

logo not found or type unknown

Title Comment un homme peut-il perdre plus qu'il ne possède ? / Par Josef M. Dreher

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 27 (2008)

pages 413-422

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/121956>

## 2. – COMMENT UN HOMME PEUT-IL PERDRE PLUS QU'IL NE POSSÈDE?

*Essais d'explication d'une sentence énigmatique d'al-Junayd (m. 298/910)  
concernant les progrès et les dangers sur le chemin vers Dieu.*

*par*

Josef M. DREHER

Les manuscrits:

Le manuscrit n° 1929 de la collection orientale que possède la Bibliothèque Nationale à Vienne commence par une interprétation d'un adage attribué à al-Junayd (Abū al-Qāsim al-Junayd b. Muḥammad b. al-Junayd al-Khazzāz): «Dans le cas où quelqu'un (*aḥad*) irait à la rencontre de Dieu durant mille ans et se détournerait ensuite durant un (seul) instant, alors il perdrait plus que ce qu'il a gagné». Le texte ne comprend pas plus de trois pages in folio (f. 1a – 2a) de quinze lignes. La page 1b a noirci à la suite d'un processus chimique et n'est pas toujours bien lisible. En marge, quelqu'un a ajouté une citation des *Futūḥāt al-Makkiyya* d'Ibn (al-)ʿArabī en date du 12 Dhū al-Ḥijja 1039 (9 juin 1634)<sup>1</sup>. Le *tahrīr* du traité est daté du 15 Rajab 1041 (6 février 1632), la copie fut achevée dans la maison de l'auteur: «le Cheikh Effendī ʿAbdī, le commentateur des *Fuṣūṣ* [*al-ḥikam* d'Ibn (al-)ʿArabī]» à la mi-Jumādā 1 — l'année n'est pas mentionnée<sup>2</sup>. On chercherait en vain le titre du petit écrit «*Risāla fī sharḥ qawl al-Junayd: Law aqbalā aḥad ʿalā Allah alf sana*» chez Ḥajjī Khalifa:

1. FLÜGEL, G., *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften der kaiserlichen und königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Wien, 1865, vol. III, p. 406.

2. *Ibid.*, p. 400.

Bağdatlı İsmail Paşa ne le mentionne pas non plus dans la liste des œuvres du Bosniaque<sup>3</sup>. C'est peut-être à cause de son petit volume que le traité a échappé à l'attention des deux bibliographes. Cependant la terminologie et le fait qu'il a été écrit dans la maison du maître suggèrent que s'il n'était pas l'auteur, du moins l'origine est à chercher dans son environnement.

Une deuxième copie existe à la bibliothèque de la Süleymaniye à Istanbul. Elle est contenue dans une collection de traités, manuscrit Carullah 2129 f. 135b (l. 22) – 136a (l. 6). Le *tahrîr* est identique à celui de Vienne 1929, mais la date de la copie reste inconnue. Dans les rares cas où Carullah (dans l'édition ح) diffère de Vienne, il nous semble donner la version la plus sûre.

#### Transmission et interprétation de l'adage d'al-Junayd:

Les *Ṭabaqāt al-Ṣufiyya*, collection fameuse de vies d'hommes de Dieu, contiennent la première citation de la maxime d'al-Junayd. Son auteur, al-Sulamī (330-412/942-1021), l'a ajoutée à d'autres sentences restées célèbres chez les partisans du soufi bagdadien<sup>4</sup>. Puis, sans changer le texte, al-Qushayrī (376-465/986-1074) l'a reprise dans sa *Risāla al-Qushayriyya*, sorte de manuel de mystique<sup>5</sup>. Voici la version que nous donnent ces deux auteurs, qui est la plus ancienne et probablement l'originale. «Dans le cas où un homme honnête (*ṣādiq*) irait à la rencontre de Dieu mille fois mille ans et s'en détournerait ensuite durant un (seul) instant, alors il perdrait plus que ce qu'il a gagné». Ils se réfèrent aux mêmes transmetteurs, Maṣṣūr b. 'Abdallāh et Abū 'Umar al-Anmāṭī, que Pedersen dans son édition des *Ṭabaqāt* n'a pas identifiés, et qui probablement ne peuvent pas l'être. De même le témoin immédiat d'al-Qushayrī, Muḥammad b. al-Ḥusayn, reste inconnu.

Le manque d'équilibre entre gain et perte qui est énoncé dans cet adage — mille fois mille ans de progrès dans la vie spirituelle effacés dans un seul instant: la perte l'emporte même sur le gain — ce déséquilibre n'est pas seulement incompatible avec tout sentiment de justice, mais dépasse aussi les règles les plus élémentaires de la logique. (Là on se souvient peut-être du *logion* de l'évangile de Marc 4, 25: «Car on donnera à celui qui a, mais à celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il a»). C'est pourquoi quelques auteurs, confrontés à cette phrase d'al-Junayd ont senti la nécessité de chercher une explication.

3. BAĞDADLI, İsmail Paşa, *Hadiyyat al-'arīfīn asmā' al-muallifīn wa athār al-muṣannifīn*, vol. 5, Dār al-Fikr, 1982, p. 476, 477.

4. AL-SULAMĪ, Abū 'Abd al-Rahmān Muḥammad, *Kitāb Ṭabaqāt al-Ṣufiyya*, p. 148 ligne 5-8, éd. J. Pedersen, Leiden, Brill, 1960.

5. GRAMLICH, Richard, *Das Sendschreiben al-Qushayrīs über das Sufitum*, p. 67, Steiner, Wiesbaden, 1989.

Ibn (al-)ʿArabī (560-638/1165-1240) mentionne la sentence d'al-Junayd dans une liste de 153 questions portant sur des thèmes spirituels, dans ses *Futūḥāt al-Makkiyya*. Évidemment il cite sa source de mémoire, la *Risālat al-Qushayriyya*, qu'il ne rend pas littéralement, il supprime même le nom de l'auteur. Voici son exposé:

«La question 124 est: Quant à eux (les amis de Dieu), à quoi la divinité fait-elle attention? La réponse pour eux: La divinité regarde leur intérieur (*ilā asrārihim*) et pas leur apparence extérieure (*ilā zawāhirihi*), car (Dieu-glorifié soit-il) fait passer leur apparence extérieure selon les temps, tandis que leur intérieur est dirigé vers une seule essence. Alors, quand ils se détournent ou ferment les yeux, leur perte pendant ce temps correspond au (gain) que le regard vers Dieu remporterait nécessairement. En effet, (la perte) est encore plus grande que le gain qu'ils ont acquis depuis leur création jusqu'au moment où ils se détournent.

[Tout est toujours orienté vers son agrandissement (*mazīd*). Ce qui vient plus tard comprend en lui-même ce qui l'a précédé et augmente en plénitude intérieure (*yazīd*)].

Un maître de la vie spirituelle dit, comme al-Qushayrī le rapporte dans sa *risāla*: "Dans le cas où quelqu'un (*shakhs*) irait à la rencontre de Dieu pendant toute sa vie et se détournerait ensuite durant un moment, alors ce qu'il a perdu l'emporterait sur ce qu'il a gagné pendant toute sa vie". Cela veut dire que tout est orienté vers son agrandissement et que ce qui vient plus tard comprend en lui-même ce qui l'a précédé et encore plus que ce que l'œil de ce qui vient après peut offrir puisque celui qui vient après est quelque chose qui englobe (*min haythu huwa jāmi'*).

Ainsi l'œil de ce qui vient après regarde le passé sous la loi (*ḥukm*) de l'"englobement" (*jam'* de la continuité) — ce qui est contraire à la loi de l'isolement — tandis que dans ce cas spécial (c'est-à-dire dans le cas où il se détourne de Dieu) le lien avec le passé est interrompu.

Or, il arrive que ce qui vient plus tard regarde ce que son œil lui offre seulement par égard à ce moment spécial comme tel (cela veut dire qu'il l'isole du passé) et non par égard au fait qu'il est en vérité le lieu (*ḥadra*) où il y a un lien avec le passé.

Ainsi le bien lui échappe nécessairement. Vraiment, l'éloignement de Dieu est funeste!

[La science est la plus noble qualité et la plus pure marque (*sīma*)].

La noblesse de la science le montre, car tu peux la perdre et tu peux en profiter. Dieu (glorifié soit-il), a donné l'ordre à son prophète: Dis: "Mon Seigneur! Augmente ma science (*zidnī 'ilman!*)" (Sourate 20, verset 114), car elle est la plus noble des qualités et la plus pure des marques<sup>6</sup>».

Autrement dit: Les qualités spirituelles que le progressant sur le chemin vers Dieu acquiert en traversant les degrés mystiques (*maqāmāt*) n'effacent pas les connaissances qu'il a gagnées dans sa vie antérieure, mais restent présentes dans l'âme et s'unissent avec les nouvelles pour former un ensemble organique qui est plus grand que la somme des sciences isolées. C'est pourquoi la perte qu'il subit dans un moment d'oubli radical — il s'agit d'une séparation de Dieu — dépasse la somme des connaissances isolées acquises jusqu'à ce moment.

6. IBN (AL-)ʿARABĪ, *Futūḥāt al-Makkiyya*, éd. ʿUthmān Yaḥyā, t. 13, le Caire, 1990, p. 74-76.

Al-Subkī (1327-1370), plutôt historien<sup>7</sup> qu'expert en matière mystique, s'est adressé, pour trouver une explication de la maxime qu'il cite sans changer un mot, à un connaisseur qui reste anonyme: «Voici ce que j'ai à dire: Les gens regardent cet adage comme obscur et voudraient en avoir une explication. Or, j'ai demandé à un spécialiste du *taṣawwuf*. Il m'a répondu: Le sens (de cet adage) s'explique par un exemple. Si le plongeur à la recherche d'une perle précieuse s'enfonce dans la mer jusqu'à ce qu'il s'approche d'elle et qu'il est sur le point d'accomplir son désir, puis se détourne et abandonne sa recherche, alors ce moment de l'abandon serait le résultat d'un travail de mille fois mille ans, dans le cas où il ne se serait pas détourné. Quand il s'est détourné, il a perdu le fruit de sa recherche qui était le but de mille fois mille ans. Ainsi il est évident que sa perte l'emporte sur son gain<sup>8</sup>».

Les efforts et les privations supportés durant un long temps seraient vains et sa récompense serait perdue si celui qui cherche Dieu abandonnait sa recherche immédiatement devant son succès, la rencontre avec lui. Le résultat serait une double perte.

Le *ṣādiq* chez al-Junayd et l'interprétation de sa maxime par 'Abdī Effendī:

«C'est la distance effroyable entre homme et Dieu qui caractérise avant tout le sentiment religieux du soufi<sup>9</sup>». Déjà le Coran connaît le désir de franchir le gouffre qui sépare créateur et créature pour trouver la proximité de Dieu. Il commande de ne donner des aumônes que «poussé(s) par le désir *de la face de Dieu*» (*ibtighā'a wajh Allāh* — Sourate 2, 272). De son côté le croyant tourne sa face vers Dieu à l'exemple d'Abraham (*wajjahtu wajhī lilladhī faṭara*, etc.) en accomplissant un geste qui est à l'origine de la religion comme telle<sup>10</sup>, alors que les soufis ont fait du *tawajjuh ilā Allāh* leur unique métier. Saisis par «le désir de chercher la satisfaction de Dieu — *ibtighā'a riḍwān Allāh*» — d'après ce que dit Ibn Barraġān (m. 1141) dans une courte digression sur les *ahl al-ṣuffā* qui se trouve dans son commentaire du Coran, ils ont «inventé *ibtadā'ū*» une terminologie qui décrit non seulement leurs états intérieurs (*aḥwāl*) mais aussi les étapes (*maqāmāt*) sur le chemin vers Dieu pour le rendre viable<sup>11</sup>. Le

7. ANAWATI, C.G. et GARDET, Louis, *Mystique musulmane*, Paris, 1986, 4<sup>ème</sup> éd., p. 51.

8. al-SUBKĪ, Abū Naṣr 'Abd al-Wahhāb, *Ṭabaqāt al-Shafi'īyya al-kubrā*, le Caire, 1964, 1<sup>ère</sup> éd., vol. 2, p. 256.

9. 'ABDEL-KADER, Dr. Ali Hassan, *The Life, Personality and writings of al-Junayd*, London, 1962, p. 65.

10. NAGEL, Tilman, *Der Koran, Einführung, Texte, Erläuterungen*, München, Beck, 1983, p. 137; pour le Coran et l'Ancien Testament cf. BALJON, J.M.S., «To Seek the Face of God in Koran and Hadīth», *Acta Orientalia*, vol. XXI, Havniae 1953; cf. les réflexions de Saint Ambroise sur le visage du Christ, *Breviarium Romanum*, vol. III, p. 431, 432.

11. IBN BARRAJĀN, Abū l-Ḥakam 'Abd al-Salām, *Al-juz' al-thānī min Kitāb tanbīh al-afḥām ilā tadabbur al-kitāb al-ḥakīm wa ta'arruf al-ayāt wal-naba' al-'azīm*, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Arab 83 f. 193b – 194a, AUMER, Joseph, *Catalogus codicum manu scriptorum*, München, 1866, p. 15; cf. DREHER, Josef, *Das Imamāt des islamischen Mystikers Abū l-Qāsim Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Qasī (st. 1151)*, Bonn, 1985 (dis.), p. 205.

contexte originel dans lequel cet adage a été prononcé est difficile à retrouver aujourd'hui, mais le fait que al-Subkī le cite à la fin d'une série de maximes concernant ces degrés (*zuhd, khawf, tawādu', ṣabr, ikhlās*) suggère qu'il était autrefois prononcé en rapport avec eux.

La notion *ṣādiq* qui se trouve dans le texte le plus ancien, en toute vraisemblance choisie avec soin, porte à croire que la maxime est authentique car al-Junayd en parle aussi ailleurs<sup>12</sup>. Il s'agit selon le traité d'al-Junayd «*fī al-farq bayna al-ikhlās wa al-ṣidq*» du croyant qui se met à la recherche de la proximité de Dieu (*fī qaṣd Allāh – ilā qurb Allāh*) et qui pourtant ne persévère pas encore inébranlablement dans ses bonnes intentions. Il peut échouer. Le *ṣādiq* remplit consciencieusement ses devoirs religieux tout en comprenant leur sens. Pourtant il est toujours contraint de combattre les influences de l'âme charnelle qui l'incite à arrêter son zèle et à se reposer (*fī ṭalab al-rāḥa*). Une deuxième maxime d'al-Junayd transmise par al-Subkī semble confirmer cet état de choses: le *ṣādiq* change quarante fois par jour, l'hypocrite persiste dans son état quarante ans<sup>13</sup>. À cause de ce manque de fermeté et de persévérance, al-Junayd le place au dessous du *mukhlis*. Quelle que soit l'occupation de celui-ci, son intérieur (*niyya, qaṣd*) est toujours dirigé vers Dieu tout en rejetant les insinuations du diable. Le reproche de la grande multitude ne le touche pas puisque son âme est remplie de bonne humeur (*'azā'* – consolation). Les louanges d'autrui le dérangent de crainte qu'il ne perde la connaissance de Dieu (*ma'rifa*). Il est arrivé au dernier but auquel un homme peut arriver: la concentration totale sur Dieu (*baṣīra*).

Ibn al-'Arabī et 'Abdī Effendī ne s'adressent pas à une personne précise dans la hiérarchie mystique comme c'est le cas chez al-Junayd; ils parlent plus généralement à chacun (*shakhs – aḥad*) parmi les *awliyā'* ou des *ahl al-sabīl* qui, sur la route vers Dieu, amassent à chaque moment un surplus de connaissance (*ziyāda*) tout en unissant (*jam'*) le passé à la vie actuelle. 'Abdī Effendī cependant transforme cette idée en un appel à l'héroïsme du *sālik* d'agir avec toute concentration du cœur et décision parfaite (*al-tawajjuh al-jam'ī al-qalbī wal-'azmī al-kullī al-'alī*). Tant qu'il est sur la route, il est soumis à la réalité âpre de ce monde et doit faire ses preuves en se soumettant au domaine du possible (*imkān*: le contingent, le contraire de l'absolu) qui est le lieu du deuil et du chagrin (*al-imkān maḥall al-kurūb*). En agissant ainsi, il réalise le destin infligé à chaque homme d'être esclave de Dieu (*'ubūdiyya, faqr*). Selon le nombre des degrés de l'être qu'il a traversés vers Dieu (*qaṭ' marātib al-wujūd*) il augmente sa capacité à recevoir les dons et les réconforts divins (*al-quwwat al-ilāhiyya, al-quwwat al-qudsiyya*) devenant ainsi le lieu où ils se rassemblent (*majma'*)

12. ABDEL-KADER, *The Life*, cf. le chapitre *fī farq bayna l-khalās wa l-ṣidq*, texte arabe p. 47-51, et trad. anglaise p. 167-171.

13. AL-SUBKĪ, *Ṭabaqāt*, vol. 2, p. 265.

et se manifestent (*mazhar*). L'aide du Très Haut va au secours du progressant sur le chemin. 'Abdī Effendī cite un *hadīth* qui rappelle Jc 4, 8 «Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous»: "Si quelqu'un va vers moi, je cours à sa rencontre. Qui s'approche de moi d'une aune, je vais à sa rencontre d'une toise"<sup>14</sup>. Dans un de ces moments de la plus grande proximité, Dieu se manifeste en devenant présent (*hudūr al-Haqq wa shuhūduhu fī tilka al-laḥza*). Que les gens du chemin mystique s'en rendent compte et restent vigilants tout au long de leur vie pour ne pas manquer le bonheur (*sa'āda*) de cette rencontre. Dans le cas contraire, les efforts et peines de toute une vie et les bonnes grâces de la part de Dieu auraient été vains. 'Abdī Effendī croit devoir ajouter une dernière exhortation: Que l'homme à qui un tel bonheur échoit ne se surestime pas de manière à ne pas confondre son rang avec celui du prophète, car lui seul est l'homme parfait et comme tel une entité cosmique, le lieu où Dieu manifeste sa révélation moyennant la raison universelle.

Contrairement à Ibn (al-)Arabī qui donne une explication purement philosophique s'adressant surtout à la raison du lecteur, 'Abdī Effendī sait changer son interprétation en une leçon engagée à tous ceux qui cherchent à approfondir leurs relations avec Dieu au dessus des moyens que la pratique religieuse ordinaire prête au croyant.

Serait-il trop hasardeux de citer, dans ce contexte, un théologien chrétien expliquant Mt 25, 27 (et Mc 4, 25) [«Car on donnera à celui qui a, et il sera dans l'abondance, mais à celui qui n'a pas on ôtera même ce qu'il a»], par ces mots?: «Là où le don de Dieu a déjà porté des fruits, Dieu augmente sa grâce. Là où il est resté sans résultat, il disparaît complètement. Cela veut dire que le don de Dieu ne sera jamais une possession tranquillisante, Il doit vivre et agir<sup>15</sup>».

## TEXTE

رسالة في شرح قول الجنيد لو اقبل احد على الله ألف سنة.  
 I. قال الجنيد قدس الله سره لو اقبل احد على الله ألف سنة ثم اعرض عنه لحظة فما فاتته أكثر مما ناله فسأل لسان<sup>16</sup> الوقت وقال كيف يتصور أن يكون إعطيات الحق لعبده المتوجه إليه تعالى<sup>17</sup> ألف سنة اقل مما فاتته في الإعراض عنه

14. cf. RITTER, Helmut, *Das Meer der Seele*, Leiden, Brill, 1978 p. 336; (Wensinck, Concordance 2/176a) GRAHAM, William A., *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Mouton, 1977, Saying 12, p. 127.

15. SCHWEIZER, Eduard, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, 1981, p. 308.

16. لسان: كلمة ساقطة من فيينا.

17. في فيينا: الى الله.

لحظةً ويكون ما فاته في تلك اللحظة أكثر مما ناله مع أنه لا وجود لتلك اللحظة في جنب التوجه إلى الله ألف سنة والإقبال عليه أيضاً بعد تلك اللحظة<sup>18</sup>.

قلنا بعون الله وتوفيقه في كشف هذا السرّ المجمل وتحقيقه.

2. لو اقبل احد على الله ألف سنة بالتوجه الجمعي القلبى العلي والعزم الكلي العلي وتحقق بالعبودية والفناء في الوجود والصفات وتجلي له الحق بأسمائه الحسنى وصفاته الحسنى فظهرت آثارها وأحكامها فيه وكانت الأسماء الالهية له بمنزلة قواه كما ورد في الحديث القدسي كنتُ سمعهُ وبصره إلى آخره كان الحق يمدّه بالقوة القدسية من الحضرات الالهية بحسب سعة استعداده الذي حصّله وبحسب تحقّقه بالعبودية والفقر وقطعه مراتب الوجود ألف سنة.

3. فكل لحظة كان يتوجه فيها الى حضرة الوجود بعد تحقّقه بالعبودية المطلوية من تبعه الإمكان محلّ الكروب وبعد كونه مظهرًا للمدد الإلهي والفيض النازل<sup>19</sup> من غيب الغيوب [I — ب] كان يتوجه بالقوة الالهية التي أعطيت له من الله في تلك المدة في مقابلة التوجه والعزيمة الكلية إليه تعالى.

4. فإذا توجه إلى الله بتلك القوة الالهية والمظهرية الكلية كان الله يعطيه من القربات والدرجات أكثر مما أعطاه ألف سنة وكان ما نال إليه في تلك اللحظة أكثر مما ناله ألف سنة لتوجهه إلى الله في تلك اللحظة بجميع التنزلات الالهية والقوى القدسية التي كان مجمعها ومظهرها ألف سنة بحيث ما نقص منه شيء مما ناله في تلك المدة عند إقباله على الحق في تلك اللحظة فكأنه كان يتوجه بتلك الجمعية الكلية التي نالها ألف سنة فكان الله يتجلي له تجلياً أوسع من تجليه في تلك المرتبة لأنه تعالى قال من أتاني ماشياً أتيته هرولةً ومن أتاني ذراعاً<sup>20</sup> أتيته باعاً.

5. فإذا نال في لحظة بتلك الجمعية والقوى القدسية التي حصّلها ألف سنة أكثر مما ناله ألف سنة كان ما فاته في تلك اللحظة بالإعراض عنه أكثر مما نال ألف

18. ما بين القوسين ساقط من فيينا.

19. في فيينا الفازل.

20. في فيينا وج زراعا وهو غلط.



سنة لأنّ ما فاتته في الإعراض عنه هو عين ما ناله لو لم يعرض عنه وهو أكثر مما ناله وما هو إلا حضور الحق وشهوده في تلك اللحظة.

6. فلا بدّ لك أن تسعى في تحصيل رتبة التوجه والإقبال على الحق في جميع اللحظات من غير فترة ولا تقسيم خاطر حتى تنال في كلّ لحظة [2 — 1] ما نلته في جميع عمرك في الإقبال على الله ولا بدّ لك أن تجتنب من الإعراض عنه لحظة حتى لا تفوتك تلك السعادة في كلّ لحظة وهذا بالنسبة إلى أهل السبيل الذي ما أكمل دائرة الوجود وما غرق في بحر الجمع والجمود بخلاف الإنسان الكامل الذي لا يغيب عن شهود الحق في الجمع والفرق ولا يخطر على قلبه غير الخواطر الالهية بالنفس الرحماني من حضرة الأحدية والرتق وباللّه التوفيق. حرّر في اليوم الخامس عشر من شهر رجب<sup>21</sup> سنة إحدى وأربعين وألف. <تمت بعون الله الملك المنان.

تمام شد في أواسط جمادى الأولى في منزل حضرة شيخ عبدي أفندي شارح الفصوص<sup>22</sup>.

## TRADUCTION

Dissertation concernant l'explication de l'adage d'al-Junayd: Dans le cas où quelqu'un irait à la rencontre de Dieu mille ans...

1. Al-Junayd (que Dieu sanctifie son mystère) dit: «Dans le cas où quelqu'un irait à la rencontre de Dieu mille ans et puis se détournerait de lui durant un instant, sa perte sera plus grande que son gain». Or, la question se pose pour le temps: Comment est-il imaginable que les dons de la divinité à son serviteur qui se tourne vers Dieu mille ans soient inférieurs à la perte qu'il subit quand il se détourne (de Dieu) un instant. Ainsi la perte qu'il éprouve dans ce moment devrait l'emporter sur son gain bien que ce moment soit sans importance comparé aux mille ans durant lesquels il a tourné ses regards vers Dieu et malgré le fait que de nouveau après ce moment il regarde vers Dieu.

Aidés par Dieu qui nous donne le succès à découvrir et à étudier ce mystère complexe nous disons:

21. في فيينا: رجب الاصح.

22. ما بين القوسين ساقط من ج.

2. Dans le cas où quelqu'un (*aḥad*) irait à la rencontre de Dieu mille ans, dans une orientation concentrée et intérieure et dans une décision absolue et magnanime (*bi-tawajjuh al-jam'ī al-qalbī wa al-ʿazmī al-kullī al-ʿalī*) et en réalisant la servitude (de Dieu, *ʿubūdiyya*) et l'annihilation de son être et de ses attributs, et dans le cas où la divinité se manifesterait à cet homme avec ses plus beaux noms et ses plus beaux attributs de manière que chez lui se montrent les signes et les dispositions de Celle-ci et dans cas où les noms divins deviendraient la demeure de ses facultés selon le ḥadīth qudsī: Je suis son ouïe et sa vue etc.<sup>23</sup>, alors la divinité lui donnerait continuellement des secours par la force sainte à partir des régions divines correspondant à la capacité de la disposition à laquelle il arrive dans la mesure où il arrive à réaliser la servitude (de Dieu), la pauvreté et selon (le nombre) des degrés de l'être qu'il franchit dans les mille ans.

3. Or, à chaque moment où il se tourne vers l'être nécessaire — après avoir réalisé la servitude exigée de lui par soumission au contingent, le lieu de l'affliction, et après être devenu le lieu où l'aide divin (*al-mumidd al-ilāhī*) et l'émanation surabondante (*ḥayd*) sortie de la transcendance absolue paraissent — il se tourne vers Dieu, glorifié soit-il, par la force divine que Dieu lui a donnée dans cet espace de temps en récompense pour son orientation (vers Dieu) parfaitement résolue.

4. S'il se tourne vers Dieu dans cette force divine et dans la qualité de lieu parfait où (les choses divines) se montrent, Dieu lui accorde des lieux plus nombreux de Sa proximité et des degrés (mystiques) (*mina al-qurūbāt wa al-darajāt*) que mille ans ne lui donneraient pas. Dans ce moment il gagne plus qu'en mille ans parce qu'il se tourne dans ce moment vers Dieu avec tous les dons de grâce (*tanazzulāt al-ilāhiyya*) et avec toutes les forces sacrées dont il a été le receptacle (*majmaʿ*, lieu de rassemblement) et le lieu où ils se manifestent pendant mille ans. Car rien ne lui manque du gain qu'il a reçu pendant cette (longue) période quand il se tourne vers Dieu en ce moment. C'est comme s'il accomplissait son mouvement vers Dieu dans cette concentration universelle (*al-jam'iyyat al-kullīyya*)<sup>24</sup> qu'il s'est acquise pendant mille ans. Dieu se manifeste à lui dans cet instant dans une manière plus large qu'il n'a fait à ce degré (c'est-à-dire pendant les mille ans) car il dit: «Si quelqu'un va vers moi, je cours à sa rencontre. Qui s'approche de moi d'une aune, je vais à sa rencontre d'une toise<sup>25</sup>».

23. *Ḥadīth qudsī*, H. RITTER, *Meer der Seele* 27/18, p. 559, GRAHAM, *Divine Word*, Saying 49, p. 173.

24. *Jam'iyya*: état de l'unité essentielle acquise par des pensées qui se présentent à l'esprit (*Bewußtseinsinhalte - khawāṭir*), cf. PTOFILICH, Manfred, *Die Terminologie Ibn 'Arabī im "Kitāb wasā'il as-sā'il" des Ibn Saudakīn*, Text, Übersetzung und Analyse, Freiburg im Breisgau, 1973, p. 132.

25. *Ḥadīth qudsī*, *Ṣaḥīḥ* de Bukhārī, *Kitāb al-tawḥīd* 15, 50, cf. 'Abd al-Razzāq al-Kashānī, *Istīlāḥāt al-Ṣufiyya*, éd. 'Abd al-'Alī Shāhīn, Le Caire, 1992, p. 203, note 5. Là se trouvent aussi les parallèles H. RITTER, *Meer der Seele*, p. 336; GRAHAM, W.A., *Divine Word*, Saying 12a, p. 129.

5. Et puisque le gain que le mystique remporte pendant un seul instant à l'aide de cette concentration (*jam'iyya*) et de ces forces sacrées (*al-quwā al-qudsiyya*) acquises par lui pendant mille ans est plus grand que celui (remporté) pendant mille ans (sans ces forces), la perte subie pendant ce moment-là de l'oubli de Dieu est plus grande que le (simple) gain pendant mille ans. Car la perte pendant le moment de l'éloignement correspond exactement au gain (qu'il aurait remporté) dans le cas où il ne se serait pas éloigné; et pourtant elle est plus grande que le gain, car il s'agit ici de rien moins que la présence et la vision de la divinité dans ce moment.

6. C'est pourquoi tu dois faire des efforts pour arriver à ce degré où tu regardes vers Dieu pendant tous les moments sans interruption et sans partage de l'attention afin que tu gagnes pendant chaque moment isolé tout ce que tu as gagné pendant la vie toute entière quand tu te tournes vers Dieu. De même tu dois éviter l'éloignement de lui, même si ce n'est que pendant un seul moment afin de ne pas être privé de ce bonheur (*sa'āda*) qui se présente alors à toi dans chaque instant. (Cela est dit) par égard aux gens de la voie (*ahl al-sabīl*) qui est la manière la plus parfaite pour parcourir le cercle de l'être et qui permet de se plonger dans la mer de l'union avec Dieu et dans sa bonté.

Le cas de l'homme parfait (*al-insān al-kāmil*) cependant en diffère<sup>26</sup>. Il n'est jamais — en union ou séparation — privé de la vision de la divinité. Les pensées divines (*al-khawāṭir al-ilāhiyya*)<sup>27</sup> surviennent en son cœur moyennant le souffle du très miséricordieux qui sort de la couche de l'être où se trouve l'unité (*divine, al-aḥadiyya*) et de la jonction (*al-ratq*)<sup>28</sup>.

Dieu donne le succès.

Le *tahrīr* date du 15 Rajab de l'année 1040.

(terminé au milieu de Jumādā I. dans la maison de son excellence le cheikh 'Abdī Effendī, le commentateur des *Fuṣūṣ*).

26. C'est-à-dire le prophète Muḥammad comme un être cosmique.

27. *Ḥadīr al-aḥadiyya*, «unité divine» CORBIN, *Imagination créatrice*, p. 233: Le souffle de Dieu le miséricordieux, «*al-nafas al-raḥmānī*» émanant de la transcendance absolue fait connaître au prophète la sphère cosmique où se trouve l'unité divine et les noms divins.

28. *ratq*: d'après le Coran, Sourate 21, verset 30: «Les cieux et la terre formaient autrefois une masse compacte — *ratq* — », ensuite Dieu les a séparés; *rataqa*: «coudre; zusammenflicken, Wehr v. rtq». C'est l'esprit du prophète, nous dit Abdi Effendī dans ses *Matalī' al-nūr al-sanī* (ms Aya Sofya 2077, f. 2b (ligne 10-13), qui fait maintenant le *ratq*, le lien entre ciel et terre, entre la transcendance absolue de Dieu et sa première manifestation dans les noms divins:

فاعلم أن روح سيدنا محمد صلعم لما كان مظهرًا للمجمع الأحدي الذاتي والرتق العمائي الأسمائي والصفاتي وأراد الحق تعالى إظهار تجلياته المستجزة المخزونة في غيب الهوية به صلعم قدره على سائر التعينات العلمية والحقائق الغيبية وجعله أصلًا لجميع الحقائق الإلهية الأسمائية...