 40, 51, 82, 182.</td>
</tr>
<tr>
<td>Nu'ūr Satagar, 67.</td>
</tr>
<tr>
<td>Nu‘ūrī, 7.</td>
</tr>
<tr>
<td>Nyberg, 3.</td>
</tr>
<tr>
<td>O</td>
</tr>
<tr>
<td>‘Obayd, 53.</td>
</tr>
<tr>
<td>Obayy, 49.</td>
</tr>
<tr>
<td>Omm Dardā, 137.</td>
</tr>
<tr>
<td>‘Omāyī Bistāmī, 244 sq.</td>
</tr>
<tr>
<td>Oswārī, 146, 172.</td>
</tr>
<tr>
<td>‘Otbah, 145, 169, 178.</td>
</tr>
<tr>
<td>‘Othmān, 138, 158, 159.</td>
</tr>
<tr>
<td>— ibn Maž'ōun, 124, 175.</td>
</tr>
<tr>
<td>Oways Qarant, 140-141.</td>
</tr>
<tr>
<td>P</td>
</tr>
<tr>
<td>Pacôme (S.), 80.</td>
</tr>
</tbody>
</table>
INDEX

Pascal, 43.
Patanjali, 38, 40, 42, 64, 72-79.
Platon, 106.

Q
Qahtabl, 285.
Qalandariyah, 125.
Qanâd, 244.
Qarmaṭes, 33-34, 57 sq., 182.
Qatâdah, 158, 160, 178.
Qaṣṣâr (H.), 149, 257.
Qorashî ('AA.), 285.
Qardoûsî, 145, 146.
Qoshayrî, 109.

R
Râbah Qaysî, 91, 94, 193 sq., 223.
Râbi'ah, 94, 146, 193 sq.
— (de Jérusalem), 200.
Rabi'-b. Khaytham, 141 sq.
Raqâshi, 50, 107, 145.
Râzi (Fakhr), 237, 242.
— ('Othmân), 258.
— (Yahya), 238.
— (Yoûsof), 186, 241, 244.
Renan, 55, 56.

S
Sabras (S.), 80.
— le messalien, 125.
Sabéens, 57.
Sabziwarî, 32.
Sacy, 83, 124.
Šafâdi (Y.), 225.
Šafwân, 148.
Sahlagî, 244 sq.
Satar Maš'ûd, 68.
Šâlimiyyah, 267 sq., 284 sq.
Salomon, 261.
Šaqqâlî, 264.

Šârî, 207.
Sarrâtj, 9, 96, 249.
Satan, 266, 268, 272, 278.
Šâwî, 130.
Sayyârî, 75.
Shakarganj (Farîd), 68, 69.
Shaqîq, 91, 228.
Sha'rawî, 111, 252, 284.
Šâṭibi, 97.
Shiblî, 79, 87, 250.
—, 200.
 Shirāzī (Maš'ûd), 242.
Sijzi (a. Yq.), 34.
Simnânî, 142.
Sindî (a. 'Alî), 75, 80, 243.
— (Yoûsof), 66.
Sîwāsî, 97.
Snouck, 5, 124; errata.
Šohayb, 140.
Sohrawardi (d'Alep), 60, 110, 271.
— ('Omar), 242.
Solami, 3, 96, 180, 187, 280.
— (Ma'muûn), 232, 237.
Šomanîyyah, 65.
Šoufî, 132.
Šoufîyyah, 133.
Sprenger, 2, 104, 124, 204.
Stendhal, 39.

T
TABarl, 161.
Tahânawi, 2.
Tawhîdî, 56, 60, 157, 158.
Tâ'yî (D.), 89, 148.
Taymî (Ibr.), 148.
— (Sol.), 146, 192.
Tchouang-tseu, 77.
Thawrî, 148, 169, 263.
Tirmidhi, 60, 80, 102, 170, 256 sq.
Torkomâni, 97.
<table>
<thead>
<tr>
<th>U</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Tostarl, 42, 60, 71, 96, 107, 135, 249, 264 sq., 279.</td>
<td>Wensinck, 40, 49, 52, 53, 55, 194; errata.</td>
</tr>
<tr>
<td>Tshisht, 68.</td>
<td>— b. Khalid, 212.</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>V</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Urfé (d'), 190.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>V</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Valéius, 125.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Van Vloten, 232.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>W</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Waki', 135, 146, 199.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Wàqidi, 121.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Warràq (a. Bakr), 264.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Wàsîl, 178.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Zamakhshari, 124, 129.</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Zayn al 'Abidin, 173.</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Zohri, 101.</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Zorqân Misma'i, 64.</td>
</tr>
</tbody>
</table>
## II. — Table des termes techniques

(Consulter également les tables des pp. 9-26, 28-29, 31-34, 32).

<table>
<thead>
<tr>
<th>A</th>
<th>B</th>
<th>C</th>
<th>D</th>
<th>E</th>
</tr>
</thead>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>E</th>
<th>F</th>
<th>G</th>
<th>H</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Term</td>
<td>Page(s)</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>------</td>
<td>---------</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ibâhah</td>
<td>95, 275</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>'ibrah</td>
<td>118, 224</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ibtighâ</td>
<td>130</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ibtilā</td>
<td>139</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>içvara</td>
<td>76</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ifrād</td>
<td>277</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ihdâth</td>
<td>235</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ihsân</td>
<td>222</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>iklâs</td>
<td>45, 164, 191, 192, 215</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ilham</td>
<td>202, 230</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>'îlm</td>
<td>254, 275</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ittimâs</td>
<td>183, 283</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>'imân</td>
<td>205, 225, 234, 263</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>inqiṭâ'</td>
<td>193</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>insân kâmîl</td>
<td>39</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>irâdah</td>
<td>269</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>irjâ'</td>
<td>235</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>'ishq</td>
<td>174</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>istikhârah</td>
<td>101</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>istinbât</td>
<td>28, 74</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>istiḍâ'ah</td>
<td>266</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>istithnâ</td>
<td>130, 166, 235</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ittiḥâd</td>
<td>125, 137, 147, 232</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>illâh</td>
<td>59</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>irfâ</td>
<td>254</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>jabr</td>
<td>93, 235</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>jafîr (cabale)</td>
<td>78, 80-83, 272</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>— (astron.)</td>
<td>64</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>jam'</td>
<td>75, 262</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>K</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>kadkhodhâ</td>
<td>33</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>kalâm</td>
<td>212, 223</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>kamad</td>
<td>226</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ka's</td>
<td>88</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>kash</td>
<td>120, 229, 263, 266</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>kashkoûl</td>
<td>63</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>kawn</td>
<td>59</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>khabar</td>
<td>60</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>khad'ah</td>
<td>248</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>khângâh</td>
<td>93, 135, 232</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>khatm(ah)</td>
<td>28</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>khâidmah</td>
<td>97</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>khîrqah</td>
<td>53, 108-111</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>khollah</td>
<td>94, 177, 195, 226</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>kholq</td>
<td>192</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>L</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>lafîz</td>
<td>225</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>laysiyah</td>
<td>248</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>logos</td>
<td>43</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>liwât</td>
<td>165</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>M</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>mab'ath</td>
<td>227</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>maḥâbbah</td>
<td>174, 181, 207, 218</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>makr</td>
<td>4</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>manas</td>
<td>71, 74</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>manzûr</td>
<td>74</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>maqâm</td>
<td>239</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ma'rîfah</td>
<td>186, 202, 207, 226, 231, 234</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>masht'ah</td>
<td>181, 269</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>mawâ'îz (pl.)</td>
<td>134, 155</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>mawâli (pl.)</td>
<td>47; errata</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>mayit</td>
<td>42</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>minbar</td>
<td>135</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>mi'râj</td>
<td>247 sq.</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>mithâq</td>
<td>172, 208, 265</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>mitmâr</td>
<td>135</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>mîzâj</td>
<td>56</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>mohâddithouûn</td>
<td>260</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>mohâsabah</td>
<td>170, 245</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>mohiqq</td>
<td>261, 279</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>mokâlamah</td>
<td>269</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>monâjât (pl.)</td>
<td>238, 260, 277</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>morâqâbah</td>
<td>226</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>moraqqâ'ah</td>
<td>53, 198</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>motashâbihât</td>
<td>29, 31</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
INDEX

moṭṭala', 99, 117.
mowālāh, 277.

N

nadbah, 203.
nafal, 66.
nafs, 74, 79.
namāz, 259.
nāsh, 159, 217.
nāzar, 74.
— ilā‘l mord, 87, 96.
nīyh, 164, 177, 179, 215.
nōqṭah ašliyah, 39.
nōūr, 40, 181.

O

'ojb, 216, 269.
oommah, 158.

P

pari (de Pascal), 43.
prakriti, 71, 74.
prana, 42.
psaume, 49.
purusha, 71, 73, 74.

Q

qāb qaṣwa‘yn, 61, 120, 247.
qalb, 74, 138, 172, 263.
qira‘ah, 98, 162, 249.
qiwām, 45.
qoṣṣāś (pl.), 141 sq., 221.
qoṭb, 113.
qoūt, 43, 269.

R

raḥbaṇṭiyah, 53, 123-131, 173, 175, 205, 215.
raḥmāh, 199.
raqs, 87.
ri‘āyah, 126, 213, 215, 224.
ribāṭ, 135.
riḍā, 91, 98, 121, 173, 222, 267.
roḥbān (pl.), 54, 123.
roḥkaṣ (pl.), 101, 191.
roūḥ, 60, 74, 200, 271.
ro‘yah, 163, 251, 277.

S

šabr, 217, 221.
safar, 89.
sakinah, 260.
salāt, 259, 272.
samā‘, 42, 85, 180, 187, 271 sq.
samādhi, 72-74, 76.
sānnyasi, 77.
šaro‘ūrah, 124.
sattvā, 73, 74.
sattvāpatti, 72.
satyagraha, 69.
šawma‘ah, 125, 134, 205.
shabah, 276.
shahādah, 79, 255.
shāhid, 1, 91.
shakk, 235.
šaṭh, 77, 85, 86, 99-100.
shawq, 174, 192.
šho‘ūbiyah, 47.
šiddiqūn (pl.), 193, 195, 260.
sīr, 268.
sobḥah, 53.
sobḥānī, 249 sq.
sobḥāt (pl.), 261.
šoffah (ahl al), 134, 149.
souh, 56.
šoūf, 53, 93, 134-134, 145, 158, 176, 191.
šoūra, 132.
šoūrāh, 60.

T

ta‘alloh, 59, 158.
<table>
<thead>
<tr>
<th>Tābī'ah, 56, 59.</th>
<th>ta'wil, 146.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Taḍmīr, 183.</td>
<td>thanā, 237.</td>
</tr>
<tr>
<td>Tādyyī', 249.</td>
<td>Tibb, 57.</td>
</tr>
<tr>
<td>Tafsīl, 136, 206, 238, 266.</td>
<td>Tōūl, 60.</td>
</tr>
<tr>
<td>Tafsīl, 96, 195, 238.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tafsīl, 91, 269.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tafrtīd, 75.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tafwīd, 91, 186, 194.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tāghayyūb, 281.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tāḥabbob, 217, 218.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tāḥiyāt (pl.), 259.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tajallt, 8, 195, 266.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tajarīd, 74, 246, 253, 283.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Takbīr, 246, 259.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tamzīq, 87.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tanahhūs, 43.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tanzīh, 182.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Taqīyah, 176.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Taqwā, 127, 136.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tarahhob, 123.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tasha'sho', 40, 242.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tawāhhom, 53, 89, 223, 251, 253.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tawakkol, 91, 191, 228, 267.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tawbah, 266.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Tawḥīd, 235, 265, 283.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>V</td>
</tr>
<tr>
<td>Vrittī, 42, 73, 74.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Vrittinirodhā, 79.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>W</td>
</tr>
<tr>
<td>Waddā'ouūn, 105.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Wahdā́ntyāh, 59, 265.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Wahy, 260.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Wajd, 85, 86.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Wajh, 199.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Wara', 169, 190, 206, 216.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Waylakom, 222.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Wa'z, 177, 208.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Wird, 176.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Y</td>
</tr>
<tr>
<td>Yaqīn, 265 sq.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Z</td>
</tr>
<tr>
<td>Zann, 166.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ziyārah, 260.</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Zohd, 169, 190, 205, 222.</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
ERRATA ET CORRIGENDA

p. 11, l. 13 — l. : BR'.
— 19, l. 6 — l. : idmihdal.
— 47. Voir, sur l'arabisation des mawâlî, Goldziher (M. St., I, 101 sq., 147 sq.).
— 48. On retrouve, au fond, les mêmes stades de « mobilisation » croissante du thème littéraire, chez les Aryens et chez les Sémites : épopée (= qasîdah), drame (= qissâh à prose et vers alternés), roman (= maqâmah); au 1er stade, seule la mémoire de l'auditeur est mise en cause : au 2e, l'acteur ou récitant s'attaque à l'intelligence de l'assistant ; au 3e, c'est la volonté même du lecteur qui est saisie. — Seulement, chez l'aryen, la forme est capricieuse et le fond précis ; tandis que, chez le sémite, la forme est rigide, et le fond capricieux, irréel.
— 31, n. 3 — cf. Biqâ'il, nażm al doror.
— 33, l. 3 : l. : ahwâl.
— 54, l. 16 — l. : en, au lieu de : cet.
— 64, l. 23 — l. tout.
— 90, n. 3 — cf. p. 203, n. 8.
— 110, n. 5. Margoliouth a admis (Early development..., 186-198) l'authenticité des mawâqîf de Nafzî, publiés par Ibn 'Arabî et 'Aṣîf Tilimsânî comme étant du IVe siècle ; je n'ai pas cru pouvoir le suivre.
— 124. M. Wensinck veut bien me signaler trois hadîth parallèles, chez Moslim (chap. imârah, n° 122), Tîrmidhî (chap. fadâ'il al jîhâd, n° 17), et Dârimî (chap. jîhâd, n° 6) concluant à la condamnation du croyant qui s'abstient d'aller à la guerre, et se retraite volontairement (îlîzâl).— Ce dernier mot me paraît référer ici aux abstentionnistes politiques des années 657-661, plutôt qu'à des ascètes.
— 145, n. 5. Noter qu'Anas-b. Malik est une des sources d'Yazîd Raqâshî (Kalâbâdhi, akhbâr, f. 8b, 16b).
— 154, l. 21 — + ms. Laléli, 1703.
— 177, n. 5 — voir le jugement si pénétrant de J. Léon Africain sur Ḥasan et Mohâsibî (cfr. Passion, 458, n. 1).
ERRATA ET CORRIGENDA

— 179, n. 6 : Les zeidites ont parfois obtenu ce cinquième mo-sallâ (Snouck, Mekka, I, 68).


NOTE RELATIVE AUX TEXTES EXTRAIT DE KALABADI (ta'arrof) :

Parmi les 62 citations reproduites ici, et dont le nom d'auteur est intentionnellement sauté, 36 numéros sont à restituer sûrement à Ḩallâj (n°s 5-8, 11-13, 15-18, 21-24, 26, 26 bis, 29-35, 38, 40, 42, 44, 48, 49, 51, 52, 57-60) ; et 7 numéros sûrement à d'autres auteurs (n°s 9, 20, 27, 28, 47, 54, 55).

PAGINATION DES RÉFÉRENCES À CET « ESSAI », DONNÉES AP. PASSION :

<table>
<thead>
<tr>
<th>Passion</th>
<th>Essai (pagination)</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>p. 28, n. 1</td>
<td>271-272.</td>
</tr>
<tr>
<td>87, n. 3</td>
<td>63 sq.</td>
</tr>
<tr>
<td>199, n. 4</td>
<td>56 sq.</td>
</tr>
<tr>
<td>285, n. 4</td>
<td>177, 160.</td>
</tr>
<tr>
<td>286, n. 1</td>
<td>erratum à 177, n. 3.</td>
</tr>
<tr>
<td>462, n. 1</td>
<td>27-144.</td>
</tr>
<tr>
<td>466, n. 3</td>
<td>279 sq.; cfr. 234, 274.</td>
</tr>
<tr>
<td>492, n. 4</td>
<td>178.</td>
</tr>
<tr>
<td>493, n. 5</td>
<td>217.</td>
</tr>
<tr>
<td>510, n. 4</td>
<td>152, 211, 226.</td>
</tr>
<tr>
<td>513, n. 1</td>
<td>249.</td>
</tr>
<tr>
<td>756, n. 4</td>
<td>146-147.</td>
</tr>
<tr>
<td>782, n. 3</td>
<td>88.</td>
</tr>
<tr>
<td>801, n. 5</td>
<td>55 sq.</td>
</tr>
<tr>
<td>802, n. 5</td>
<td>52-55.</td>
</tr>
<tr>
<td>802, n. 8</td>
<td>84 sq.</td>
</tr>
<tr>
<td>904, n. 4</td>
<td>9-26.</td>
</tr>
<tr>
<td>940, n. 2, pl. 5 bis</td>
<td>Frontispice.</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Erreur en cours de tirage : p. 159, l. 26 : lire : mashwarah.
TABLE DES MATIÈRES

Pages

Préface ........................................... 1

CHAPITRE PREMIER

Liste alphabétique des termes techniques de la mystique relevés dans les œuvres d'al Hallâj ............... 9

CHAPITRE II

ANALYSE DU LEXIQUE

1° L'inventaire des termes techniques :
   Classement suivant les provenances : Qor‘ân ; nahw et kalâm primitifs ; sciences hellénistiques ; emprunts littéraux et parallélismes structuraux .................................................. 27

2° La méthode d'interprétation :
   a) Ses règles. Les chances d'erreur et les pseudo-emprunts .................................................. 35
   b) Quelques exemples de coïncidences fortuites : homonymies techniques ; parallélismes de présentation ; convergences d'intentions .................................................. 39

3° Le rôle des influences étrangères :
   a) La thèse à priori de l'influence iranienne .................................................. 45
   b) Les conditions d'une démonstration .................................................. 50
   c) Le milieu hébréo-chrétien (ascèse et théologie) .................................................. 51
   d) Le syncrétisme oriental (sciences, philosophie, herméétisme) .................................................. 55
   e) L'hindouisme et la mystique de l'Islam .................................................. 63

Appendice : Tableau de l'alphabet philosophique (jafr) .................................................. 80

CHAPITRE III

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

1° L'originalité foncière du mysticisme islamique :
   a) Son liturgisme .................................................. 84
TABLE DES MATIÈRES

b) Ses allégories .................................................. 88
2° Concordance des problèmes fondamentaux du mysticisme islamique avec ceux de la théologie dogmatique (kalâm) .......... 90
3° Liste des critiques dogmatiques encourues ............................................ 93
4° L’appropriation spéciale des termes techniques ......................................... 97
5° La question des fausses attributions :
   a) Le ḥadîth morsal et le ḥadîth qodsî .................................................. 100
   b) Table des auteurs responsables de certains ḥadîth célèbres .................. 106
   c) L’isnâd initiatique ; al Khîrî ; les abdâl ............................................ 108

CHAPITRE IV

LES PREMIÈRES VOCATIONS MYSTIQUES
EN ISLAM

Avant-propos .......................................................... 116

1° Les données coraniques :
   a) Les paraboles du Qor’ân et le problème de la vie intérieure chez Moḥammad .................................................. 117
   b) La vocation monastique est-elle réprouvée : le ḥadîth « là rabbâniyah » .............................................................. 123
   c) Quelques termini a quo : soûfî, soûfi, soûfiyah .................................. 131

2° Tableau d’ensemble de l’ascète islamique aux deux premiers siècles :
   a) Parmi les saḥâbah : aboû Dharr, Ḥodhayfah, ‘Imrân-ibn Ḥoṣayn ............. 135
   b) Parmi les tâbî’oûn : ascètes de Koûfah, Baṣrah, Méridine .......................... 141
   c) Les ascètes du second siècle de l’hégire : leur classification .................. 143

3° Ḥasan Baṣrî :
   a) Sources sur sa biographie ; chronologie de sa vie ................................ 152
   b) Sources sur ses œuvres : leur liste ..................................................... 154
   c) Sa doctrine politique, exégétique et juridique .................................... 157
   d) Sa doctrine ascétique et mystique ..................................................... 168
   e) Son influence posthume ................................................................. 175

4° Le ṭafsîr attribué à l’imâm Ja’far :
   a) L’état actuel de ce problème littéraire ............................................. 179
### TABLE DES MATIÈRES

**b) Le premier éditeur : Dhoûl Noûn Miṣrî : sa biographie, ses œuvres et sa doctrine**  
184

5° La fin de l’école ascétique de Basrah :  
   a) ‘Abd al Wâhid-ibn Zayd, Rabâh et Rabî’ah.  
   b) Dârânî, Ibn abîl Ḥâwwârî et Anţâkî.  

6° La fondation de l’école de Bagdad.  

**CHAPITRE V**  

**LES ÉCOLES DU III° SIÈCLE DE L’HÉGIRE**

1° La codification de la tradition primitive par Moḥâsibî :  
   a) Sa biographie et ses œuvres.  
   b) Sommaires et extraits.  
   c) Ses thèses maîtresses : ses disciples et son influence.  
211  
215  
221

2° L’école khorâsânienne d’Ibn Karrâm :  
   a) Ses origines : Ibn Adham, Shaqlq et Ibn Ḥarb  
   b) Ibn Karrâm.  
   c) Ses commentateurs  
   d) Ses disciples mystiques : Yahya-ibn Mo’âdh, Mak-  
   hoûl ; les Banoû Mamshâdh  
225  
230  
236  
238

3° Deux isolés :  
   a) Le cas de Bistâmi.  
   b) Les œuvres de Tirmidhi.  
243  
256

4° Sahl Tostarî et l’école des Sâlimiyah.  
5° Kharrâz et Jonayd.  
6° La synthèse hallagienne et les interprétations postérieures.  

264  
270  
279-286

**INDEX**

1. — Table des noms propres.  
2. — Table des termes techniques  

287  
294

**ERRATA ET CORRIGENDA**
On trouvera ci-après les textes inédits d'al Ḥallâj qui nous ont servi (1) à constituer l’inventaire de son lexique technique :

a) XXVII Ṣīwāyāt d’al Ḥallâj ; trad. fr. ap. Passion, p. 893-904.

b) 329 fragments isolés, signalés ap. Passion, p. 822 : extraits de:

1° Kalâbâdhi, ta’arrof (2) (61).
2° Solami, tafsîr (208) (3).
3° Baqli, tafsîr (32).
4° Baqli, šaṭḥîyât (28) (4).

c) 57 fragments extraits d’autres recueils, secondaires à ce point de vue :

I. Solami, javâmi’ (8) (3).
II. — ghaṭafât (2).
III. Kharkoûsht, tahdhib (2).
IV. Ibn Yazdanyâr, rawdah (3).
V. Qoshayri, risâlah (8).
VI. Hojwîrî, kashf (1).
VII. Kirmânî, hîkâyah (7).
VIII. Harawi, tabaqât (3).
IX. Ka’bt, manâqib (2).
X. ‘Aṭṭâr, tadhkirah (13).
XI. Sibî’ Ibn al Jawzî, mir’ât... (1).
XII. Monâwi, kawâkib... (6).
XIII. Fânî, sharîh khoṭbah... (1).

(1) Ici, p. 9 seq. ; cfr. Passion, p. 822, 925. 21 (sur 386) ont seuls paru antérieurement.

(2) Voir sur leur authenticité, ici, ap. errata. — Compléter, en note du n° 32, sur la planche, le mot « akhbâr » avant « fo 381b ».

(3) Lire, à la note (3) du n° 4 : « nisbataka ». — Comp. Sol. 73 à Baqli, 14. — En note (4) de Sol. 172, lire « Azh. : al Bârî ».

(4) Au n° 488, lire « badhl ».

روایات البلاور

فصل در شناخت حسین بن موسی

اما شناخت حسین بن موسی، منصوب رحمت الله عليه شیامی بسیار است و حالا به دنبال آن برای برگردن رسم اثار نیست اما ادا در همه علوم علمه

است. علی الخصوص علی بن حمزه غربی نفری‌یک از صاحب ترجمه‌ی این آرمان دارد. مهاران و هم‌زمان چهارمین نیز این علی بن حمزه در معرفی آنها از او و ارائه شواهد ملکوت و علی بن حمزه موافقت سید [علی امام] با له و بی‌ثبات مطغیان صلوات الله علیه و آل - کویه

۱ـ - فصل (از حسین روایت کنند)

که سیل حبیب داد روح حیات و نور سعی و بر انسان عصر او از قدم

از غیر از اسم می‌بین از حق جلد جالله «که فرزند آدم عبادت

نکن مانه بهت است هر گاهی زمین وقت زوال شب.»

۲ـ - (۳)

از اعمال و زمین‌ایان عصر او از قدرت از جلد قربت

از حق جلد جالله «که من با بنده خویسته ام جون که من از نهاد

و در عظیم و قدرت و راه‌نورد و میرحبت من نگری ام و ندیدن

مضرع چون می‌خواهد را چون اجابت می‌مانند باشد و من باید صغر حاون

مادر و نذر قبطان تا برزک شود و من با آبیم ام که با الم‌نون عصر و قدرت.

شمار: ۸

- ۸. ۱۷۹ - ۸. ۱۲۹

- ۸. ۱۳۰

- ۸. ۰. ۱۷۹

- ۸. ۰. ۱۲۹
و حسبت و ظلمت و سوء نبذة للحكّام خوفم آتِها رَحَمُهُ و دِهذِه
سورة من دارند و من نظرِ سورة إبانه دارم اطلاع و سورة إبانه
سورة إبانه نست بهن استِماع لحنين سورة كلام من دارند يذ

- ۳۳ - (١)

از عصر قاضي از امر میبت از ملك لبیسی. هادی روزیری بریاید
در عالم الله که با وطنی برایید نا کند اهل مسیحی هیاب
کنند دادی حکمر و بستهی بیوار مملک حکم قیم انک هزکرن بوذ
که نبود

- ۴ - (١)

از فلقت ساطعی از معرفت انساب ازدکانه علیا ازفروص محمد
ارخته سجاه و تعالی، شکونه نیش نوردتم بینم بیوشنت
از معرفت حموی و ضامنه حموی و استماع کامل حموی وبرسانم
بنده ر بیوش و عظیم و جلال حموی

- ۵ - (١)

از عيان بقیه از حقیق الآیه از جليل الوحيد ازعد میان ریز و مقام
از حقیق سجاه و تعالی، شکونه نیش نوردتم بینم بیوشنت
که مؤمن خانه اوست وآن خانه آیات حقیق
بستر و زعید بیت اوست و بیت آیات اوست و آم وذکر عالم باشد

- ۱ - (١)

از ایمان معرفت از نقطه مسجد از علم قدمکه حقیق سجاه و تعالی
خلخیر بدنن اعضا از هر ننکهل بلوچید و روستمان قادر باشد امر

- ۱۰۰ - ۹ین حویلان نهست -
از سنجش از فرآیند از هویت اعلى از عده معروف
از قبلا الإعلان له خداوند راست جه سهاله، به انگرا، نبود تلمذ
جلب شد در حقیقت، هدیه علما و علما، و خداوند و خداوند
[مما نست نباشد]
(1) 9
(2) 10

از هرکه، از هویت، حکم از بیت الله، الوصیت
نبنی که
رحیم‌های حق عدد نبی‌بدر هرکه، متفقی شد به نظر راو.
ساعت، کرده به سعادت‌آور.
(3) 11
(4) 12

ارسال سکن، از هویت خاطف از هویت، مقدمات از طبیعی از قبلا و
از حقیقت که در بیبی همانند از دفاع، نور میان شمس،
و قرجت هک قرآن تیم‌شست و ما، آن به بشش و جرزی است

V = (1) ش.110، Q = 45°، (2) سیز.  
IV = (1) ش.111، Q = 45° (2) می. ش. 
V = (1) ش.111، Q = 45°، (2) می. (3) می. R.  
VI = (1) ش.111، Q = 45° (2) می. ش. 
VII = (1) ش.141، Q = 37°، (2) می. (3) می. R.  
VIII = (1) ش.141، Q = 37°، (2) می. (3) می. R.
نهذ آثاره معرفت خالص از معرفت علوم تشخيص متعلق خصوصاً

1- (3)

از میانه از بهان از جمع القرآن كه خداوند سبجى و
تعالى صاحب آیا نست معبد فیات و تبعی اموات است
ازوال مطوطیت بیمیناو آیاذ مکحور نذر او حق کوید نبارک
و تعالی عيب روز قیامت كه ملک طلوبم و این آن روزه
که همه روزها با سر سر نیه است باروی آید

1- (3)

از بانوی از ارضی از مختار کلاهنی از شان مشهد
ارجاع سبجى و تعالى كه نفت آنا احنان و آنا احنان
و آنا الوکود بیمین بنهد و بنهده نست که سخدد باشد بذار
من و اسم من و صحبت من... همه دریم روايت کفت.. هرله
بکویدن ألا الله الله حمیح رسل الله باخلاء واجب شد بیشت
اورا و صلیه و رکه و حسنات باقیات.

2- (4)

از فهم منبت از ترکه سجد از حمیح رسول الله صلی الله عليه
و سلم از حجیت على السلام از حق جعل حاله. كه هرنه دنیا
فاني را شناسند مرا نشاساعد و هرله انس خلقی شناساعد مرا
دوست ندارد. و هرنه مرا دوست دارند تفع و تشدر دنیا نداید
جون من دار نده مؤمن نکرم امر نوری بینم جون به غفلت ملاکیه من

(1) ر. 112-113، 8. 139ن
(2) ر. 137ن
(3) ر. 136ن
(4) ر. 113ن، 8. 140ن
(1) از خصایص یعتاد از این انوار از میان قدسیت نه چنان یک ماهیاب مقدس مهرسال بکدار.

(2) از اسم عزیر از روح قدم از میانی صحبة از حقیق بلبله که و جمعت روح ملوکی اهل صحبت را و ملکی صحبت یاد می‌کند.

(3) راضیکی و قدرت گانی از سنف ولد،

(1) از خلق از ماهی میدود از تشکهب مکرم از نفس فرید که حقیق معبد فقید نباید دوست از میان و اعدام و دارای دوست الله عالی‌یم اجایی نا بيشان نام چنان کلی.

(4) از بلاد و مجتهر از قطا و قدر از رکن از میانی و همین لیکه حقیق سنجان و میگل‌با بینی آدم میثاقی بست بیست از حسرت آدم به مهربانی ایشان ارواح بودند جزوره میلک و ملکیت

(1) در مسیر ۵۸.۱۱۴ - ۵۸.۱۴۰ - ۱۷ - (۱) ۵۸.۱۱۴، ۵.۱۴۰ ۱۵

(2) در مسیر ۴۸.۱۱۴، ۴.۱۴۱ ۱۷ - (۲) ۵۸.۱۱۴، ۵.۱۴۱

(3) مسیر ۵۸.۱۱۴، ۴.۱۴۱ ۱۷ - (۳) ۵۸.۱۱۴، ۵.۱۴۱
سحن كنفند وحق سجكَه وتعالي از كين وحد منشدست
اوْرا مثل نزيفذا او جنست كه خون كفت بارال وآباد مسجل
ابست ابيانة بأمرها هم حون ابيان است بعين او اوراست
حيث مصدوب جميع انوار جمع مع آباد بحئشيت اوتست احساد
بونجاست ارتست حئيشت اوراج [بست]

- ١٠٦٨٠٣ - (٢)

از حصolation بعض از تك شاخه از مالک مندب ازه حس يد
صبح يخزت جل دلاله كه هرکه بان منازعة كند در جناب
كه من بهندادها اولید ایاهه نودرو بوستم كه بيشت اردن ووشيده
است هرکه نوتب نکند از حئيش خونش خالي كنم وجردوذ
ملکي بنكشام كه هرکد در ونچت نظم هرکه بم بنخشد كه
بذي داده ام مخالفة حئيشت او رالك مللي كنم كه [بست] فناره بهد
ندادن - (٢)

- ١٠٩٢٠٤ - (١)

از ساعت از ساعد از حسدن ارخاسن اورادت از حقصة
جل دلاله كه حئيش حبعات من حئيشت من دليل است ارادات
اوليا من او رادت من دليل است ويكشيت ظرفه باشنيت من
دلیل است مراده هست بعلام وقودت واردات منست -

بعد

بعد
أز رجب جميع از عينين Borg مغزون، إز تقاطع من “أز حمكد أر برق
ا ز برمين بتر الشعاع” از شيان وقلب كننذ حق سبحانه، و
تعالي هر شبي نزل كند آسمان دنيا با اوراد زمين سحب كليم
دبر بالنعملة دبرآ و ربان جبر آ و مشهدن نام كه بنويسد
روز جوزا اوا جوا ب اوا و انوا ب نور بس خيمات و بات
زمن بكرهد اناه، بعر جلال عظيم نيب سحاب بسود

- ١١٣٩ - (١)

از رجب از عينين از عناية عجب از خدام بيت المتمر از حجة
ستراقته ز سميراءة كه خداوند سبحانه و تعالي ارواح
مقدسه ر حج كرد تزول عبدي عليه السلام در زمين عرشي بنهاش
اور و در آسمان عرشي بنهاش اوا حق سبحانه كتابي بنوييت دران
سلوه كبري و زلكوه كبري و صياح كبري و حق الرومان كتاني
بتراس مامايه ب ببديل تخت رويست نام باسم الله قدام

- ١١٣٩ - (١)

از فقوم الله المشتق بالنوار از مشاني از بيج برج از قطب
اصحاب ساببه الراح بالانوار از مبادر از حكمه قدميه

(١) راجع ترجمة ابن الداي (تبنيه عامم ١٦٤٦) م جود مرشبي
(٢) از اسمان با دنري بيسا از اسمان بسمنيد تا سسم كونيد با ابدالن
وسماه مدآت غاشفة او باشد و ناسه إما إيشان توشيد ناززهلوه ريج ر برج
ونورا بنفسا جرا حده اناه زمن را برا خيام وبراط نديد و بعد
اذان با مصر وجلال وعظيم خود [فرود]
المواج (٣) ١١٨، ١٤٤٩ (١) - ١٠٨، ١٤٤٨ (٢) - ١٤٤٩، ١٤٤٨ (٣) - ١٤٤٩
لا يمكنني قراءة النص العربي في الصورة المقدمة.
فصل‌ی اول این اسناده نا بدان چه بود اسناد الهام
حسین بن محمد الیخانی گفت سیفین غزیه قرائت عاشقه را تصویف
رهمت الله علیه بکر و سیم خاطر میرزا انسی کلت درزد و تألیف جز از تماشا
خراب قلب خیم سنور الهام و بیان بینان عفون تیپنی کرد
صواب درین معنی از ان ارسال رئیس و ترتیب حق است و یک دراز
از جهل و تایف این که که تریست و این دواست درتیاب سعی مشتاق
اسناده را و معنی خیلر اشواه شریبی بیان کرد و بیان درمان
بسته‌ی نزد سرخ آلود که حسنی مخصور درین معنی دعی نبوت
میکرد احکام نبوت فرا بخش دار بیشم و از شواهد شریعه این حقایقرا ادله
او رحم
امثال این احساس و آیات بیست از راست که درعدد آتی در دست‌کش روایت
حسین از کثیر بهلبی اهل فهم را قناعت نکرد جن حلال حسنی است
حکایت منظر منفسه مهد که سمک غیب را بسیج غیب غیر شبیدن
طمع زند زیادی‌ها و بیه‌ل و غباوته سخیوه بسی از مشاهده کدی افایه
احل حکایت از شرط زبان مشنود جنادی وصی دلها مختمره بود
بیضالله اهل زیب را کفته دو تکلیف در اکنین مما تدعا نالیه و

۹

۱، ۱۲۰، ۱۴۲
۲، ۱۲۱، ۱۴۸
كتاب التعري لذهب اهل التفسير للخلاذ

(2) 

قال بعض اللباب من عيسى عز وجل:

"وَقَالَ اللَّهُ لا يَهْبِطُ عَلَيْهِ الْأَلْقَابُ فَيَظْلِمُونَهُمْ وَلا يَعْفُوهُ عن عِرَاءِ فِيظاظَهُمْ (رَاحَعٌ إِنْ عَرَىٰ جَاحَزْتُ لا عَفَا)"

قلت: قال اللباب مثل العبارة مثل القيء، كأنما جاهومن القدام يوافق الطبع فتحرك عينه وما صوبه ما يوافقه يصبر العبارة، ولما أن قال العباد لوقعت العبارة لمفهودة فهلكت، فلذا قال المشهدة لفرصت السّر فيهم اللّل عبرة لله بـ

السّر والملك.

(3) 

(42) 

قال بعض اللباب أن عيني ما رأى من رسول الله صلّه الله عليه.

على طليع وأتي لاستعن الله في كل يوم سبعين مرة، ولا في برية، وسأعته هم إن استعانه من تمائم الوينك من الطاعة التي هو فيها فإن كل طاعة كان يععلها رأى نفسه مقدرة في الحفنة السابقة كأنه لا يعلم شيئاً ولا كان عالياً مع الله داماً على النزائل.

(43) 

قال بعض اللباب القبعة المعدة عيني، فمن قات هذه ديناه فهمه ما

بيضت من وضعت والبصيرة أشره مقيمتها وعينيه لم يرى حقيته ما.
ان ذلك “عاصر” فقد كان الأشياء هوية لله. لا يجمع جماعة
ليفربويات في وقت، ولا يلونها على النظرة. لله كلما في الظهور. 
ظاهرة في استواءه فهو الأزهر بالبر، البعيد اصطعاً بذلك.
عن الظلم ان ينستهوة (الظلم) بعله من غير باشرة. أو نفاهة
من غير صاحبة. عدانية عن غير أいま. لا ساءة الهم. ولا
لا يحالفه الإطلاع. ليس لذاته كتمان. ولا فقيلة تلميذ
الجعمل الله لا تدرك عليه. ولا نفهم عليه الأذن. ولا
معانة ولا استدال. السياحة لم يزل كذلك. ولا يزال كذلك. نصر
الناصر والقهر. والظاهر والباق وصي بضي، عليم وصر السمع.
البعض” (112، 196، 68).

(قولهم في الصمت، 40، 6): (9، 6).
وقال بعض كتبهم في كلام الله “سم نقلم البحر. فهو
متعلق. ومن كان خالاً بإعتناء فهو متمكن.”

(2) الرية الاستطاعة: 40، 6 (8، 6، 8، 6): (9).
قال بعض الكتب، من لم يؤمن بالذكر، فقد ذهب، ومن احساس الجماع.
على الله تعالى، فقد حسر.

(1) ق. م. حكاي: 2، 40، 6، 8، 6. (2) Q. ر. ل. XXX، 1961; ce mot est à
recueillir à Saadi (voir Köp 727).
قال بعض الكبار يسب لذة المعينة

و انشدوا بعض الكبار
من راحة العقل مسترضاً، اسعنه في عذبة يلهد
شب بتبنيس اسلأله، يقول ابن عبيره "هل هو؟"

قال بعض الكبار، من امتكا العقل إلى الخلق وآراؤه، إن يعطل
دنا الوقت عليه، فانزل عليه وله لا يطيبه اللحن، و[إن]
لم ينزل عليه بلاء، فقال علامة أحد ذلك الوقت منه

قال بعض الكبار في إيات له
لا يكون بيني وبينين الحسن، ولا دليل و لا أدلة
هذا على طاعة الحسن صار، قد أعطى في نذالسها يسالتان
كأن الدليل له من الله به، من شاهد الحسن في سبيل فنان
كأن الدليل له من الله به، من يان ودعاه دل على بسيان
هذا ودعاه و تسنيس و مستندي، وقد توجد توحيد وإيان
هذا عبارة أهل الإفراد يذهب، ذوي الممكنة في سبب و إعلان
هذا ودعاه ودهري الوحدين له، من الأجاس الإسحاب و خلالي
(1) و[الفذقيه] رحمه الله، لم بعش في جمعه عم لم تتوفر معه على جميع الحق، ولا
رحب الكاف الفقاهة في النار، و انقضاء الدعا "لهم يميت الله" (الماحك الكعبي)
 текست الفالي: أن الله تعالى علمنا النافعة بنفسه و دلنا
على مصدره نفسه بنفسه فقام شاهد المعجزة بالمعرفة بعد تعريفه
معنیا بها.

(0629: 16(3) 34: 16)

while بعض كبار المثقفين البادي من المعلومات معرفه بنفسه لجسامة
العقل عليه وليست اعتمدت أن نهج العلم عليه ولاء عرفنا
نفسه الله تصنع في أنس بسع (171. 172) ولم يقبل منه الا
وقهنا العلم عليه حيث بدأ معنا فلتلك إنور العلم وتساء
من التحصل.

(044. 049)

قال الكبار بعد قصيدة السبع من الفجر، و بعد ضياء المورج
من الليل، فلو امسكن العرش مهددا عن ضياء النهار الأسديت
من فلأ إلهامك الله [تقالا] مبده عن الرجل لسيرت
الروح وصبر مبني قُلُب عم، ولن الله تعالى في قبب كل دوام، للثواب
ودعاء نذره على يوم وليلة.

(050)

قال الكبار ليس الهلال إلا في التلبيه، وليس الحياة إلا في التنويه
(059)

قال الكبار ما رفع من منير UV عن الطريق فاما الواعلون فأنهم
لا يرحبون.

(059)

قال الفالي للชาว نذلنا نظرة المعرفة ونظرة الوعي، إذا نظر لل
نفسه اعتبرنا إذا نظر الوعي افتعمل.
قال بعض الكبار، من ندم الاعتقاد ولم يبقوا بالعفاف، ولا يكل العلل
(060. 061. 022)
و الإمام، فإن تزويج الفتى بامرأة ذات سن والعمر الخمسة في أوقات:

هـ:

قال أبو العامم فارس بن أبي الدوارس البنداري: "الله، هو الذي يجمع
إلى الله ويجعل النور ويجعل الموت مميتا، وعليه بعض السياق من
الإنساء، فقال الإنسان من الله لا يزيد ولا ينقص، ومن الدنيا، لا
وينقص ومن ضيجه، يزيد وفي نفسه.

(الأقواس: 96، مدننة) 26:

قال بعض الصحابة: "الفقه هو لمجرد من العروض والتهجوم من
السياق لقوله تعالى "لا أقسم على الله إلا بفعل الله، فدؤبل الله، لا
لوقت، أسمعه (تفسير، 23، 30، 31).

(النهاية: 70، مدننة) 26:

علل بعض الزوار: "ما الذي منع العروض على العوود يفضل على عهدهم
على هذه الطاعة؟ فقيل ثلاثية أشياء. اصعدا أن لا يكون
غير الله، وعندما ملازمة الله، وما اشتلقعت إلى أهل الله، يعبدو و
لا يقبل الله إلا الطيب، وثنانيما آخرهما، ثم كه مساعدون نور
بوزع العروض، أو النواب، أوهم، أو الخالق، أوهم مساعدون، أوهم
يبعدونهم الحق عن العروض، أوهم مساعدون. نزم
(النهاية: 70، مدننة) 26:

يسمح فارس بن Vet. ينتقد ببعض الفقه، ورأي ببعض الرواية،
والمحور (1)، وما لا تستلزم الناس في يجعل. فصلاة إخارين، أو إخارين،
وهناك، فإن تزويج الفتى بامرأة ذات سن والعمر الخمسة في أوقات.
كان بعض البابآئ بِيقول في مناجاته: "الله آننا نعلم جنَّة على موضع شرح: تأشير نفعك على رأيه الصغر لا غاية.
(البعض): 307م - 306م
قال بعض النَّجَّار حقيقة النَّجَّار ترك النَّجَّار وكان الله لههم حيث كان لهم اذال ينزلوا مَمَّهذين
(33م - 32م): 605م - 606م
قال بعض البابآئ بعد الوضع: "رَجَعَ فِي عِبَادَتِهِ بَيَّةً!" 32م - 33م
قال بعض البراءاء إذا الغفلة فَذَا ارتفعت الغفلة فَذَا دَارَ: 33م - 34م
فَذَا ارتفاع الغفلة فَذَا ارتفعت الغفلة فَذَا دَارَ.
و كان استنثَّت.
(33م - 34م)
سَمَّى أَبا القاسم البغدادي يقول سأَلَّت بعض البابآئ "ما بال نَّجَّار الطَّالِب تنبيَّم بالذَّكَّار و تنبيَّم للذَّكَّار و لِي بَيَّة النَّجَّار بَيَّة المَعْتَضِر، فهل دَخَلَه إعابَدَتُه، فَذَا ارتفعت النَّجَّار طَمَرَتِهِ عَمَلَادَنَا و وَهَيْهَا جَيْفٌ ما رَدَى الاطْخَان ضَبِيعًا عن أَلمٍ صَحِيدًا نَا، 35م - 36م
(33م - 34م)
قال بعض الملاكاء لسان الله تعالى:

(1) "أبدى الأحباب فقدن في سلطان قبر السووم وان معي هيا يزد ويلم ألم مكـ مـ اـ كـ بـ يـ يـ حـ وـ هـ ~ لا يوجد دفا ارا و ب الموجودة و بين الوجود اتصلت ~ أقعت ـ بـ الدـ الـ حـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ ا～
و اندو لعن الله

فقال: إن النحل أوجز إلى أن نذين حال السار مسنَّر، أُهاجر في حاله (4) السار وأسر.

(44)

سَلَّمْ بِفَضْلِ اللَّهِ عَلَى الْمَلَّاحِمَ مَا كَانَ فَضْلُ جَمِيعِ الْمَلَّاحِمِ إِلَّا هُمْ

(45)

فَنَشَأَ وَقَدْ سَافَرَتْ فِيهِمَا لَا يُبْغِيُّهَا فِيهِ

إِذْ لَمْ يَنْبِيْنَهَا لَوْ لَبَدْتُمْ مَنْ تَأْمَنُنَّهَا فِيهِ

و اِسْتَحْلَالَ الْجَمِيع

فَنَشَأَ وَقَدْ سَافَرَتْ فِيهِمَا لَا يُبْغِيُّهَا فِيهِ

(46)

فَنَشَأَ وَقَدْ سَافَرَتْ فِيهِمَا لَا يُبْغِيُّهَا فِيهِ

إِذْ لَمْ يَنْبِيْنَهَا لَوْ لَبَدْتُمْ مَنْ تَأْمَنُنَّهَا فِيهِ

(47)

فَنَشَأَ وَقَدْ سَافَرَتْ فِيهِمَا لَا يُبْغِيُّهَا فِيهِ

إِذْ لَمْ يَنْبِيْنَهَا لَوْ لَبَدْتُمْ مَنْ تَأْمَنُنَّهَا فِيهِ

(48)

مَا كَانَ فَضْلُ جَمِيعِ الْمَلَّاحِمِ إِلَّا هُمْ

(49)

فَنَشَأَ وَقَدْ سَافَرَتْ فِيهِمَا لَا يُبْغِيُّهَا فِيهِ

إِذْ لَمْ يَنْبِيْنَهَا لَوْ لَبَدْتُمْ مَنْ تَأْمَنُنَّهَا فِيهِ

(50)

مَا كَانَ فَضْلُ جَمِيعِ الْمَلَّاحِمِ إِلَّا هُمْ
اندُموا معنِيُّ اللُّباس سائرًا المعنى لا تبدو محتوى احفاء عناه فنقل تعريُّ الحقيقة لا تُقَدُّر نفسك فيها فسلب دليل حاصل المتبنِّي ان تبدو متأورًا...
قال بعض اللُّباس الحقيقة فالميقات عنهم عمَّا يُلْعَبوا الكثيف لا يُحلَّهم ما عن بُعد عن عرضه ولا عن فضله "ذلَّ لما فكر الله يؤتيه من بشارة" وكان مرنًا في ولاية هو أن يُسبر اللسان كلها شرآ واحدًا يُحَلُّ حكاياته في مواطن الحق دون حالاتهم فليس فذًا عن الحقائق باقينًا في المواطن.

: لأحقاق الحقيقة (28-3334) (28-38)  0329 = 0103  1129

قال بعض الكبار الميمنة إحضار السّار بصون الفَرَّ في سراعة مواجد الاذكار على حسن توالي اعلام الكشون.

: 1154

قال بعض الكبار إذا عَرَفه الحقيقة آية اومنا الحقيقة حيث لا يُسبر حكمة ولا شروق ولا راجعة ولا باقرة ولا عني لا للها دون الغالب واحْلَّة وراء النهايات.

: 1150

اندُموا معنِيُّ اللُّباس سائرًا المعنى لا تبدو محتوى احفاء عناه فنقل تعريُّ الحقيقة لا تُقَدُّر نفسك فيها فسلب دليل حاصل المتبنِّي ان تبدو متأورًا...
إذا أصطَحْبَ الْعَالَى الْمَلَكِ بِسَأْلٍ اَلْيَمَانِ عَلَى
وَفَاضَ في أَحَرِّ عَرَضٖ أَعْضَى بِالْحَصَرِ الْأَوْلِيٍّ
فَنَغَحَمْ الفَعُودُ عَلَى بَعْضِ فَوَادِ الشَّمْسِ الْأَلِيِّ
فَمَا خَلَتْ فِي ذَهِبَةِ الْبَلَادِ اِسْتِحْلَى مِنْهَا أَخْضَى

53°
قال بعض المُبَأرَّ التَّوَحِيد إِزَاكَةُ مُنْهُمَا وَهُوَ أَنْ يَشْهَدُ الْحَمَّة
أَيْ إِنَّ مَا تَفَارَسْ إِلَّا إِنْ كَانَ التَّوَحِيدُ مَا بَقِيَتُ مِنْ النَّكِيرِ

(1) chapt. 2.

55°
قال بعض المُبَأرَّ التَّوَحِيد القُبُورٌ أَنْ أَمَّا ما تَوَلَّى الْمَلَكُ عَلَى شَبَلِ الْوَاجِب
وَشَبَلِ الْوَاجِبُ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى غَيْرِ مُطَالَةِ عَرْضٍ وَرَأَى شَهِدَةُ
فَضَانَّ لَى يِسْتِرُفِيَّةُ عَنْ رُحْبَةِ الْفَتْحِ وَالْعَوْضَ مَا الْلَّهُ عَلِيٍّ ﷺ 
وَجَعَلَ حَقَّ الْلَّهِ عَلَيْهِ [¶ (1) ﷺ] فِي الْعَجْلِ إِلاَّ ذَا ذَكَرَ أَنْ اجْتُهَدَ الْمُرْدِيَّ سَبِّيَّة
لَكُثْنَهُ وَكَانَ الْتَغْلِبُ مِنْ خَالِ الْقُرُونِ ذَا ذَكَرَ [¶ (1)]

56°
قال بعض المُبَأرَّ الجَنْدِ وَصَرَّحُ مَلَكَ عَلَى النَّاسِ 'يَا اَلْيَامِ! أَنَّ اللَّهِ
لا يَضِيعُ مَنْ عَلَّمَ بِنَفْعٍ وَهَٰذَا بِعْدَهُ مَنْ لَمْ يَعْلَمَ [¶ (2) ﷺ] فَقَالَ;
وَاللَّهُ ﷺ أَنْقَصَّ فِي الْخَيْرِ مَا أَنْقَصَ مَا لَمْ يَعْلَمَ عَلَى النَّاسِ ﷺ ﷺ مِنْ خَيْرِهِ
فَقَالَ لَوْ لا أَنْقَصَّ بِعْدَهُ مَا بَلَغُتْ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى الَّلَهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ 

(1) add. nos. 84 - (2) add. Fath. 2. 261-266 (comm. Amârî).
كالبادى (تآربف)

إلى قريئ القسم اذتهم ما تهيلت عليه، وقال جهيد "لم فلهم على الناس حتى استَر عليه ثلاثين من البال، أمّا تنازل ان تأكله الله عز وجل."

55°

قيل لبعض الملاك" ما الله! لا تسلم على الناس، فقال "هذا عالم فأن أدرَّر وتولى والمقبل على المجد بأدرار من المجد "

56°

قال ببعض الملاك من نأسلم عن غير معناه، فقد تجهم في دعواه، على الله تعالى "عن سبيل الملال"، (5) (142. LXII.)

57°

كان أبو المغتلا ليستهدا ولا ينام على جبهه و كان يقف الليل كلله و إذا اغتت عليه عينه فقد و وضع جبهه على ركبته فغفو عفنة فقبل له، أرفع بقسطا! فقال والله ما رفع بي رقفاً [ رفعاً] فرشت به إما سمع سيد المسلمين يقول "أصد النار بآذان الإنباه، ثم الصدفون (ك) الامثل فالامثال" (1/8)

58°

سماح ببعض الأعمال بناء على سمعت حديثه ابن سعدان يقول "خدمة أنا؟ أبو الجنيه عشرية سنة فيها راحته ابتع ميدقها، أو طلب شباة، فقده قيل ان، أنا السهود، كان وقت صهين، (224) (1/8)

59°

سماح ببعض الأعمال بناء على سمعت حديثه ابن سعدان يقول "ببعض الفارق يرجعون عنهم، فينام، على الله تعالى، أن يثبت على الاضطراب بالسباط"
قال أبو عبد الله عبد بن سعدان سمعت بعض المفسرين يقولون كنت يوما جالسا في بيت (1) فسمعت إبنًا من البيت "يا بلغ تعيين" عن طريق إماني فين رأيتين فين رأيتين حركت لمن رأيتين بني لمان عندى " (2) 

1. الكعبة
2. اراد بالاصبع التصرف النفي

Add. 61°: (Fayad, 212°):

قوله في قوله تعالى: { إن الله أشترى من الموتى من الشهداء } (74, 11) ولموكلهم بأن لهم الجنة قال لابدوب الأثر لا بالطبع ما قال بعض الكبائر أيضاً في قوله تعالى { الجاهل في الجسر } وحذره أي { فهو قوله قل وامتنع عن الله تعالى أخبر أن { أشترى } وموكلهم } تنبيها لهم على لجهم أرائه لا يملكون شيءاً ليكون العبادة به الرقي الحضور...

(1) [le sigle est au génitif proclitique.]
حلقات الفينس์

1. 

قال الحسن بن ميمون: هل دفع أحد على الحقيقة؟ قال
كيف يذكر علي الحقيقة. ما أدرت نبأه ولا شك في ذلك.
ليس له دعاة ولا عينه هتاك. أنه من الإسهامات متاحة
و القول: "ما له، ما له، ما له، ما له، ما له.
والله.»

2. 

침يم.

3. 

قال الحسن بن ميمون: «بسم الله الرحمن الرحيم»

التفصيل

(1) 

الوصي على الوحي. ومن أوى الفنون، ومن أوى الأزواد، و
الدكر عن السنسناء. وادار الملك في الملوك، وانهى الجلور
إلى قوله: "فأعدوا على الظبيحة، أو حما نورها العينية.

(2) 

(3) 

(4) 

(5) 

(6) 

(7)
قالوا: (وزا: II. 51) قال إذا: فما أمر الله سوءاً فبهم أضلهم من الذنوب والذين
الكلٍّ من الذنوب والذين
الكل١

قال ابن منصور: «ولنبين sắpم نحن الله تعالى ومنه من أهل السنة، ووبرأ
العقول، وذهب حافظ، وتفقد سبيل ما ذاك: عسراء، وعمراء».

وقال ابن منصور: «نونوا إلى باركم فافتحوا الفناء». النور.

قال ابن منصور: «فأياها نووا عند وجه الله».

وقال هذا منذ إباؤه: «الذكر، ونهاية الجملة، وبيت، وسخر
الاظهر، ونحية السور، وآثارنا، وإذا ارتتفت السور، صار
نهاية، ولا مراعٍ.»

(1) نسبي: القابض
(2) رواح أرإير، باب فرْت: البنيان، نظر، البيج، ومحسن مسند
(3) والذين: II. 51
(4) أبو: II. 51
(5) ابنا: II. 51
(6) شمس: II. 51
(7) إنه: II. 51
لا يمكنني قراءة النص العربي في الصورة.
26

TEXTES HALLAGIENS

"... Sur l'histoire du peuple..."

III, 12 - [11-17]

... Le prophète a dit... Shadd al-dîn. Allah !..."

[Français]

"... Sur la légende de l'Eternité..."

III, 13 - [18-25]

... Ce prophète... Sa vie..."

[Français]

"... Sur les événements..."

III, 14 - [26-33]

... Autrefois, quand..."

[Français]

"... Sur les événements..."

III, 15 - [34-41]

... Autrefois, quand..."

[Français]

"... Sur les événements..."

III, 16 - [42-49]

... Autrefois, quand..."

[Français]
قال الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب: "كما为空، من قول الله: "وأول من يسمع النطق باللسان الذي بيّن". قال الحسن طبلًا عليه يقرأ بين عينين. معذبًا على ضربين، ضربًا من وسائط، وضربًا من عواصف. فكان الحسن مخالبًا بالدهر. والرسول نمل رضي الله عنه، فهذا النطق من منفعته. فإذا انفصلت عنه حقيقة وصلت إلى شراءه فكانت من بيت متعتني بناضمه. "

ولما سُلِّم إلى رسول الله ﷺ قال الحسن ليس للرسول ﷺ ما أمر به أو كشف له، فإنه ترك لي سأل فيها يعتصم الملأ الأعلى بي حديث لم يسمع حيًا، ولا قالًا. فقال لا أدرى أياً عبأها عني شاهدته. يوقع الصفة عليه. شاهدتمم شهود المعين ورحب عن صفة أدكره إنما عينه ما أطلعته الله تعالى عليه، مشاهدة عاب عن يدته ولا أدرى من أحد قبل الإسلام كما صاروا الله تعالى عليه.
Même si vous venez de lire le texte précédemment extrait, vous ne pouvez pas y comprendre une chose précise. Veuillez expliquer dans quelle langue et dans quel contexte ce texte est.
23 - البس: [IV, 38] - 27، يسعف عندهم العزة.
قال الامام، تابعون عندهم العزة، وعمر الامام العترة.

قال الامام، بثبط الامام سبب النجف إلى ما أرسله الناس.
وتعاون على البيض والهواء، وله (ون) من ركز الكفث ب đenين،
ضمن الله تعالى له، ولا خالق في العيد كتب، أثر ترك عده.

25 - [IV, 33] - وجعلت لهواه
قال الامام (ون) وجعلت بلقوه، أعمر موقعا صعبا الكبو و ما به.

26 - [IV, 34] - وسألاه: «باباك الذي أسواه».
قال الامام، وابتغى إليها الوصلة التي كانت بين اليد، لا آنما.
إلى و الوصلة ما بينه البك، من فكر بعد وسول.

قال (ون) فقال «أوصي»: قال الامام، تناسك لا أن تبدأ، ثم نسجها تستمع.

28 - [IV, 102] - وتعليم ما في نفسه:
قال الامام: تعليم ما في نفسك، وابناءك، ولا علم ما في نفسك.
لك ولا علم ما不清楚 النعمة من الذي.

---

31 - [الآثار] - ٢، ١٨ - "وَهُمْ القَاسِرُونَ فِي عَبَادَةٍ"

قال الحسین النافعیة تمحو كل موجب.

32 - [الآثار] - "قل أي سباعه...

قال الحسین لا سباعه اصدف من سباعه الحديث لنقيمه كما نهدى
به في القرآن لقوله { تعالى } لا ترى نعمة أكبر منه عقل الله...

33 - [الآثار] - "وقد لکما بعثنا بعض

قال الحسین { عليه السلام } ينظر الحاکم على المنتفق وقل لا جدلا فذاك...

34 - [الآثار] - "كل بناء مستقيم...

قال الحسین في كل فتح لا نتا المستقيم ولا حکوى كنفه..."
سولامي (تفسير)

35. قال الله تعالى: {كَيْفَ تَعْلَمُونَ أَنِّي أَعِيَّنْكُمُ الْجَحْمَ} بعضهم بعضاً.

36. قال الله تعالى: {فَذَٰلِكَ عِبَادِي}.

37. قال الله تعالى: {فِيُلْهَيْكُمْ مَرْحَمَةٌ}.

38. قال الله تعالى: {كَيْفَ يَفْتَرُوكُمُ اللَّهُ}.

39. قال الله تعالى: {فَمَا تَعْلَمُونَ}.

40. قال الله تعالى: {لَوْ تَعْلَمُوا}.

41. قال الله تعالى: {وَلَوْ تَعْلَمُوا}.

42. قال الله تعالى: {ذِئْبَ الْجَعْلِ}.

43. قال الله تعالى: {فَمَا تَعْلَمُونَ}.

44. قال الله تعالى: {وَلَوْ تَعْلَمُوا}.

45. قال الله تعالى: {وَلَوْ تَعْلَمُوا}.

46. قال الله تعالى: {ذِئْبَ الْجَعْلِ}.

47. قال الله تعالى: {فَمَا تَعْلَمُونَ}.

48. قال الله تعالى: {وَلَوْ تَعْلَمُوا}.

49. قال الله تعالى: {ذِئْبَ الْجَعْلِ}.

50. قال الله تعالى: {فَمَا تَعْلَمُونَ}.

51. قال الله تعالى: {وَلَوْ تَعْلَمُوا}.

52. قال الله تعالى: {ذِئْبَ الْجَعْلِ}.

53. قال الله تعالى: {فَمَا تَعْلَمُونَ}.

54. قال الله تعالى: {وَلَوْ تَعْلَمُوا}.

55. قال الله تعالى: {ذِئْبَ الْجَعْلِ}.

56. قال الله تعالى: {فَمَا تَعْلَمُونَ}.

57. قال الله تعالى: {وَلَوْ تَعْلَمُوا}.

58. قال الله تعالى: {ذِئْبَ الْجَعْلِ}.

59. قال الله تعالى: {فَمَا تَعْلَمُونَ}.

60. قال الله تعالى: {وَلَوْ تَعْلَمُوا}.

61. قال الله تعالى: {ذِئْبَ الْجَعْلِ}.

62. قال الله تعالى: {فَمَا تَعْلَمُونَ}.

63. قال الله تعالى: {وَلَوْ تَعْلَمُوا}.

64. قال الله تعالى: {ذِئْبَ الْجَعْلِ}.

65. قال الله تعالى: {فَمَا تَعْلَمُونَ}.

66. قال الله تعالى: {وَلَوْ تَعْلَمُوا}.

67. قال الله تعالى: {ذِئْبَ الْجَعْلِ}.

68. قال الله تعالى: {فَمَا تَعْلَمُونَ}.

69. قال الله تعالى: {وَلَوْ تَعْلَمُوا}.

70. قال الله تعالى: {ذِئْبَ الْجَعْلِ}.
قال الحسن: [الأعراقي] - 7

قال الحسن: [الأعراقي] - 41

قال الحسن: [الأعراقي] - 42

قال الحسن: [الأعراقي] - 43

قال الحسن: [الأعراقي] - 44

قال الحسن: [الأعراقي] - 45

قال الحسن: [الأعراقي] - 46

قال الحسن: [الأعراقي] - 47

قال الحسن: [الأعراقي] - 48

قال الحسن: [الأعراقي] - 49

قال الحسن: [الأعراقي] - 50

قال الحسن: [الأعراقي] - 51

قال الحسن: [الأعراقي] - 52

قال الحسن: [الأعراقي] - 53

قال الحسن: [الأعراقي] - 54

قال الحسن: [الأعراقي] - 55

قال الحسن: [الأعراقي] - 56

قال الحسن: [الأعراقي] - 57

قال الحسن: [الأعراقي] - 58

قال الحسن: [الأعراقي] - 59
真理存在于了解《古兰经》和《圣训》。真主说：“真主在六件事情上是全知的：在人的心思上，真主是全知的；在人的行为上，真主是全知的；在人的秘密上，真主是全知的；在人的善行上，真主是全知的；在人的恶行上，真主是全知的；在人的权柄上，真主是全知的。”（胡德：4）

因此，我们要依据这些经文和圣训来了解真主的意愿，以便在真主的引导下生活。
34

TEXTES HALLAGIENS

- 48 - [ الأعراف ] - 140 - 
قال الحسين في قوله: "لَن تَلْبِنَّهُ عَلَى ذلِكَ، لِيَقْطَعَ شَرْهَا" 
والله *ملك في عالم يُستَحِب به تعالى* - 
- 49 - [ ) ] - 154 - ٨ ٨ ١٠ 
والبعوضة للعالم تشهد: "ئازو الحسين [من مفسر] أن الحق، وقد تكلم منه على ضرير [تكليما] عن وسائط، ونظامَ تجانيَّة، فتُكلِّف المقصود، يُزق ممارته به، وعَدَّ إليه، ونَكِّل الوسائط، يُزق ممارته عَدًَّا، فلم ي渧 
الله فنّانة: ما ماعرف في النهايات معينةٍ إلَّا في الوسائط، ولم يتناهي حُمي: ما أخذ معاوية عن ثورة الحق، كُلَّ دلائل راقٍ من الحق 
بِالنَّافِقِيَّا؛ فأنَّ به لا ينفع الله إلا ما بينه*" - 
- 50 - [ ) ] - ٦٧١ / ١٠١ - ١٠ 
قل الحسين: العَقَل، انغملِ الدّرب، بالإياب طوًاء، ومؤنَّا، انقمشَ بعضه الارحَم، أخذهم عنهم، فاتّخذوه لا يهبنُ بِأغْدَامٍ عَنهم، ثم استهدهم. 
فَانطقحُ، فانطقحُ، منهم القدرة، من [عِين سبكة كاتبهم نية] - 
- 51 - [ ) ] - 
قال الحسين: لا يبِلَّم أحد من الملائكة، والمَرْجَين، في ذَلِك أُلْحَقَ الْحَيَّ 
الخليل، وكُيف البدناء، والأنثُوْء، إذ الأُسَلَّم ما نطقح، ولاحَد، 
ما أصبت، واءذان ما سمع، كيف اجاب ما جرد عن: [القطع] 
غائب ولائي أبي في قوله: "لا ست برُمم، فهو الخاطر، والمحب" -
TEXTES HALLAGIENS

36

قال الله نعمة في نعمة

قال الحسن نعمة المؤمنين السنة استفادت هذه العبادة فلا يأثرها

سراً - 55

وقال الحسن نعمة في الأزر إلى محاوية أن نحن أمرنا الشريك

خاضعين نعمة من الله نحن أمرنا الشريك

عند انتظام الأزر (ب) فوق آدم أمين الأزر بلالاً قالنا

صبرنا لнем أظهروا لنا خبيثة أن نحن عام عبر الأزر (د) فالله الذي أملك ضياءً أقدر عليه هؤلاء من

الله - 56

قلت جاءكم رسول من أنفسكم

قلت الحسن إن اجتهد الناس وأعثراً على نفسه جاء بالموثيق عرضاً

عن الحق كلما يتجترك الملكي ولا ياخذه وثبنا رأياً

جديرنا من مشاعر الحش، وبالطريق قلبه من موازية

- 57

- 58

قال الحسن في القرآن عام نقل نصه، وعلم القرآن في الأرض

الله في أوراكل الأزر، {35، 33}

قال الحسن نعمة في نعمة الإسلام اليوم

{35، 33} فقد لم يفعل الله بهم نعمة

{35، 33} حسب الله نعمة في نعمة
لا يُبيِسُ، لَوْ لَدِيْهَا سُوَاتٌ... 

- 59 - (يُونس) (مَاكِمُ) - 60 - (مَاكِمُ) 

قَالَ الرَّجُلُ رَجُلٌ، لَا يُسْتَجِبُ دَخَلًا وَلَا يُسْتَجِبُ 

جَيْرًا، كُلُّهُ بَعْدَهُ مَا مَتَى بَدَّ أَوُّهُ فَلَا يُسْتَجِبُ أَيْداً. 

- 60 - (مَاكِمُ) - 61 - (مَاكِمُ) 

"إِنَّا نَزَّلْنَا لَكَ هذَا الْعَلَّامَةَ الْأَحْيَاءَ الَّذِي نَزَّلْنَا بِهِ. قَالَ مَعِيْلُ 

الأَمْرِ، وَلا يُغَيِّبُ".

وَأَنْشَدَ عَلَى النَّبِيِّ رَبّهُ نَبْعُرَ 

حَقَّةَ الْحَقِّ وَالْعَلَّامَةَ. مَعِيْلٌ مَعِيْلٌ. نَزَّلْنَا لَكَ هذَا الْعَلَّامَةَ الَّذِي 

تَفْجِرَ الْحَقَّ الَّذِي تَسْتَجِبُ الْأَيْدَى. قَالَ مَعِيْلُ، "قَالَ مَعِيْلُ 

الَّذِي تَسْتَجِبُ الْأَيْدَى. قَالَ مَعِيْلُ، "قَالَ مَعِيْلُ".

خَاتِمًا، رَجُلٌ، لَا يُسْتَجِبُ دَخَلًا وَلَا يُسْتَجِبُ.
قال فارس: فأخبرتكم أخبرت الأمير ونهى وعُسِلت
والوعد والوعيد حكم فينا انزل خبير من يقوم بأمره
أو يعده عنه.
قال الحسين: من عذاب حسنًا الرضا بالمسيح والصبر على كره
المقدور.

قال الحسين لم بُعد لأحد في النساط على سطح الحق:
ان بسالة الحق عني بعيساً وعيساً وعيساً فين
الوسط عليه راحة (ع) فنجهمنم لم وقأ ان ابنهم خالى.
قيل الله وليمن أثليه.

قال: [هناك]... وما أرى ذلك من الله من شيء...«
قال الحسين صدق النؤولِ إسراً وسُب ونوره في الانتهاء
قال الله تعالى ولا تدخلنا من باب واسع واندخلنا من أبواب مفرغة (110).

نرفع درجات من نانك...»
قال الحسين: فضيلة آراء المعاقين إسقاط العظيمين، وصحح المكلوف
في العاليم، وإبطال الصبر، وفي شكراً في الوقت الأزل والإبداء
الجديد. إلخ بنعي ما سواء وروية الحق ونصاله مما وذالك.
قوله تعالى: نرفع درجات...»
SOLAMI (TAFSIR)

39

72 - [ ]

74 - [ ]

74 - [ ]

73 - [ ]

72 - [ ]

71 - [ ]

70 - [ ]

69 - [ ]

67 - [ ]

65 - [ ]

63 - [ ]

61 - [ ]

60 - [ ]

59 - [ ]

57 - [ ]

56 - [ ]

54 - [ ]

52 - [ ]

51 - [ ]

47 - [ ]

46 - [ ]

44 - [ ]

42 - [ ]

41 - [ ]

39 - [ ]

37 - [ ]

35 - [ ]

33 - [ ]

31 - [ ]

29 - [ ]

27 - [ ]

25 - [ ]

23 - [ ]

21 - [ ]

19 - [ ]

17 - [ ]

15 - [ ]

13 - [ ]

11 - [ ]

9 - [ ]

7 - [ ]

5 - [ ]

3 - [ ]

1 - [ ]

0 - [ ]
Textes Hallagien

40

Page 40

... il dit : "..."

C'est ce que dit l'archéologue...
وَبَاتِكَ حَامِلاً وَعَالِماً فَنَبِتُتِ التَّمَلَكَ بِاللَّهِ وَنَبِتُتِ الْعِلْمَ الَّذِي وَلَمْ يَنْعَمْ

وَنَبِتَ النَّبِيِّ عِلْمٌ مِّنْ عَرْوَةِ جَوَالِ اللَّهِ عَلَيّ وَلَوَلَّا اسْتَيْتَكَ

"الْمَهْدِيَّةُ مِّنْ جَوَالِ اللَّهِ عَلَيّ إِنَّهُ يَأْتِيُّ مَعَ جَوَالِ اللَّهِ عَلَيّ" "مَتَعَالَهُذَا "لاَهُذَا.

أَسْتَيْتَكَ فَلَأَمُّ سَيْسَأُنَّ اسْتَيْتَكَ الْكَوَّدَاءَ...

80 - [ألْلِهَٰـ١٨] 8/8

نَالَ الْكَسِّيَّةَ أنَّعَبَانِمَةَ الوَكَّٰـ١٨ في طَّلِّلَةِ [الْمَهْدِيَّة] الْإِصِّلَّةَ.

لاَ زَرَّاءَ مِنْ بَالِّهَا لَنَّذَاكَ عَنْيَ عَلَى الْفَتْنَةِ الْأَلَّـٰ١٨.

81 - [ألْلِهَٰـ١٨] 8/8

فَذَلِكَ عَلَى مَعْلُومَهُمْ لَا ظَلَّةَ عَلَى مَعْلُومَهُمْ. فالّا

أَنْبِهِمْ مَا مَنَّ فِيهِ مِنْ إِبَّاهٍ إِلَّا هُنَاكَ عَلَى مَعْلُومَهُمْ. تَقَلِّبُوا الْأَخْرَاجَ لِلَّـٰ١٨.

مَعَهُ شَاهِدُهُمْ مَنْ عَلَمَ الْخَالِقَ في الْمَخْلَةِ [وُلْدَاهُنَّ] قَالَ مَمْثَّلُ إِلَّا عَلَى

82 - [ألْلِهَٰـ١٨] 8/8

وَعَرَفَ لَمّا عَدْنَا...

نَالَ الْحُسْنَ حَتَّى يَيْلَدُ في بَلَدِ اسْتِحْضَانَةٍ وَهَجَّاءَ المَكْسَمَةَ.

83 - [ألْلِهَٰـ١٨] 8/8

قَالَ الْحُسْنَ الْعِلْمُ الَّذِي يَبَيِّنُ اسْتِحْضَانَةُ اسْتِحْضَانَةٍ إِلَّا قَالَ إِنَّكَ
أعمال الكهنوت [VIII. 78-81] - ماردات (59) - فازانا (8) - تاراذا (2) (3)

قال الحسب في قوله: "ماردات فازانا تاراذا رنك" ان تمام الإضراع ويشتغل الحسب [و الإلهام] [والHELLAH] [الاثنان] [بكلمة مع العبد و]

الحسب الثالث رجوع الى الشاطئ الضخم، يوم باءن

الطلاء ظاهر الطلاء، وعمر العيان، وعيران العبان

الغيب العيب، كما اد الصبر من النسي، بالفروع ومراعاة الفرقة، منها

بأي سمو الرب

[VIII. 103]

قال الحسب من تعلم الالعمر [طبع عمل لنا] ومن تعلم

[الاثنان] [عمر الله] [طبع عن ورين العيل]

[VIII. 105]

و لولا القلم، ميادا

قال الحسب من سبيلا القدر في الوجيز: في مثني صحيحة، تماما

هادئ العبائر من كلمته في كل شيء، ظاهر لك، ابن الدنيا، أيضا ميادا

ويحكا ما ينتظير محبة، من كلمة [ف] لما الرؤيس أكتر

فند اتسب اليقين، وأنا أذكى الناس، ما يسمى [معاء العباد]

فما علم، وندفع ونعل، وواعد، ووعيد، على حسب ما

تعمله "الملك"، لما الكائن من الفائدة، في الغالي والصغير، والدنيا، واللوى.
قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تكن الصدقة من يكون مع الله عقلًا في حَمْلِ ما أقرُبَ ولا يكون على سريره أمر من الأطعام، ولا يكون عدوًا على الأذى لمشهد النفَّاطي عميَّة عن الكسر، ولا يكون له مع الحِّكَمِ نسبًا جديل الواردات، لا يذكر بها». وَلَا ينفِّذُهَا اللَّهُ اللَّهُ بِالَّذِي عَضْدَهُ عَلَى يَدِهِ.»
XV, 18

"..."
ألا يعيب على عالمنا حالاً، فلم نزل في ليلة الإغوار به مسألة حمل العده مع ليلة، لبنيت أذن للملاء مالاً للجبه وبياناً في المقبول بنها طابعه لخمسة اللؤلؤات (8) لألفين، فعبادت على عينه وظهرهم وما عادلا للسماوات كلها من وجهه حتى أحصى أعوام
قال: "قد أزين بينك سهول ياموسى" (16).

فقال: "قللا] [فب، 108 - فنيزعا] [ه، 117 - نابض آلاماً صمتاً.
قال الحسن بن الذي تلمسه الرسم من يخضع الهموم، ويبت
الصدفة، فبنيت الجسم "مغامرة صمتاً" حتى يجري اللور من
منصرفه، وفقه نافذة قدرته في كلا طوراً صلى الله عليه عليه
إitals مرتين، مغامرة [ه] (9).

"قل له" [المائشة] (6) - 35 - 'خلقت الإنسان سجينة
قال: "قللا] [فب، 108 - فنيزعا] [ه، 117 - نابض آلاماً صمتاً.
قال الحسن بن الذي تلمسه الرسم من يخضع الهموم، ويبت
الصدفة، فبنيت الجسم "مغامرة صمتاً" حتى يجري اللور من
منصرفه، وفقه نافذة قدرته في كلا طوراً صلى الله عليه عليه
إitals مرتين، مغامرة [ه] (9).

"قل له" [المائشة] (6) - 35 - 'خلقت الإنسان سجينة
قال الحسن بن الذي تلمسه الرسم من يخضع الهموم، ويبت
الصدفة، فبنيت الجسم "مغامرة صمتاً" حتى يجري اللور من
منصرفه، وفقه نافذة قدرته في كلا طوراً صلى الله عليه عليه
إitals مرتين، مغامرة [ه] (9).

"قل له" [المائشة] (6) - 35 - 'خلقت الإنسان سجينة
قال الحسن بن الذي تلمسه الرسم من يخضع الهموم، ويبت
الصدفة، فبنيت الجسم "مغامرة صمتاً" حتى يجري اللور من
منصرفه، وفقه نافذة قدرته في كلا طوراً صلى الله عليه عليه
إitals مرتين، مغامرة [ه] (9).

"قل له" [المائشة] (6) - 35 - 'خلقت الإنسان سجينة
قال الحسن بن الذي تلمسه الرسم من يخضع الهموم، ويبت
الصدفة، فبنيت الجسم "مغامرة صمتاً" حتى يجري اللور من
منصرفه، وفقه نافذة قدرته في كلا طوراً صلى الله عليه عليه
إitals مرتين، مغامرة [ه] (9).

"قل له" [المائشة] (6) - 35 - 'خلقت الإنسان سجينة
قال الحسن بن الذي تلمسه الرسم من يخضع الهموم، ويبت
الصدفة، فبنيت الجسم "مغامرة صمتاً" حتى يجري اللور من
منصرفه، وفقه نافذة قدرته في كلا طوراً صلى الله عليه عليه
إitals مرتين، مغامرة [ه] (9).

"قل له" [المائشة] (6) - 35 - 'خلقت الإنسان سجينة
قال الحسن بن الذي تلمسه الرسم من يخضع الهموم، ويبت
الصدفة، فبنيت الجسم "مغامرة صمتاً" حتى يجري اللور من
منصرفه، وفقه نافذة قدرته في كلا طوراً صلى الله عليه عليه
إitals مرتين، مغامرة [ه] (9).

"قل له" [المائشة] (6) - 35 - 'خلقت الإنسان سجينة
قال الحسن بن الذي تلمسه الرسم من يخضع الهموم، ويبت
الصدفة، فبنيت الجسم "مغامرة صمتاً" حتى يجري اللور من
منصرفه، وفقه نافذة قدرته في كلا طوراً صلى الله عليه عليه
إitals مرتين، مغامرة [ه] (9).

"قل له" [المائشة] (6) - 35 - 'خلقت الإنسان سجينة
قال الحسن بن الذي تلمسه الرسم من يخضع الهموم، ويبت
الصدفة، فبنيت الجسم "مغامرة صمتاً" حتى يجري اللور من
منصرفه، وفقه نافذة قدرته في كلا طوراً صلى الله عليه عليه
إitals مرتين، مغامرة [ه] (9).

"قل له" [المائشة] (6) - 35 - 'خلقت الإنسان سجينة
قال الحسن بن الذي تلمسه الرسم من يخضع الهموم، ويبت
الصدفة، فبنيت الجسم "مغامرة صمتاً" حتى يجري اللور من
منصرفه، وفقه نافذة قدرته في كلا طوراً صلى الله عليه عليه
إitals مرتين، مغامرة [ه] (9).

"قل له" [المائشة] (6) - 35 - 'خلقت الإنسان سجينة
قال الحسن بن الذي تلمسه الرسم من يخضع الهموم، ويبت
الصدفة، فبنيت الجسم "مغامرة صمتاً" حتى يجري اللور من
منصرفه، وفقه نافذة قدرته في كلا طوراً صلى الله عليه عليه
إimals مرتين، مغامرة [ه] (9).
النص:

"الله يعلم الجهاد أن يدولة، و يعلم ما يكتمون.
فالغيبين الذين يغفو عليهم بالعلم، من ظلماء، نعم.
أود المهاجرين، وأود الوفاء بالصبر والتسامح والمصبر.
فلا يجمهرون عليهم، ولا يغفو عليهم، ولا ينعدون.
علم الحق، مسالك عينه على عذابفح، و عذاب الرحمن.
المؤمنين، 12 خال، فقد طالب الناس، مسالك، مطيع.
قال النبي ﷺ، سماه: "فلا يجهزون القرآن في خطأ، أو من، أو مقاتلة لخلقه، وصفاته، و بأسم الله تعالى من اسم، يجري الملاك، و الملوك، وروح النور، ونور المنور، وعلم، وصدقهم.
على كتب من خال، نفير.
و قال أيضا، حلقت، بنى، آدم، بين [الضمير والنواب]، وبين الأمة، وناصر، تذكر حلقة، و رأى المومنين، بحماية نورا، مسيما، ودعي، ويليا، و قدام على سائر، العالمين، ما تقام في بدو، حلوهم، ح، على الممالي، وأجهزهم الفقهاء، والذัยات، وتكلم نفوسهم، و القل، المخاطرة، ونظام حلمهم الأربعة، في النور، للسماوات، ما كنا، سعيا، ونفعنا، وعلقة، و بفعه، "بسم الله.
ثم حملهم حلقة سماها: "تمن، كتب فيهم العربية الأصلية، على الله."
تعالي، ولفند علمنا الإنسان من سلالة من طبين [أمّ جعلناه
نفعه في ثمر علّيم،] إلى قوله تعالى، فقضاه الله أحسن
الخلقين » (25، 41)

ولفلا الهمش [1] 
قلّد الله تعالى الخلق مائدة له، ثم ارجع اسول
الرّمح الأهلة لإلهي، و الرّمح النّافذّين (الرّمح النّافذّين)، و الرّمح النّافذّين
السورة، بني فيها [الدبيس] و المثبّتة، و العلم و المعرفة و
العلم والعمله [礼拜 و الدراسة و الإرث و التميز و الحنای
م الرّمح الرّاحل الهز و السكون، لذلك، خلّق و سوّاه]

فقال الحسب [1] لحّب الدّيناء بذمّة و سكلّها للطبيعة صّنعه، فأباه
أدم عم، كما سُئِل لانا شاء و اشرح منه ديرّة على النّعمة الذي
وصن ما مصته و علّقة و دُلّان خلقه، ارحب لغصبة عند
خلقه انصبح » الخلقين » و صدّ بصبه « الخلقين » و لم يجدنا
لدم سؤال، إنه كان صمّمًا، فالخى على إبدًا الخلق، فليّا إعادًا
الله اسمه » الخلقين » حلقه و أبين له، ثم و إن، هذا الإسم ملّونًا
لم يدم فيه، فقوال له، السؤال، بذكائه نحن و دعا نسنا ده
كلّه، جميّاً مع إداك و مرف، قدَّر، عازرون و لولا ما وسّأ الله

101 

102
TEXTES HALLAGIENS

102. (12) - مه-8999-

103. (19) - مه-8999-KB - 1094 - (2) مه - (3) مه - 8999-

104. (20) - مه-8999-KB - 1095 - A28 - مه - 1094 - (2) مه - 8999-

105. K 91 =

106. K 91 =
قال الحسيبي في قوله تعالى "الله نور السماوات والأرض"، [XXIV, 35]:

1. قال الامام OLAMI(تأفيض) [(1) OLAMI(تأفيض)] عن [XXIV, 35]، [XXIV, 35].
2. قال ابي الحسين في الامام OLAMI(تأفيض) [XXIV, 35]، [XXIV, 35].
3. قال OLAMI(تأفيض) في الامام OLAMI(تأفيض) [XXIV, 35]، [XXIV, 35].
4. قال OLAMI(تأفيض) في الامام OLAMI(تأفيض) [XXIV, 35]، [XXIV, 35].
5. قال OLAMI(تأفيض) في الامام OLAMI(تأفيض) [XXIV, 35]، [XXIV, 35].
Textes Hallagiens

... 

من هذه الآثار، وعلب على الظروف الأخيرة بأهلة في سلطانه، وله سكن
كلا سلطان ذلك المثير الذي، إنما كان هذا الباب جميع
صار "فهد" على نوره بهدي الله النور من بناء...

[النور] - 110 - XXIV, 37

"... يثرون يوما تتقلب فيه القلوب والنفس
 فالحسن خلقه لله تعالى القلوب وانتصار على القلب
 وجعل عليها عطية م ستوى و أثرة واقفية ففيه كتبت
 السندون بالانوار، ورفع الجبه بالأذن، وفتح الافتقال بالقرآن
 XXIV, 37

قال الحسن إذا علبت الله مطالب القلوب وانتصار فعليك
 شغلوك في النظر إلى افعاله فيك، فنورت قلبك وعقلت
 XXIV, 55 - 112 - "... وان تطيعوا تهددوا...

قال الحسن طاعة الرسول عم فيها صلاح كل، وحي
 المواطنة على الأوامر والفرائض، وانبياء الله عم يعملون
 في القرآنين وهمون معملن في الطلائ وصدقون...

في تحرك النهي، وعالقون معملن في نسيان كل شيء، خير
الله تعالى.

- 109 - (3) Azk. - 1, 91 - 69, 150 - (4) K. 91 - 99

- 110 - 47, K. 91 - 88, 150

- 111 - Azk. - 1, 91 - 69, 150

- 112 - (1) K. ش. 91
قال السعد، أو الناقة لله، قال جمع أشعياء في
ستة: "وهذا بخير: فinded "دركت هذا النوع من الروح" الذي
سابقاً على النور، عن النعيم ثم الروح، ثم العين.
ثم الأثرهم، ثم الأسور، ثم الأوسار، ثم الأنصار، ثم على المعجز.
ثم القرن ثم السكن ثم الوهير، ثم عدم، ثم على هذا علة بعد علة
علي الوهج الآخر: أول ما سكن الله تعالى النعيم ثم الروح،
ثم البرزغم ثم الصورة ثم الروح، هذا علة بعد علة في
قلبي من السماوات خلقت في فضاء. على الله تعالى لا ينطأ، الله
قد روة نصيبي، وأجمع كل شيء عليّ.

قال السعد، أو الناقة لله، صمّ
فل الأشياء ليست بأشغله مؤشّرة، بل يجيء لها
وكيف لا تكون كذلك؟! فهل لا يتأتّب البنيات النهاة، ولا تُطَأ باذيًا؟

44 - ق نسخة قصيرة نسخة من الميلت 282 ( = الميلت 1261 : الميلت 261)، وكما هو           
骨折 : "الياهوب" (مثلاً: الميلت 91، الميلت 166، إلخ).
1. الميلت 425. - مفهوم "الجدة" (مثلاً: الميلت 102، الميلت 103).
2. الميلت 426. - الميلت 197 : علماء طبيعة الجدة أو "الجدة" (مثلاً: الميلت 102، الميلت 103).
3. الميلت 59. - الميلت 262. - الميلت 102، الميلت 262، الميلت 103.
4. الميلت 262. - الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
5. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
6. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
7. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
8. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
9. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
10. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
11. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
12. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
13. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
14. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
15. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
16. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
17. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
18. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
19. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
20. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
21. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
22. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
23. الميلت 262، الميلت 261، الميلت 102، الميلت 262.
(1) TEXTES HALLAGIENS

(2) XXV, 22. - "... et c'est le mot de la vérité.

(3) XXVIII, 29. - "... la réponse à la question du Livre de la Bible.

سأل الله تعالى سلام عليه:

XXXVIII. 60 - فالحبس ما من بية ١، إلى أن يحبش أو يحبش.

XXXVIII. 61 -โอالגברء للدوار والدوار.

XXXVIII. 62 - في الدنيا في الآخر.

XXXVIII. 64 - وما زلت أن يكون عظيم.

XXXVIII. 65 - وقال المفسرون: وما هو يوم يحبش في الذرة في الدنيا?

XXXVIII. 66 - وقال المفسرون بن معاوية: هل بتلك كسرت أو عزلات وسائلاً.

XXXVIII. 67 - ما هو بعد، وما لنا فيه.

XXXVIII. 68 - وأينما يكن يوم يحبش وما يحبش، ومن عام.

XXXVIII. 69 - ما يحبش به عام ما يبار به ومن عام.

XXXVIII. 70 - ومن عام ما أهل عام ما علله ومن عام ما علله عام.

XXXVIII. 71 - من لم يحبش بين أيديه وابن شو وكنين هد وابن هو.

XXXVIII. 72 - من لم يحبش بين أيديه وابن شو وكنين هد وابن هو.

XXXVIII. 73 - وابن هد وابن هو.

XXXVIII. 74 - والبليم الذي لا يبسم، وربظ الله بسم.

XXXVIII. 75 - وحده، وما ذي الله تعالى عليه بقوله عز وجل، ومن رحمة جل.


قال الفرس: "الله الذي خلقتمه ورغمكم معرفته وامتثال عن الأغنياء واحيانهم.

قال الحسين خلقتم قدحهم ورغمهم معرفته وامتثال عن الأغنياء واحيانهم.

وقد الرضا في الدنيا المعينة ولالدة ثم الشهوة والعيش.

وقال الرضا في الآثرة المعبرة ورضوان ثم تولى بعدها الدرايا.

ومن آيات ان يرسل الريح...

قال الحسين من علامات روعته ان يرسل رباح لا سقفيه

القلوب أود ان أسمع لأقم ونكم جدب الاستماع لتطلوا

بسان المودة من غيابه وفصلهم على ذلك البساط شرف

النسك وتهب عليهم راح الكرم. فنصرهم من صعاقهم وسماهم

بصفان ونعوتية فان بسام الهوى تعالى لا يطأ من مره قيم

على حد الاعتقاد على نبي الحيون كله اسيا واحذا وبروا

ما لم يكن انا لم يكن وان لم يز با ما يزل.
قال الحسين: "الرجل في آراءنا، و آراء الله تعالى و حساب الله تعالى و تديب الله، حيث يرى من عله، و تحبب الله تعالى و تحبب آراءه، حيث لا يرى إلا آراء الله تعالى، لا يحبب آراءه إلا آراء الله تعالى، لا يحبب آراءه إلا آراء الله تعالى.

قال فارس: على التلقيه، والبيادات، فاستقلوا، و هربوا، و فتحوا أن...

- 127 - أرش. مانو. ك. 91.
- 128 - 4.
- 129 - 12.
- 130 - (11) مانو. ك. 91.
TEXES HALLAGIENS

...
قال الحسب للقلب يسنن بالقول من جملة: 
"
قال (الحسن): أن الحق [بلجلاله] فتلمع النعم بصلت، عن الاينازذ بالله تعالى واغلب أن أضمن به تعالى علماً. يلقوه في الله في الله. فتلمع في الله المصلي، عميقه لياً إلى الله بعد الكافر 
" تعالى لهم نقول (لا) اللذة عليهم، و الحق تعالى لا بلده به.
قال الحسب في أمر الألوان كأنها يقولون: "لا أهانتها Alonso و تصغيرها، يبالي الحق اصحابها، فلا يقبلها البيضاء، و يجمعون
فقال (الحسن): لا استغلال العاطف ببركة الألوان فامريهم سعى و استغلال من خواصه حفظاً اعتقهم من رق الألوان فأحياهم به.
" فلم يفعل للملل عليهم سبيل، ولا الأثر وهم طويلة.
قال الحسب البالا بالله تعالى و الحافصة بالله تعالى، و الأمر عن الله تعالى و الكافى إذلاله.
قال الله تعالى: 

وَقَالَهُمُ اللَّهُ "أَلَا إِلَى اللَّهِ تُرَاشِمُونَ وَإِلَى النَّارِ تُجُنُّبُونَ "}

وَقَالَهُمُ اللَّهُ "أَلَا إِلَى اللَّهِ تُرَاشِمُونَ وَإِلَى النَّارِ تُجُنُّبُونَ "}

وَقَالَهُمُ اللَّهُ "أَلَا إِلَى اللَّهِ تُرَاشِمُونَ وَإِلَى النَّارِ تُجُنُّبُونَ "}

وَقَالَهُمُ اللَّهُ "أَلَا إِلَى اللَّهِ تُرَاشِمُونَ وَإِلَى النَّارِ تُجُنُّبُونَ "}
SOLAMI (TAFSIR)
منها، و حرمهم أيها الحكمة، ثم ما نَّظَّمْهُ بعد ذلك حتى يُعلَّمهُ
بما فعله [رضي الله تعالى عليه]
[الاحسان] xlvi, 5، 7 - ان الحقين في مثقال البطل
ذات الحسن والحسن ما أعجب الله، والحقوق يُرزق الله
في الأحياء [النَّبُوح تعالى] المحبين في مثقال البطل، في الحقوق ان يُفرَق
الْخَيْر ضرب بذلك العين له [اللَّه]}
- 150 - 6 - وجعلنا لهم سهبا وابحرا
- 151 - xlvi, 23 - فلا تباين في الله تعالى البطل وانصاره وجعل عليها
الخلية ومسير وائمته وانتقالها، فئتهنَّ السهور بالغ
و تبقيه Fol s بالذر، و يفتح الباب إلى الإجر في
الآيات من مبادأ الآيات - xlvi, 23 - 151 -
XLVIII, 24 - قال في هذه الآية "لا لإلا كريم كريم، " في سياق تفسير الآية.

XLVIII, 10 - الاسم الذي بعث إليه الله.

XLVIII, 20 - وقال السيسي لم يظهر الحق تعالى موقط الحق على أسيد في التصحيح " alla على اختصر نسبة واسرة قلنا ان الذين يباهونكمان " أمًا بابعون الله.

XLVIII, 29 - ﺑﻭ ﺩﺭ ﺱﺭﻭﻝ ﺍﻟﻠﻠﻪ ﻭ ﺍﻟذي ﻤﻙ ﺭﺍﺩاً ﻋﻠﻰ ﺍﻵﻟﺎ،

XLVIII, 7 - ﺕﻪ ﺃﺭﺍﺭ ﺍﻟﻠﻠﻪ، ﻭ ﺃﻟذي ﻤﻙ ﺭﺍﺩاً ﻋﻠﻰ ﺍﻵﻟﺎ،

- المسند: 448 (3)، 453 (5) - المجلد: 1 (1) - النسخة: 1 (1)

- المصدر: 10 (4) - الجعة: 91 (2) - كتب: 983 (4)

- سورة: 98 (4) - الفصل: 91 (2)
TEXTES HALLAGIENS

... (texte incomplet)

... (texte incomplet)
اللَّهُوَ الَّذِي لا يَنْبِغْ عَلَى أَحَدٍ مِّنْ أُمَّتِي أَن يَقْتُلَنَّ احْتِمَاءً قَبْلَ مَا فِي دُنْيَاٰهُمْ. (1)

- 158

- 159

- 160

- 161

- 157

- 158

- 159

- 160

- 161

- 162

- 163

- 164

- 165

- 166

- 167

- 168

- 169

- 170

- 171
قال فيع ستكر فين حاصل اذ أدرج على نفسي بنت نفسه لنفسه أذ أدرج على جلبتا أنك تكذبنا لم بني جلبتا حافلنا وهذان لم ينزل ملل من اللسان إلا الزمان واللوان" حمل وها تم قيل

قوله: "بليا فلنا العناصر لهم أو الجواب عنهم ولا زلة"

قال الحسن: "أبسط، فإن صبيك بتوطينا وشجرنا

فما إذا حصلت الأمثلة مكة ظننا إذا أتاه الناظر الليبا باب و
تنظر إلى الألفية الشهيرة في سلسلة من النصوص العربية، حيث يظهر المدلول واضحاً.

- القرآن الكريم (4:141)

فإن السبب في عدم وجود التفسير للقرآن في هذا الموضع هو...

- البخاري (65-66)

قد يكون السبب في عدم وجود التفسير للقرآن في هذا الموضع هو...

- الجاحظ (74-75)

قد يكون السبب في عدم وجود التفسير للقرآن في هذا الموضع هو...
تعالي ۲١۰٠۰ الی الأول ۰۱۰۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱۰۱۱۱۱۱
قال أيضاً: «يتم الإسائر الذي لا يترفع توقيعه الاوائله، ولا
الأوائله في الاوائله، ولا المبتدأ، ولا مبتدأه، ولا مبتدأه..»
بالرغم من الإسائر الذي لا يترفع توقيعه الاوائله، ولا
مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتدعه، ولا مبتع_
68

TEXTES HALLAGIENS

[...] LVIII, 3

... les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.

... et les moines de l’abbaye de ce nom (1) qui, dès le 17e siècle, avaient fondé une école à Paris, et qui avaient établi des relations avec les moines de Rhénan.
قول الصحابه: صلَّى الله عليه وسلم "أدخلوا في الحب"، فأختم الصورتين بقوله:

{الخُطْبَةُ} [الاسماء] ۖ لَيْسَ رَجُلُ الْبَيْتِ ۖ لا يَقُولُ الْعَدُوُّ "لا يَقُولُ الْعَدُوُّ..."

{الخُطْبَةُ} [الاسماء] ۖ لَيْسَ رَجُلُ الْبَيْتِ ۖ لا يَقُولُ الْعَدُوُّ "لا يَقُولُ الْعَدُوُّ..."
TEXTES HALLAGIENS

LXVIII, 4.7 - 183 - 
ولو إنك لعلاء خلق عظيم
قال المحسن للملك تنظر إلى الأشياء بشعور الجهل ولا تنظر [إليها] بالعيون، فإن من نظر إلى الأشياء بشعور الجهل
LXVIII, 4.8 - 184 - 
وقال المحسن بنعيم الله لم يؤثر عليك شيء المحسن بعد طالفة المحسن
LXVIII, 4.9 - 185 - 
وقال صفر المحسن في عينك بعد مشاهدة ملكه
LXVIII, 4.10 - 186 - 
وما المحسن عمLim حاولت حيث لم ترض بالإلقاء، وست ولم تستقل إلى التمر وسفلت أو لاظن، ثم فنيت عن الواجهة
حتى وصلت إلى أجهزة النمط، ومو جنى بالنانان كان النافذ عنك
LXVIII, 4.11 - 187 - 
وقال المحسن كيف لا يلون حقيقي معه، وقد قذل الله سمو
باسيز الحداثه وحق لي، وقعت له المبارة الثالثة ان يلون

- 185 - K 9. Bayl. l.c. -
- 186 - Azh. K 9 (3) my. Bayl. l.c. - (4) add Bayl.; -
قال الحسين: هذا فئة أخرى من الفقه الإسلامي 
والموارد المتاحة، يُنفَّذ في آثارهم.-colored text
في الدوائر.

لا يوجد أي ملاحظات أخرى في الصفحة.
TEXTES HALLAGIENS

- LXXIV, 52 - 191 -

[الخُثَر] [الخُثَر]

- LXXIV, 52 - 191 -

[الخُثَر] [الخُثَر]

- LXXIV, 52 - 191 -

[الخُثَر] [الخُثَر]

- LXXIV, 52 - 191 -

[الخُثَر] [الخُثَر]

- LXXIV, 52 - 191 -

[الخُثَر] [الخُثَر]

- LXXIV, 52 - 191 -

[الخُثَر] [الخُثَر]

- LXXIV, 52 - 191 -

[الخُثَر] [الخُثَر]

- LXXIV, 52 - 191 -

[الخُثَر] [الخُثَر]

- LXXIV, 52 - 191 -

[الخُثَر] [الخُثَر]

- LXXIV, 52 - 191 -

[الخُثَر] [الخُثَر]
OLAMI (TAFSIR)

164 - ١٦٤ - 

165 - ١٦٥ - 

166 - ١٦٦ - 

167 - ١٦٧ - 

168 - ١٦٨ - 

169 - ١٦٩ - 

170 - ١٧٠ - 

171 - ١٧١ - 

172 - ١٧٢ - 

173 - ١٧٣ - 

174 - ١٧٤ - 

175 - ١٧٥ - 

176 - ١٧٦ - 

177 - ١٧٧ - 

178 - ١٧٨ - 

179 - ١٧٩ - 

180 - ١٨٠ - 

181 - ١٨١ - 

182 - ١٨٢ - 

183 - ١٨٣ - 

184 - ١٨٤ - 

185 - ١٨٥ - 

186 - ١٨٦ - 

187 - ١٨٧ - 

188 - ١٨٨ - 

189 - ١٨٩ - 

190 - ١٩٠ - 

191 - ١٩١ - 

192 - ١٩٢ - 

193 - ١٩٣ - 

194 - ١٩٤ - 

195 - ١٩٥ - 

196 - ١٩٦ - 

197 - ١٩٧ - 

198 - ١٩٨ - 

199 - ١٩٩ - 

200 - ٢٠٠ - 

201 - ٢٠١ - 

202 - ٢٠٢ - 

203 - ٢٠٣ - 

204 - ٢٠٤ - 

205 - ٢٠٥ - 

206 - ٢٠٦ - 

207 - ٢٠٧ - 

208 - ٢٠٨ - 

209 - ٢٠٩ - 

210 - ٢١٠ -
199 - [bêni] 4, 8 - وما أغرب إلا لعبدو الله
نذر ابن منصور الإحرار رضي الله عنه بعث الله
[ ] 6 - 8, 52 - خالب فيها.
نذر الحسن الأردن إن ابتدأ السير في العدود، و حظر
الدرجات في السير.
200 - [الكلاش] 5, 5 - علم البيت.
نذر القسيس على البيت لا يستعمل بالدلالات، و عيب البيت.
２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２
２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２
２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２
２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２
２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２
２２２２２２２２２２２２２２２２
２２２２２２２２
２２２２２２
２２２
２２
２

201 - [l'ma'] 4, 11 - علم البيت.
نذر القسيس على البيت لا يستعمل بالدلالات، و عيب البيت.
２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２２
２２２２２２２２２２２２２２２２
２２２２２２２
２２２２２
２２２
２２
２

202 - [l'ma'] 4, 11 - علم البيت.
نذر القسيس على البيت لا يستعمل بالدلالات، و عيب البيت.
２２２２２２２２２２２２２２
２２２２２２
２２２
２

203 - [l'ma'] 4, 11 - علم البيت.
نذر القسيس على البيت لا يستعمل بالدلالات، و عيب البيت.

- 199 - Azk, K, Ji - trad. dp "Altâq, Tâq."
- 200 - Azk, K, Ji
- 201 - Azk, K, Ji - mention Azk
- 222 - Azk, Ji - et al. Azk
- 222 - Azk - et al. Azk
- 202 - Azk, Ji - et al. Azk
- 222 - Azk, Ji - et al. Azk
- 203 - Azk, Ji - et al. Azk

المراجعات إلى المصدر الإثني (الاسم) بعد "أبو" أو "في النص الثاني".  

- 1 - 140 - ج. 1 - م. ت. م. - 140 - 7 - الإثني (الاسم) بعد "أبو" أو "في النص الثاني".  
- 1 - 140 - et al. Azk - et al. Azk
- 1 - 140 - et al. Azk

المراجعات إلى المصدر الإثني (الاسم) بعد "أبو" أو "في النص الثاني".  

- 1 - 140 - et al. Azk - et al. Azk
- 1 - 140 - et al. Azk

المراجعات إلى المصدر الإثني (الاسم) بعد "أبو" أو "في النص الثاني".  

- 1 - 140 - et al. Azk - et al. Azk
قال الحسن بن عاصم الصابري: 

"قال الحسن بن عاصم: إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. 

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وأما للحسن بن عاصم: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. "

وقال الحسن: "عندما أسمى الله اللَّه تعالى وصيّل على النّاس قبيحة مثنيه مطعوم منheatmap من أسد. الحسن بن عاصم: سأصلي عليه وسلم. والنبي ﷺ، إن الله تعالى وصيّل على النّас
الحمد، فَلَكَ اللَّاهُ القائم عند سلامه، و المتر بعلم ميمم.
فسقطت انتم، و فذى لم يزال، و لا يزال، يا لم يزال. - CXIII، 4 - [القلة]
قال: "أعدت بِطْرِ الْفَلْقِ.
قال الحسن: (أ الكل، أ عين، تعالى الرحمن والمجتهد" في متنِ القلعة عنة، بالله، واحده، و هي من لطلاب العزل.
ولَئِلَا عَذَّبَ بِطْرِ الْفَلْقِ.

كَيْفَ: (2) - اشارة: ۱۰۵۳۲۷ - الحسب: ۲۰۲۰۹۴ - القرآن: ۲۸۳ (4). - ۲۰۸
باقلي (تفسير)

١ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٢ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٣ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٤ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٥ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٦ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٧ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٨ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٩ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

١٠ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

١١ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

١٢ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

١٣ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

١٤ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

١٥ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

١٦ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

١٧ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

١٨ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

١٩ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٢٠ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٢١ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٢٢ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٢٣ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٢٤ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٢٥ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٢٦ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٢٧ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٢٨ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٢٩ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٣٠ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٣١ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٣٢ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٣٣ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٣٤ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٣٥ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٣٦ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٣٧ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٣٨ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٣٩ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٤٠ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٤١ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٤٢ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٤٣ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٤٤ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٤٥ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٤٦ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٤٧ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٤٨ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٤٩ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥

٥٠ - (١) ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥ - ٢٠٢٠٥
Texto en árabe
مع شرط، فإذذاك عند عام من أحكامه من له، سماها للقرآن:
- XLI. (1) 12-

قال الحسين.
- XIV. 33 - 13-

وقد قال: "وإن تدبروا ما أختصصناه".

وقال الحسين في قوله: "وإن لاحظوا ما تدعوا، نتمنى ما تنتظرون، ولئن كان لسامهم".

قال الحسين: "للمجاهدين في وقت مقاتلاً، وإنا طالبهم بالذكر...

لاقن عنا السر.
- XIV. 41 - 13-

"ربنا انك تعلم ما خفي وما من ظاهر، قال الحسين: "ربنا انك تعلم ما خفي من اللهم، وما من ظاهر.

واعبد ربك حتى انتدبك في سبيل الدين.
- XIV. 79 - 14-

قال الحسين: "عبد الله بصدري التوحيد، ورجح عن رسم التفليد، و

إن عند شرف التفليد، فضيم عامة جهلاء و عواطف نهراً.
- XXII. 2 - 14-

وقال الحسين: "كما شرطنا، وسرنا".

قال الحسين: "روحنا الجبال، ومشاهدة البدر.
- XXIV. 14 - 15-

ما لبسهم، للمهم، عام "

قال الحسين: "في بعض مناجاته، "الله "المصوب"، عما يقول فيه،

ولا بوك، ولا الدورة، مملاً.
- (1) 12-

- NO - 16-

- YJ carriage again: (6)

- NO - بوسان (1)

- NO - (2) 16-

لا سكرهم: بوسان - (1)

- 17 - (2) 16-

- NO - بوسان (3)
TEXTES HALLAGIENS

XXXVIII, 63, 64 - Ce qui a été dit est vrai - 18

Et dit : « C'est comme si on s'était échappé.

Ces phrases sont entrées dans la tradition.

[Note 1]

XXXVIII, 62 - Et l'hébreu a ajouté : « Ainsi j'ai signalé.

C'est comme si on s'était échappé.

Et dit : « C'est comme si on s'était échappé.

Ces phrases sont entrées dans la tradition.

[Note 2]

XXXVIII, 64, 65 - Que l'abbé a dit : « C'est comme si on s'était échappé.

Ces phrases sont entrées dans la tradition.

[Note 3]
قال الحسن بن علي بن أبي طالب (1) عن النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تدع في تلك البيعة...

{الفتح} - 478/10

و قال الحسن أَسْتَقِمْ الوساَطَةَ وعند تَحْقِيقِ الدِّيَانَةِ، فأَبَقَى رسوله وقطع حقائقها في نبِيٍّ النبي صلى الله عليه وسلم. على المذهبَ فإن تَّلِكَ بيعةَ اللهِ لا تَبَدَّلُ يَدَهُ، في تلك البيعة بـ

{الله} - 1/11

"وَوَمَارَكُ عَنَا سَمَاوًا

{الحمار} - 50/1

قال الحسن [ونَطَهَرُوا] أي وفِيِّان سَلَّمَ النَّارُ وَالْيَكْبِرْ بِهَا وَما اسْتَرَفَ أَنَّ الرَّحْمَانَ أُمَّامٌ خَلْقَ الْبِحْرٍ

{المجرد} - 71/54

قال الحسن الأمر على الغزاة، و الإرادة على العلم [لم يَبْنَ ان

{الرحيم} - 71/55

عمل العباد جرت على سابق تقدير...}

{الجلادة} - 72/18

قال الحسن حارث في رؤية الأعجاز، و"اقترحات" (71/55) قصَّةً

{المجرد} - 78/22

أَدْرَكَ وَفَصَّلَهَا الأَفْقَالُ لَا تنْسَى أحدها لِفَظُّ اللَّبَانِ

{الجلادة} - 78/22

"أَيْضَمَ مِنْهُ يَقْرَبُ منه..." قال الحسن أَقْفِ عَلَيْهِ بَنُورِهِ وَمَلُومٍ بَقِيرَةَ وَاحْضَامٍ بَلَهُ

{الجلادة} - 78/22

و أَحَاسِمٌ بِنَفرٍ وَدُعاؤِهِ الْمَمْرَحِيَّةُ
تقول السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وقال السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وقال السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وقال السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وقال السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وقال السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وقال السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وقال السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وقال السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وقال السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وقال السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وقال السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وقال السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...

وإن السِيَّة "لا أرى نظرًا إلى...

فإن السِيَّة أُخِذَت قبارًا...
شرح الخطبات
لروزيهان البلقى

فعل في خطبة حسين بن مسعود
الحليل

[สเตما را]

اِسْتَقْرَافُهُ لِمَعْنَى الْحَمَّاضِيْنَ كَرَاهُ الْمِلَائِكَةُ نَبْلِيْهِ كَثِيرَةً: (١٤٣٠/١٢٤) ١٦٤

لا يوجد من قبل الزواد غائب كذ، و معروف لذ ميَّة كذ،
ازْتَعَفَ بَعْضُهُ وَأَزْتَمَلَ بَعْضُهُ لَا يَرْتَفُقُ بَيْنَيْنَ مَهْمَرَتِ شَدَمْ
و حَقَّلَنَ غابى نزديكَ شَدَمْ و نزديكَ بَدْآهَمُت
عَلَى شَدَمْ و علَى بلداًت تُهَبَّ بَيْنَ بَيْنِمَا يَرْتَفُقُ بَيْنَيْنَ وَبِيْنَ ذَنِّ شَدَمْ
وَمِن مَحَمَّدٍ دُرْسَهُ اَنْثُرَ حَبْبَيْنَ اِبْنَيْنَ وَابْنَيْنَ بَيْنَ بَيْنِهِنَّ
TEXTES HALLAGIENS

84

...
حسین در شطح کنده:

"له اعمال من نظر دران پرشه و مهم دقتی سبد نزد بشرمن مام و نبست نیست. از این دو وصف نیست نتیجه ناوسابزی ناگویم. به‌طور مشابه، مقدماتی رهگیری نیست، حملمن آنکه:

از جنبه احساس است. خارج از قیاس است. حقیقت است.

شکستن‌های مفاهیمی حقیقت و صدای لیکن بقدر تأثیر آن افزایش‌یافته است. هوای آن، یکی میانجا حدود و یکی صرفی. آن یکی شخصی بینند و آن یکی در وحید ملاوعه از هوای مهربانی می‌گردد و آن یکی در مرکز تغییر.

از حقیقت خارج از جمعی چهار دسته قصد گرفته است. هر چهار کشاورز، خواص برویه یا افتند نسبت و حس‌شدگی، ثابت شده که متمایزند. شدند. حسنی شان! و خالی شدند، راه‌شان گذشته، تصرف کناره کردن عکس شان کردن، ایشان را پیش بست بلعایرد.

خود مشتاق شان در ایشتات به‌طور خودز از نبست ایشان بروید. که مشاهدات این‌ها کرده‌اند. خوب از ایشان و اصلی نهد. که واقع‌کننده ایشان که ایشان ظاهر و اثبات ایشان بر

ایشان به‌هانه‌ای است.
86

TEXTES HALLAGIENS

...
از آن شاه عاشق از توحید پرسیدند کفت: (این را
توحید از خلاصه و-law نست به چه می‌دانم) - دسته‌گری جوانعی بود. 

که می‌دانم قوم نداشته‌اند. - کفت: توحید چنان نست به دراز بزد.
صم، چنان نا به بیان - نواهد بود - اواکه کفت: "لئ پیون حلق، ل و مومن
کردی در از ازالیت اینالیت قدم معدنیت لقیت؟" - کفت: "نقض نمی‌کند
دانستی کردی، این کلام معدنیت است"!

از حسین نقل کرد: "اگر له بزدات اثباره بودن کفت: 
"نزن می‌نامد، دانیت از نقره بدنگان بتواند راز لقیتی از وجدانیت کفت
موعدان توای!"

در نظم اشاره کنن

که جمله حساب ویه جز حساب عظمت نا ند - الکه کفت:
"که روح را بلد گیم، لئ فرم "می‌گن" - مارد که جلاله و سلیم
بد اثبات، فرستاده"!

از حسین پرسیدند، لئ جنبت چیست؟ - کفت:

از جنبت قلب است، لئ جنبت قلب لب اروست، ولی موضع
لطیفه است، لطیفه مقام حقیقی است، مقام حقیقی قلبی است، بذور

... نتنف، چیست؟ - لئ کفت:

چون حصرو شانی حسابی رسی که حصرو اثبات نا ند "
کفت (سیاسی) "که عبارت از آنان سخن مارا" - کفت "را امس
عراطیت لاکنتی است!" - کفت "که از ما زبان قوم ندنیم "
"کفت "این را عبارت نیست".
إن عند نفيت اسمح كرد جامع فرسيز أن ضربوا
فكت "بلا اوعست و نفيت ازوست".

نلمنه أن يقظنا فرضا و
كما شهدت شهد مواي خوذرلا عيانا.

اسمح كند در بيتته له بير حاز وسوسة كند: (مليما 1424، 1495، 1316).
"فما وعرش من بينم بينهست و دونغ با إطلاع عرش ورسلي.

منلر حسنين منصورا معاصره كرد، كفت "دعوي
نبوتي ميثي؟". كفت "أني بريشها! بذ أز قدمن بين وعالم ميثي!"

حسنين منصور كريد د معاملات كامه بعبارات سطحي.
"ن دينيا هبتي حريت نيس نبلوترو از كديي كرد".

فوك د حيبث نرمان شطحي، كريد حسنين:
(مليما 1314، 216 م).
"لك حق معماله د ازل خويش بينفس خويش واحد بود، صحف جايجه فإ نبها، مصالح وصوار وارواج را بذيد أور.
بست عام ومفتت بيذارد بس خطاب برملكا وملكا ومالوك
نهاد فعند وفاعل وفاعل وفعال را بشناحت، إله بجوفود نفاد كرد درازل خويش بينفس خويش در حجكي كي تاظه نبهم جيله بشناحت از علم وقردت م حيبث و عشيق و حلكت و عظم و حال وجلال و أو تاج بذان موشهفست از رآف و بمت و قدست و راح و
ساج وسفت صرح د ذات او بود كله آه ذات و نبركة، " بنكريست."

TEXTES HALLAGIENS
و آن چنان بود که بنیا به نوزنی نیکو از خوبیت خوش بیشتر.

و یکی از سه مدیکه می‌دانست که به قدران، لبیک واقع، کنار می‌خواند.

و گذشته آسانی و بزرگ خواهند که به دسته مقدار آن

بیان نهادند، و دایه اینند، رازهان آفاقت از اهیست چر بود.

بیان حساب حال دران نابیت شوید و اگر صدیر

آدم در خویت هم شوند تا باید آنار در حساب آردن

نتوانند.

بیشی به معنی با نفس می‌شود، حذف کرده بیشی خطا بود.

جدیت کرده بیشی سعادت، آنگاه حفظ کرده بیشی کرده، کرده حفظ

انگاه بدان مکرر کرده بیشی مکرر، کرده مکرر، کرده بیشی حفظ

دیکر بدان تلخ می‌کرد، بیشی تلخ، هم جوی، از مفاکر به

ومن خبر داران در این نمود، همه جوی، دهیت رؤی زمین قلم کرد.

و این درا مداد شوید، و دیکر آن با سکر ننان پریشت.

یا چه حسن، دیکر خطراب کرده جمله از گذشت از [۳۱۱] بدان از

گذشت، الله از معنی، ای از جمله معنیها، از ظوراک، و ان معنی

از حفظ، این درا چنین که شوید، دایه یا مریخ می‌کشد.

از حفظ و خطراب، الله از صفت، دشته، نا، این درا

در سه صفت نا، این در چهار صفت، نا، چهار صفت، نا، چهار صفت

بپاید بهمن، الله در به گرد صفت، صفت صفت، صفت، صفت، صفت

جمع آن دارد چرا ساخته شده بیشی معنی، الله از

صفت صفت، لزوم صفت از صفات نا، کرده از خطراب، کرده،

تا چندانی بندهشت که فصل اول، الله از صفات، صفت در صفات، صفت

نگاه کرد چرا هم چندان بندهشت و راگته چرا، الله، در صفت، نگاه کرد

از صفات، چرا که تمام حیات پذیر نسیم دران بهشت تا درهم صفت

انگاه از صفت صفت

در صفات، چرا جنادان یکدیش،

که فصل اولی،

\[\text{Qur. XVII} (\text{م})\]
\[\text{Qur. XVII} (\text{م})\]
ناده كرد و فرید خویش از ضلوع نگاه صمیرک تا پایین در جمل عظیم صفات [نگاه]

كرد، ناهم بذات نسق در طول مقدس، خوان بکر شد، در اوج
و صنف ناشی از كردن یلیت او، وجاوانا، و انفراز، و صنفیت او،
اگر نخود از مدع كردن نفس خویش، اگر به صنف خویش، اندازه خویش صفات
خویش، نسق نا گفت، اگر به صنف خویش، اسیاء خویش، نسق نا گفت،
و به یه صنفی ذات خویش! و نیوه خویش! نسق نا گفت
اگر خواست حقیقی، تعالی که ییاد ان صفات از عمق از انفراد تا
در آن نظر کند، و بزآن خطاب کند، نظر در ازال كردن، صورتی بیدا
کردن، که آن صورت صورتی اورازها/ آورده، تعالین، خوان در
جنسیت نگاه کند ویلاگند در آن از خویص مورثی، تا باد، آن صورت
بود، و در آن صورت تا باد علم و فذرت، و حکمت و اراده، و
جمع صفات بود، چون تجای کند آبادا بخشیت، خویش، شور
در آن نظر کردن، دفعی از دهم او [143]! اینه بیو سلام.
دعا نماین رهبر اوره، دیگر بیو تقیت، ره برکر از دهم او
اگر با اوره خطاب گرد و بهینهت گرد، دیگر اورا نشمر کرد، هم جنیت تا
بیمار، بیانن شناخت و شناخته، بهشتر از آن مدت
اگر اوها مدع، کرد و بیو شاکر، م اورا بزکرد. بهت این صفات از ملع خویش به‌کنارا نه مباید، کرد بوره می‌وزیر، در آن شخص
لذ بیو خون، بادی کرده بود و او خالق و لازما شد
تسبیح و تهلیل کرد، صفات او انفعال و پیشکر، که چندان
جواهر و عجایب بهداکر، چون در نهایت کرد، اوها در ملک او،
۹۰ - در بیان و اروش غلابی ریز.
ومن ادأهم ترك الترقب ورفع الحال النسيم قال (ابن التميمي) من نصر الله إنما صح به وصنع له ومن وقوله، "لم يجد عده غنيه، ومن تلك رزاه حياة الله بالله متمى وهم قوله "أخذني الله عفواً رحمةً".

ومن خذلهم دعوته، مما علوا وعما لم يعلمهم مما جرى عليهم من الغفلات لذاك حكي عن المحسن بن منصور، قال: "النوبة" مي لا تعلم بمعنى على النوبة مما تعلم وتشعر على ما لا تعلم يبتغى على الشر على ما تعلم لأن عمل على العبد الحكمة والأعمال، لب يعلم الدين إلى الله (1)

ومن أداهم الحضور وقت الذكر وساحنته الذكر على الغفلة، لذاك قال ابن (الهاشمي) من عزر الله وصره يشهد فيه لا يبرأ منه إلا من جد دأو يفسر فيه، وقوله (لك) مست犷ا لا يهدي، (الهاشمي)

ومن أداهم ترك التدبير والمسى في طلب الرزق والسلون في كل الأصول إلى مسوى الظاهرة والملكان الحكمة، كما قال الحنفي بمنصوب

(1) Psalms. XVIII, 16.
TEXTES HALLAGIENS

92

من اراد ان يذون شيلة من هذه الأعمال سليمان نفسه اعد لي منازل
فالان يدينوا الله في نصف ان شهدوا غير مدر ويرزقونا
نقر رزقهم من حيث لا يعلموا الا الله بلون في جميع
- 3 - وقنا أيضا المتواضع رفاته من حيث لا يعلم بغير حساب ولا -

لوقا عليه في سوء -

- 53 - ونعم ان لهما ترك لغط «انا» و«لا» و«لي» وما شبهه
في سمع من النبي صلى الله عليه وسلم واحد فقلا 7 مل الأد
وعدل»انيا اننا نرى وهم من ابن (232) مصزج ان لا ذلك
الأعمال»انيا قال الله ننسى بل انا و اذا قال أيده" لا يعت
بما مولى قال الموال» ولامعتي يا عبد» فيلون بناء عرباء الليلة -

- 54 - ونعم ان لهما induction علية عambil من الأعمال -

فماني عن الحسن شعرة ان Knock عنفنا، و
آخران وكسا وان لاحب وما تفيه فمن عن من
 começar عند الاي ان يذهب ومن العلم ما يحسب عام ما ينفعه 0 ومن
علم ما ينفع به عام ما يرد منه 0 ومن علم ما يرد منه علم الله
وما علم ملا ما عاله 0 ومن علم ما عاليه علم ما منه 0 ومن
لم يعلم من ابن اوى و ابن عم وكم ذكر رابع هكذاك حين لا يعلم
ولا يعلم ان ويثن لا يعلم -

- 55 - ونعم ان لهما في صورة الدوعي ... قال الحسن بن (233)
منصور داعي اليدين يدعو الي الرشد و داعي الإحسان يدعو
إلى الإطلاع .. داعي الإحسان يدعو الى الإطلاع و داعي العالم
- 6 - (1) cet article formate en extrait de l'Histoire des Hallagiens. (2) voir Sekel et fol. in Id. Regnum, Fascicule Kovacevic, t. XXVII, p. 118 à 119. copie.
سُلَامٍ (جوابي)

(1) Il est très conforme que cet hui de XII femmes corresponde avec celle des
XII énormes de løsor Sadiq (Bagh, Taïzor, ms. Berlin, f. 272°).
قال الحسين بن منصور الجلال الملك تعالى وأوقد بهذه الهميكل على رسم العلل منطقة بالآيات فانية في العقيدة، وآيا الأرجو فيها إلى أجل معروف، فكثرها الحيوان وخطها في وقت اصاحبه بالعبرة، وصفاته تعالى باينة على هذه الدوسار، من كل العلل فليف يجوز أن تظهر الحكمة فيها أعواده بهذا البقره، والعلة حال وحالها وثبت أن الحق سبجاه، و تعالى الزمر في كتاب عمل العبودية للعلق اجمع فقال مما خلقه الجن والانس الدل لبعدنا، وقال أن كل ما في العقول والآيات تلك عدل، ثم لفيف يجوز أن يصير فيها الرزقه، ونص النفي فيها العبودية فيكون مستedback معبداً.

(1) متحف流水 للفسقية، مرسوم 1343

- (تذيب الأسر الطركوشي) - (180)

- (نحو أشياء النبات) الذي لا يبطله أحد، ولا يقبل أحداً.

- (ص 77) كتب الحسين بن منصور إلى ابن عFLICTED. "اطال الله تعالى لى حياتك، وأعمنى وقائلاً على حسن ما جرى به قدر، ونقرأ به خبر، مع أننا في كتاب بليغ من لواحي إسلام حسن، وم آثامون، دختر مؤتمنة، موال يترجح كتاب، ولا يضعه حساب، ولا يغيب عنه كتاب، وفي ذلك يقول كتب ولم أكتب إلا على، وأنا كنت أكتب إلى رمزي بالي، وظل آن الرزق القريب بينها، وبين حلميها نمتل عنوان، فكل كتاب واحد، ورد إلى الهدام جواب.

(2) متحف流水 للفسقية، مرسوم 1343
روسية الامريدين لا يذكرها الأب - (285)

- (1) ص 615

سُلّم الامام (1) من المشردين فقّال الاشعام (2) ورامس الاضلال
فقال السائل فقال اذهب في هذا الجمل فقّال لا عباره عليه فقال
إذا اتجهت فأقبل عليه من ينفعه وجعله من ينهذه فقيلت استحقا
بالله ثم فهمني ما سأطل

لا تناولوا بناء هذه بناء قد فضحته بدم العشاق

(2) - سبب ذكر من بعده للسياح

في ما قاله الغلام على ما سبقوه وأعمال شهوته فكان السياح عليه
حراماً لأنه يصير على زيادات بلائه كما قال الحسين بن منصور
و سلم من السياح قنال السياح ظاهرة فثبتت و باطنه عرف
في عرق

الإشارة حلّ له إصلاح العبادة، ولا فقد استدعى الفتنة و تعرّضا

الليلة، و أعطى زمامه الداعي اللذة فكان ممن قبل نفسه بيده...

(3) - قال الحسين بن منصور، الأشام، فإنه لا يقبل أحداً، ودمعوا الذئاب

لا يقبل أحد و لا يقبل أحداً المشردين، واصطلاحا في حقائق العيينة.

عن جميع صفاتها العلّى

---

1 - (1) cf. Bagd., Skântîjîr, ici, fgyûn. 191 - (2) pour bânt el ayûnter

2 - (1) Hjwârî, kâd al majûnî, md. ang. p. 466, l’attribue par erreur à
al Shâhî, qui doit avant mast. al Hakâtî - (2) Sarî - ma. Càir : (1) -

---

-textes hallagiens

- الرسالة الفضية - (f. 183)  

- (1) ج 1 ص (من السامي) - (بات الهوي) - 

قائل الحسين بن متصرف من عرب العقيقية في التنووي سقط عنه لوده

- (2) ج 4 ص (198) - (بات الهوي) - 

قائل الحسين بن متصرف من خليفة ملك، سعد الله مروي عليه رضي الله عنه، وحكم عليه العافية. وحكم عليه بسبعين عصابة

ابن حنبل شيخ ودار صاحب شدة يومهم، فرغمهم في الفرع، وخمسة تعبر

أعواصمهم -

- (3) ج 6 ص (45) - (بات الهوي) - 

سماح بن عبد الله الشبل، رجع يقول حسناء حضن بن بشير قصراً حسناء الحسين بن متصرف قصراً حضن بن حسناء الحسين. 

- (4) ج 4 ص (30) - (بات الهوي) - 

فرغة مما قد حمله مسألة عدة لا يثبت. الماء ولا نشع من سوء الله.

- (5) ج 3 ص (6) - (بات الهوي) - 

و سماح بن عبد الله بن حيدر، يقل قائل الحسين بن متصرف 

لديهم الحمام مما ذكر من أيامه، وقطع هذه الماضى قال: 

في التنووي استمى نفسى على قول الحسين. عضيت ذلك في عصبة بالنفاس

Observation : On n'a pas tiré ici que les fragments d'Al Hallaj qui ne figurent pas dans les extraits précédents des auteurs arabes. Pour la suite, Voir les hallagiennes de M. Arakpuz, pp. 231-235.

- (1) مراجعه et un achat d'un manuscrit (اللهجة، مختصر، p. 2) (2) d'après ce qu'on a dit.

- (3) معروف في مسماة، Thami (p. 39, p. 285), 1/585. ماسك، مفتي، 1/585.

قال الملاج

(1) وإنما يعقل

(2) في حقيقة وكدل من أسفل إلى العال فأنه

(3) يمكن حقه وحذقه نافذ، وكدل في الناس قد أتى

(4) إلى فع الوجه، هيا بالدور في الناس يغلي على

(5) مستقل عن المعاني، فقال: هي عبارة عن تربية الإساءة واستهلاله

(6) للاً في العلا

(7) ومستقل عن المعاني، فقال: هي حالة تنساوي على العيب حتى لا

(8) يشهد إلا الملاج

(9) وقال FAQER منذ يقول بين البار وغالبة وبين المريد ودلال

(10) وبين القاعد ومعتمد، والأنام إن يكون الحالين لا العيب، وليس الائتمام

(11) الحالين، وقال FAQER: احتجاج

(12) وقال FAQER: احتجاج

(13) وسماه على الآنس، فقائلاً هو فلوج القلء بالجبوب، وقال أيضًا الأمس

---

(1) مراجع: الدير، الجزء 2، 99.
(2) مراجع: في اللغة، 1545.
(3) مراجع: في اللغة والشعر، 1545.
(4) مراجع: في اللغة، 1545.
بإکرة الجهة می suger العلامة، حسب ارتفاع العلامة، فإن بإکرة الإرجاع أعلان للتخفیف، مثلاً إذا أُقرأ البسات العلامة إلى الحسب، ومن هنا ما قال الإرسال: "إذا كنت ترى المحرر (البهجة: 11) "(۹۸۰۴)".

وقال الإرسال إن الناس بسباق بالزوال في سبيل رضوان الأعوان.

1- وسأدل عن الوعد فقل浓浓 ( precio بناء في الأسرام، يسمى من الصوفاء) فشترب الخلاصة هرباً وحراً عند ذلك الحاد، وقال.

أيضًا الوعد متور من الزوال والمعينة في الفجر، لا زوال وفأسا يقبل الوعد بصره من في الوعد راحمه، والعدل عند وجوه العقد مضطرب.

فكان يوعظي وعدي ودَّنستي، فتربة الوعد من في الوعد موجرت.

7- وقال رفع من رحب الله حسب وجاء عند خطرات قلبه على ما عند حركات جبراه وراحه وفأسا يقبل.

1- اسم مع العلم قد تأواه به وله، ليعلموا منه محمد بن محمد.

و الله لا تعلم منه إلا سبب حتى يكون الذي يبدأ بيدله.

---

(طباقات الصوفية للأسدي) (۹۸۰۴) -

1- كتب جوهر في آخر كتاب خمود، (أي كتاب عيسى المجيب) "هره،

باهب بخناء ما إيمان دارو و( إيرا) قاسي دارو وبدا أزمن سالم،

1- جوهر (التعج) (۸۸۰۴) لرسالة أو راوة كتابه

---

(1) add. Hqsr per Jami (مطاى, p. 209).

2- (1) Ṣayr Jāmi', id., p. 102 + Ṣahib n. 7, Ṣahib n. 4.
Dans le vers 100, les vers 1 et 2, du texte des HALLAQIENS, sont repris dans le texte original arabe manquant.

3. عذارى نادى، فَلَوَانْ، بِهِ وَبَعْدِ خَوْفِهِ، مَنْ كَيْدُ دَائِدٍ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، أَكوِنِ مَفْلِقًا، ثُمَّ أَهْلَسْ خَوْفِهِ، مَنْ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى. كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى. كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى. كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى. كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَضْلِ خَوْفِهِ، فَهُمْ كَيْدُ بِرَبِّي، نَبَيْتُ إِنَّهُ. أَزْنِسْتُ لَهُ آَوَى، كَيْدْ بِفَا
مقدمة الأولى للعطار

(246) (سلمان) دار عرفات كتب "بما في المحكمة" قريباً. ديداً هكذا
دعاء كردم أواخر سقدس كان ركياً نهراً ونظرًا يكرر جهوده فيه باضع
كشند نفسى. بعد كفته "بادعاه عزيراً" باخت دام باخت فهم ارتجاه
نسيب مسبحان ورسومه نهلت مهالان وازعىه بنادر صاحب بنادر
الحق توفي دنياه لك عالجنه از موجب شكاره. بناءً من شكار خوندر
ك شكارُ نسيت وبنس..

(237) وبرسند خير عرفيراً وقت باشند. "كيف دنيه إزهار أنت؟ وقت صفت
صاحب وقت است ومرروه باصف حفيفين آرام. تكرر عز ما بورد
"[منيش] آنت ك دلی مع الله وقت .." (الحديث)

(238) (سيست) افقر كفته "فقيه آنت كه مستغنى است ما موعي الله و
ناظر است بالله

(239) الوقت معرفت عبارات است إز ديني أنشأ وعلاقه عينه خري معي.

(240) (سيست) وقت عيان غوي هلال حلاوة خوشبح است
(1)

2- Zin n. Kalm. 209. "الإحباره". تقيس (ن. 16)
3- Q. Kalm. 2. "العشر". (ن. 16)
4- بدر المفهوم، "الإحباره". (ن. 16)
5- اق. Nabi أ. Hujjat, "الإحباره". (ن. 16)
6- "الفهم الأوسط". "الإحباره". (ن. 16)
7- "الفهم الأوسط". "الإحباره". (ن. 16)
8- "الفهم الأوسط". "الإحباره". (ن. 16)
9- "الفهم الأوسط". "الإحباره". (ن. 16)
(48) منذ نطقهم خروج اسم و ميداد في زمن هذه عصمت

(49) وقت تمر صفا دفأ سينه مرود اسم اذ فذا اين صدتها جم معيد
قباتو دير زمهم زند.

(50) (« («

(51) (« («

(52) (« («

(53) (« («
orges للسيرة ابن الجوزي (960هـ)

- واما في المناقشب فانه (إي الخلاف) ... ليعني الى الجذع
قال حسب الرواد افراد الواحد له ثم قال يستغفل بها ... انها الحقه
(س. 34 آية 17) ولم يبق ببغداد اللذين شهد قتله وقيل وهو
على الجذع لما حد النصوه ... فقال وما ترون ... وروى الله النفق
إلى الناس وقال << ومن خضّر بطلب شهادته >م من غاب شملت
شهادته ... وتورى ان بعض الصوفية ناداه وهو مصلوب << من
ملح ل الدنيا كانت الآخيرة [حليلةه] << ومن فامة الحك كان المذع
راحلته >> . —

(1) J uns. A. D. A. p. 34. "Ag. P. r. ."
الواكب الأدنى لأفطراوى - (06-795)

1- عن للاحظ الإعلاى حسب عن المجال ات في الابتداء
2- (وقال في حق ذهيل الغبايات) إذا اختلف الفعل عن القلب
3- صار على سبيل فاشين على الغيبة
4- (وقال) لا يرضى الله بهم ولا ينفعهم ناعم
5- (وقال) من إشارة الله فهو من ضعفته ومن إشارة عنه فهو صواب
6- (وقال) إذا دام البلاء، بالعبد الله ملوكه، ولكل رحمته الله بااهل

النار من حيث لا يشعرون

7- (من ابن عمر) تطرق العليلة، لبسام حال العلاج

رايت العلاج في هذا الطبي فقلت له لا تحالج صل تفع عنك
علمته الله وعرفت، فتبسم وقال «آ تريد قول القاكل»، ويا ملته
العقل ولا قدم لم يزل - 4 - قلت له [نعم، فقال] "هؤلاء جفّاء
أعلم أن الله تعالج في بعض العلاج، وليس بعلة كأنه يقبل العليلة، وابتسم الله، واللهم صل وتعالى، وليا_regular
تجال الله عسلا يقول الظالمون علموا لميسيك (وهو الآن ضحاك) 6...

(شرح خطبة اليسار، الله يعمة بصحبته رضوان الفاتى) (06-1174)

1- قال... العلاج، لافرق بيني وبين رفيق اللسنين، ووجودنا
منه وقوامنا به، 7...
origines du
musul-

952