



Islamic University of Europa

JOURNAL OF ISLAMIC RESEARCH

İslam Araştırmaları

البحوث الإسلامية

Vol 2 No 2 December 2009

La Psychologie soufie ou la Psychologie spirituelle des Soufis

İbrahim İŞİTAN, Dr.

İslamic University of Europa Rotterdam

I. La Psychologie Soufie

L'histoire du soufisme nous montre que la pratique soufie vise à équilibrer les puissances de l'homme en proposant un itinéraire spirituel particulier à l'Islam. Cette pratique se consacre surtout aux traits principaux de l'âme, s'occupe des modalités du combat contre ses passions et développe plusieurs types d'exercices pour se détacher de ses déterminations corporelles et matérielles appartenant à ce bas monde éphémère. Tout cela signifie que, dans le soufisme, le vrai travail consiste à organiser la vie selon l'optique ésotérique ou mystique pour neutraliser les pouvoirs humains appartenant à l'aspect matériel et pour découvrir les pouvoirs de l'esprit – qui sont cachés dans la constitution corporelle de l'être humain – dans l'idée d'avoir une vie dénuée des idées et des actes qui détruisent ou suppriment l'actualisation des qualités spirituelles permettant de connaître les vérités divines qui garantissent la félicité dans la vie d'ici-bas et dans celle de l'au-delà.

Une des approches qu'on peut utiliser pour interpréter les paroles des soufis concernant leur conception de l'itinéraire mystique est l'approche psychologique qui nous permet de découvrir les propositions des soufis à propos de l'évolution de l'âme et de percevoir leur pensée analytique indiquant les maladies de l'âme et leurs remèdes adéquats. Ce type d'approche nous suggère l'idée de l'existence d'une psychologie particulière au soufisme que l'on appelle la plupart du temps «la psychologie soufie» ou «la psychologie spirituelle des soufis».

Quelle est la particularité de cette approche psychologique par rapport aux autres méthodes qu'on utilise pour interpréter les paroles des soufis et l'évolution historique de leurs conceptions mystiques?

Pour répondre à cette question, nous pensons personnellement que cette approche nous permet de situer les conceptions des soufis – surtout concernant l'âme et sa transmutation spirituelle – pour démontrer les traitements thérapeutiques à propos des maladies psychiques et morales qui perturbent la conscience humaine. Il est clair que chaque individu rencontre des difficultés pour équilibrer sa conscience dans l'idée d'avoir une justesse dans ses comportements quotidiens. Il est aussi clair que chaque personne cherche sans cesse une sorte de bonheur et de joie pour obtenir une harmonie avec toute l'existence ; humain, non humain et y compris l'Être divin.

Toutes ces idées que nous venons d'indiquer peuvent nous encourager à travailler sur les traités des soufis au sujet de l'âme avec une approche psycho-dynamique pour explorer leurs écrits dans l'optique de trouver les réalités de l'âme et l'actualisation de ces réalités en faveur de l'esprit qui est totalement pur et vit dans la prison du corps d'après la conception générale des soufis.

Que peut-on dire si on veut expliquer le terme psychologie soufie?

On peut dire que la psychologie soufie s'occupe principalement de l'homme et de ses comportements: elle analyse particulièrement le caractère existentiel de l'homme et explique ses relations et son mode de vie avec les créatures et le Créateur. En fait, le caractère de l'homme comprend deux prédispositions opposées dans leur nature du fait qu'il se compose de deux éléments principaux antinomiques: l'esprit qui désigne les attributs louables et le corps qui désigne les attributs blâmables s'ils ne sont pas utilisés en faveur de la vie spirituelle¹. La source de cette disharmonie s'explique par la nature bio-psychique de l'être humain. La disharmonie se manifeste lorsque l'homme actualise ses caractères dans les affaires de sa vie. Car nous ne pouvons pas comprendre les agents intérieurs qui animent l'homme s'il n'actualise pas ses caractères dans ses affaires quotidiennes².

De ce fait, la psychologie soufie s'occupe plutôt des passions qui causent des mauvais comportements³. C'est pour cette raison qu'elle insiste sur le fait que la personne qui s'initie à une voie soufie que l'on appelle le *sâlik*, l'itinérant, doit abandonner les pensées parasites issues de sa faculté mentale et les passions qui proviennent de l'âme charnelle. D'ailleurs, il doit se concentrer sur les passions qui orientent ses actes et sur les savoirs obtenus par ses facultés sensibles qui inventent les fausses réalités⁴.

Les idées que nous venons de préciser concernant le contenu de la psychologie soufie montrent que cette dernière s'occupe inévitablement des troubles de l'ego et propose des moyens pour tranquilliser la faculté mentale de l'être humain. Grâce aux applications mystiques, l'âme améliore progressivement son

niveau en se libérant des voiles corporels et spirituels qui éloignent l'itinérant de son Bien-aimé. Cependant l'itinérant souhaite l'union du soi avec son Seigneur en menant une existence illuminée par la lumière qu'il emprunte au Seigneur, en dépassant le stade de l'intelligence, après avoir effectué son ascension grâce à l'extinction de sa personnalité dans l'Unité divine. En fait, l'itinérant qui soumet sa volonté à celle du maître est celui qui se soumet à une évolution naturelle qui élimine toutes sortes de conditionnements. En abandonnant les effets de sa propre volonté, l'itinérant se délivre ainsi des effets de la domination égoïste. De ce point de vue, le soufi est celui qui prend en compte, dans son champ de recherche, toutes ses perceptions concernant la Réalité divine du fait que chaque perception est un voile et que la Réalité suprême est inatteignable et infinie⁵.

Nous venons d'énoncer que la psychologie soufie s'occupe du comportement humain. Pour interpréter le comportement humain, la psychologie soufie concerne les trois aspects de l'être humain: l'esprit, le cœur et l'âme⁶. L'âme présente plusieurs degrés: l'âme animale qui obéit complètement aux désirs naturels, l'âme qui ordonne le mal, usant de l'égoïsme et de la convoitise, l'âme blâmante qui est consciente de ses défauts et l'âme apaisée unie à l'esprit possédant la certitude réelle. L'esprit représente l'aspect transcendant de l'être humain tandis que l'âme représente la nature, désordonnée et inconstante, qui engendre les désirs égoïstes et les voiles spirituels lorsqu'elle occupe le cœur. Quant au cœur, il se trouve entre le croisement de ces deux facultés. De ce fait, l'esprit et l'âme se livrent un combat pour dominer le cœur de l'homme⁷.

La psychologie soufie met en évidence que les facultés sensibles (*quwwât mah-sûsa*) et les formes qu'elles composent en elles ne peuvent percevoir la réalité des Choses du fait de leur instabilité et de leur variabilité. Par conséquent, elles ne peuvent ni servir aux relations sociales, ni expliquer les réalités spirituelles qui se réalisent dans le monde de l'esprit. En revanche, la psychologie soufie précise que l'homme perd les réalités secrètes trompées par ses facultés sensibles qui ne manifestent que les aspects apparents de la Nature physique, car elles empêchent de contempler la réalité de «soi» à cause des imaginations que les désirs corporels de l'ego conçoivent comme réelles. C'est sur base de l'empêchement de facultés sensibles que le soufisme rejette la domination des désirs corporels en affirmant que le repos spirituel ne s'effectue que par la délibération des désirs de l'ego et par la transformation spirituelle de ces désirs. Pour réaliser cette transformation, la psychologie soufie met en application l'expérience de la vision ésotérique (*ru'ya bâṭīna*) pour écouter la voix intérieure qui émane de la pulpe du cœur (*lubb al-qalb*). La vision ésotérique exige le développement de la capacité spirituelle (*quwwa ma'nawīyya*) qui existe en nous à l'état de puissance. Il s'agira de transformer les attitudes physiologiques (*ahwâl bada-nīyya*), de calmer les imaginations mentales (*takhayyulât dhihniyya*) pour qu'el-

les n'empêchent pas le développement spirituel (*tatawwur ma'nawî*), pour qu'au contraire, elles s'adaptent à la transformation du soi⁸.

Selon la psychologie soufie, nous pouvons dire que l'homme ne peut acquérir les comportements louables par les seules pensées intellectuelles du fait qu'elles voilent la réalité des Choses. En fait, la psychologie soufie précise que la voie spirituelle – qui engendre les comportements louables – exige que l'itinérant possède un cœur pur, une intention sincère, une patience constante et une fidélité véridique. Grâce à ces exercices spirituels parmi d'autres, les réalités divines se manifestent dans le cœur de l'itinérant par la miséricorde divine. La lumière seigneuriale, devenant réalité, s'empare de son cœur et le libère des attachements terrestres grâce aux manifestations des attributs divins. Ainsi son cœur effectue son ascension vers la patrie originelle grâce au ravissement de l'amour (*jazba al-mahabba*). Il faut souligner que le cœur accède à ce niveau spirituel par ses actions sincères et ses comportements louables certes, mais surtout grâce à la lumière divine qui illumine l'esprit de l'itinérant, qui le libère des attachements et qui gomme l'espace entre le ciel et la terre et enfin, cette lumière qui manifeste les secrets du monde inconnaissable (*asrâr-i 'âlam al-ghayb*) et, ainsi, unit l'itinérant à l'Existence absolue⁹.

La psychologie soufie indique qu'il existe une essence spirituelle qui est la source de la vie et l'existence de la réalité humaine. Mais l'éducation a graduellement recouvert cet aspect spirituel par les parures de la vie physique et sociale. En se concentrant et en méditant sur l'essence, l'itinérant peut se défaire des attachements de la personnalité sociale et des liens de sa faculté mentale occupée en permanence par ce qui est profitable à la vie terrestre et, de ce fait, ennemie de la vie spirituelle et de l'amour divin¹⁰.

La psychologie soufie se veut une voie qui libère la conscience humaine de l'influence des pensées parasites en mentionnant que l'homme ne saisira jamais la Réalité absolue par ses propres réflexions. Pour saisir la Réalité, les soufis montrent la voie qui permet de découvrir le monde de la subconscience – il s'agit de se concentrer sur les événements de la vie intérieure – et ouvrir l'accès à la compréhension des réalités du monde extérieur en voyageant sur l'océan du monde objectif. En fait, les pratiques soufies visent à expulser de la conscience les idées qui empêchent de contempler la Réalité comme la psychanalyse sort du subconscient les idées qui troublent la vie intérieure de la personne pour en saisir ce que cette personne n'extériorise pas à cause de sa volonté de discrétion¹¹.

Selon la conception de la psychologie soufie, le maître joue son rôle en transmettant sa connaissance au cœur de l'itinérant et ce dernier prend l'effusion divine qui se reflète du cœur du maître pour que le miroir du cœur de l'itinérant se purifie des attachements terrestres. A la suite de la transmission de la connaissance du maître, l'itinérant se libère de tous ses conditionnements mentaux et sociaux et retrouve son essence dépourvue de toutes sortes d'attachements. Il

nous semble que nous pouvons considérer cet état de transmission comme une thérapie spirituelle qui dépasse vraiment la thérapie moderne car le thérapeute moderne, d'une manière générale, transfère le malade au stade de la conscience en l'éveillant contre les effets négatifs de la subconscience. Par contre, le thérapeute spirituel, à savoir le maître, oriente l'itinérant vers une nouvelle naissance en créant chez lui un état qui lui permet d'abandonner ses conditionnements, en analysant les actes qui engendrent les troubles de la personnalité, afin qu'il retrouve sa propre essence qui connaît les vérités humaines lui permettant de vivre tranquillement. D'ailleurs, dans la thérapie spirituelle, l'analyste, le maître, est actif du fait qu'il crée un nouveau monde et propose des activités physiques et mentales, comme les exercices pratiques et la méditation, pour que l'itinérant se trouve dans un corps sain et un esprit sain. Il convient de souligner que la thérapie mystique rejette la division de la psyché: id, ego et super ego – comme par exemple le fait la psychologie psychanalytique. Au contraire, elle revendique l'unité de la psyché humaine¹².

Si nous voulons faire une comparaison provisoire entre la thérapie moderne et celle du soufisme on peut dire premièrement que la psychothérapie est un traitement psychologique visant la libération de la faculté mentale de l'influence des effets qui empêchent de vivre convenablement dans la vie quotidienne. Elle se base surtout sur le domaine biomédical pour trouver les causes psychologiques et mentales du problème¹³. Le traitement psychothérapeutique applique un mode de soins basés sur les symptômes manifestes de la personne. D'ailleurs les psychothérapies modernes refusent les principes d'une métaphysique sous prétexte de la nécessité d'acquérir des idées scientifiques. Selon elles, l'attachement à un système métaphysique peut engendrer des troubles mentaux au moment de l'application de la thérapie. Par contre, le traitement de la psychothérapie soufie propose une thérapie spirituelle et transcendante en s'appuyant sur une métaphysique qui exige une série d'exercices mystiques – comme par exemple l'évocation des Noms divins – pour revivifier l'essence humaine¹⁴.

Deuxièmement, la psychothérapie vise à reconstruire la capacité positive de l'ego en transformant les comportements phénoménaux de l'homme et en les faisant évoluer par la transmutation des attitudes psychologiques alors que la thérapie soufie recherche l'anéantissement des passions de l'ego afin que les désirs de l'esprit divin deviennent puissants dans son cœur. Car l'objectif du soufisme est d'éteindre les attributs humains dans ceux du Divin¹⁵.

Troisièmement, la psychothérapie s'occupe de la guérison mentale tandis que la psychothérapie soufie s'engage à conférer la santé spirituelle grâce à l'Union divine. La psychothérapie utilise comme méthode l'échange réciproque alors que la psychothérapie soufie prévoit l'attachement du cœur de l'itinérant à celui du maître dans l'idée d'y faire jaillir l'effusion de la connaissance divine. La psychothérapie essaie d'effectuer des changements en fonction de l'harmonie

individuelle et sociale tandis que la psychothérapie soufie est une expérience de l'évolution spirituelle.

En effet, la psychothérapie prend l'homme comme point de départ alors que la psychologie soufie a pour but de conduire l'itinérant à la connaissance divine, *ma 'rifa*¹⁶.

II. Les Eléments de la Psychologie Soufie

1. Le Corps

Le corps désigne l'aspect grossier et matériel de l'être humain. Lorsqu'on analyse les idées des soufis on constate que l'origine du corps est l'esprit, car le corps humain est une forme organique lumineuse émanant de l'esprit¹⁷. C'est pour cette raison que les soufis, comme Hakîm Tirmidhî, constatent, à l'intérieur du corps visible, la présence d'un corps spirituel lié à la réalité corporelle¹⁸. Cela signifie que l'origine du corps est spirituelle et que le corps est un instrument pour réaliser la fonction de l'esprit. Justement, les soufis considèrent le corps comme une monture pour l'esprit et un instrument de connaissance divine¹⁹, et comme un moyen qui doit permettre à l'homme de réaliser son perfectionnement mystique en suivant les étapes du *sulûk*.

En effet, le corps humain est le lieu de réception de la connaissance divine ainsi que le lieu de manifestation de la vie humaine. Pour réaliser l'itinéraire mystique – dans l'idée d'avoir de la connaissance divine – le corps doit se détacher de son aspect matériel pour que sa puissance spirituelle se manifeste, car le bon esprit est pour un bon corps qui ne possède plus de mauvaises mœurs tandis que le mauvais esprit est pour un mauvais corps devenu un lieu de mauvaises mœurs. En fait, ce sont les caractères naturels se trouvant dès l'origine de la création du corps qui changent l'originalité de l'esprit; lorsque le corps acquiert les caractères nobles, l'esprit devient vertueux tandis que lorsqu'il acquiert les caractères mauvais l'esprit devient vilain.

2. L'Ame

L'âme désigne, littéralement, l'existence d'une chose elle-même²⁰. En tant que terme coranique, elle signifie l'ensemble de l'esprit et du corps de l'être humain²¹, son essence, son esprit et son identité²² et désigne l'ensemble de la vie intérieure²³.

D'après les définitions des soufis nous pouvons dire que l'âme possède deux aspects apparemment opposés, car elle se caractérise par une substance fumeuse et ténébreuse mais aussi subtile et d'origine lumineuse²⁴. Par son aspect lumineux, elle permet à l'homme de vivre, de percevoir et de se mouvoir en tant que médiateur entre le cœur et le corps, car elle n'appartient ni à l'esprit ni au corps. Par contre, à cause de sa nature ténébreuse, elle est à l'origine des mauvais caractères; en désignant le «moi» psychique et physique, elle représente le côté ténébreux de l'être humain, ses caractéristiques vicieuses, ses actions blâmables

et ses vilaines mœurs²⁵. A cause de sa nature ténébreuse, l'âme n'est pas reliée à la pure vérité de la Réalité, elle s'efforce toujours de s'en écarter; cela exige un dur combat pour la réprimer.

D'après les précisions des soufis, on peut dire que le caractère essentiel de l'âme ne disparaîtra jamais, mais grâce à la lutte spirituelle, on pourrait purifier ses passions pour que son caractère essentiel ne domine pas complètement le cœur du *sâlik*. Les soufis insistent sur le fait qu'il faut que le *sâlik* connaisse les traits principaux de son âme pour accéder à la connaissance seigneuriale, comme disent les soufis: «Celui qui connaît son âme connaît son Seigneur»²⁶. Cela signifie que l'existence de l'âme dans la création de l'homme servira à acquérir la connaissance divine et c'est pour cette raison qu'on ne peut pas mépriser l'essence de l'âme qui est nécessaire pour effectuer la voie spirituelle. Le premier devoir du *sâlik* n'est pas de démolir l'essence de son âme, bien au contraire, il doit uniquement protéger son cœur des désirs de ses passions, car ceux-ci l'empêchent d'être en présence divine comme le souligne Ibn 'Arabî²⁷.

Il nous semble devoir souligner que, comme certains soufis le précisent, l'âme n'a pas l'intention d'empêcher la voie de la perfection spirituelle, car elle ne possède pas une puissance originelle. Au contraire, elle trouve simplement qu'il est lourd de faire des efforts, car sa nature n'a pas la capacité de combattre pour poser les actions qui permettraient de mériter des récompenses divines dans l'au-delà. De même, l'âme ne désire pas être prisonnière des affaires d'ici-bas mais, par paresse excessive, elle ne conduit pas le combat nécessaire contre les actions qui engendrent la perte spirituelle. En fait, elle préfère les jouissances terrestres et le repos corporel aux jouissances permanentes et au repos spirituel à cause de sa convoitise, épice des désirs infinis. L'élément le plus dangereux de l'âme est la passion et celui de la passion, les désirs terrestres, déclarent les soufis²⁸.

3. Diable

Lorsqu'on pose la question sur la réalité du diable, les soufis le considèrent comme le reflet de l'âme charnelle et disent que son rôle consiste à inspirer au cœur de l'homme des idées parasites (*khawâtir*) pour le détourner de sa voie spirituelle. Malgré cela, les soufis stipulent que le diable n'a pas vraiment la possibilité d'éloigner le *sâlik* de sa voie spirituelle s'il effectue son combat contre ses ruses diaboliques au moyen des exercices soufis, comme le *dhikr*. Cela signifie que le seul moyen efficace contre les effets diaboliques consiste à réaliser une lutte, *mujâhada*, assidue afin que le diable perde son pouvoir sur le *sâlik*. En fait, nous pouvons dire que les soixante-dix mille voiles que les soufis déclarent représentent toutes les ruses diaboliques. Il convient de souligner que les soufis attirent l'attention sur la révolte du diable contre l'ordre divin et précisent que c'est dans ce refus que résident le péché du diable et la raison de sa condamnation²⁹. Par conséquent, le *sâlik* doit prendre des mesures spirituelles

pour lutter contre les instigations du diable afin qu'il ne chute pas dans son retour vers sa patrie originelle³⁰.

4. Cœur

Il nous semble important de dire que le *qalb* a ses côtés extérieurs et intérieurs: l'aspect extérieur désigne son lien au corps tandis que son aspect intérieur désigne son lien avec l'esprit.

Les soufis de la période classique considèrent le *sadr* comme le premier lieu de l'évolution spirituelle du *qalb*, car il est l'aspect externe de ce dernier et la porte par laquelle les désirs du corps pénètrent à l'intérieur du *qalb*. Elle est aussi le point de départ des affaires intérieures comme les sentiments et les pensées. De ce fait, la poitrine est le lieu du règne de l'âme qui ordonne le mal qui y pénètre par ses tentations, ses passions et ses désirs; ainsi elle devient le siège des mauvaises actions inspirées par l'âme et le diable³¹.

Les soufis considèrent le *sadr* comme l'endroit où se manifestent les mouvements troublants de la faculté mentale et c'est la raison pour laquelle il vit deux différentes attitudes psychologiques: la dilatation³² et le serrement³³. Le premier suscite l'état de jouissance qui permet à l'homme de se dilater tandis que le deuxième produit l'état de contraction qui provoque l'état de l'angoisse. Ces deux états se succèdent dans la vie de l'homme selon ses situations individuelles et sociales. Ajoutons que les soufis précisent que la *mujâhada* dans ce stade contre le *nafs ammâra* engendre une sorte de lumière que l'on appelle la lumière venant de la soumission aux ordres divins.

Le *qalb*, lui-même deuxième lieu de son évolution, est considéré, d'après les soufis, comme un organe subtil se trouvant entre l'esprit et l'âme; cela signifie qu'il a un lien avec le corps par son stade extérieur, et un autre lien avec l'esprit par ses stades intérieurs. En tant que centre des organes spirituels, il a un lien avec le monde divin et les valeurs spirituelles, et en tant que source des aspirations bonnes ou mauvaises de l'homme, il est le lieu des connaissances religieuses et des contemplations divines³⁴.

Les soufis considèrent le *qalb* comme le lieu de la lumière de la *ma'rifa* qui est la connaissance qui sauve le *sâlik* des passions de son âme, le lieu de la lumière de *'aql* qui est la puissance qui le protège contre les désirs charnels et le lieu de *'ilm* qui le préserve contre les dangers de l'ignorance³⁵. Grâce à ces trois qualités, le *qalb* devient le réceptacle de l'application des statuts divins et de la contemplation des réalités divines et acquiert ainsi la *ma'rifa*³⁶.

Ibn 'Arabî désigne le *qalb*, selon sa conception mystique, comme un organe spirituel qui reçoit la théophanie divine et il vit l'état de dilatation et de contraction selon la variété de la manifestation de Dieu, car ce Dernier se manifeste différemment dans les formes créaturelles. Pour lui, comme nous venons de le dire, le *qalb* est le centre de la manifestation des Noms divins au moyen de toutes les

Qualités divines et, par conséquent, il prend plusieurs formes selon l'état actuel du *sâlik* ; ce dernier doit observer ce qui se passe dans son cœur pour pouvoir poursuivre son évolution d'une manière adéquate³⁷.

En tout état de cause, le *sâlik* doit poursuivre son *sulûk* pour protéger son *qalb* contre toutes sortes d'événements pour obtenir la proximité divine. C'est la raison pour laquelle le *sâlik* doit continuer son *sulûk* en passant au troisième stade du *qalb*, c'est le *fu'âd* ou le *rûh*. Le *fu'âd* est un organe spirituel plus subtil que le *qalb*. Il sert à percevoir des informations divines venant de la *lubb* et permet au cœur d'avoir une vision clairvoyante et une contemplation du secret divin. Le *fu'âd* possède ainsi la connaissance spirituelle «*ma'rifa*»³⁸. Nous constatons que, même si l'appellation est différente, le rôle du troisième stade est pareil chez les soufis; c'est de percevoir des informations divines qui permettent au *sâlik* d'avoir la connaissance mystique qui éclaire le chemin qui va vers le Bien-aimé.

Le *sâlik* continue à s'acheminer dans son *sulûk* avec le quatrième degré présenté sous plusieurs noms par les soufis: le *damîr* en tant que siège de *sirr* «secret» et la *lubb* en tant que lieu du *tawhîd* «unicité de Dieu». Ce stade n'est que la réalisation de la manifestation de la lumière divine qui détourne le *sâlik* des passions de l'âme, des désirs éphémères, car le *sâlik* réalise vraiment l'obéissance à l'égard des statuts divins. De plus, la lumière du *tawhîd*, dans ce stade, permet au *sâlik* de purifier l'Essence divine de tout ce qui est accidentel³⁹. Identiquement à la troisième station, même si l'appellation est différente dans ce stade, le rôle est pareil; c'est d'avoir la lumière du *tawhîd* qui supprime toutes sortes de caractéristiques humaines en les remplaçant par celles de Dieu.

5. L'Esprit

L'esprit est une particularité de l'être humain, car il le distingue des autres créatures. Le Coran déclare que l'homme ne possède que peu de connaissances sur l'esprit⁴⁰.

Les soufis désignent l'esprit comme un souffle divin que Dieu a insufflé dans le corps humain, et c'est pour cette raison qu'ils le considèrent aussi comme un corps subtil et une essence indéfinissable qui procree la vie dans le corps, car il est une lumière par laquelle Dieu vivifie les créatures⁴¹. Mais ces soufis ne sont pas d'accord sur le fait qu'il soit créé ou incréé. Un groupe parmi eux admet qu'il est créé et accidentel comme le corps et subit ce que ce dernier subit, comme la mort, tandis qu'un autre groupe affirme qu'il est incréé, car il donne la vie en étant la manifestation de l'attribut divin *Hayât* «Vie»; le donneur de la vie ne peut pas être accidentel⁴².

D'après Ibn 'Arabî, «...il est dans la nature de l'ordre divin de ne jamais disposer harmonieusement un réceptacle si ce n'est en vue d'accueillir un esprit divin; ce n'est rien d'autre que le fruit de la prédisposition inhérente à cette forme ainsi disposée afin que l'effusion puisse recevoir la théophanie perma-

nente»⁴³; cela veut dire que l'esprit n'existe que pour manifester la théophanie divine. Selon lui, le statut des esprits dans les choses est comme le statut de la vie pour les choses; cela veut dire que l'esprit est permanent dans chaque chose ainsi que la vie est permanente dans chaque chose⁴⁴. D'ailleurs, il convient de souligner que, d'après Ibn 'Arabî, l'homme – en tant qu'il possède toutes les réalités de ce monde – est l'esprit de ce dernier; les espèces du monde pour l'homme sont comme les membres du corps pour l'esprit qui est son gouvernant. Si le monde se disjoint de l'homme, il périrait⁴⁵. Le monde est la forme extérieure de l'homme; il n'y a pas de sens pour la forme sans esprit⁴⁶.

Il est important de souligner que la qualité de l'esprit change selon les stades de l'itinéraire spirituel; cela veut dire que le *rûh* n'est pas une faculté statique, car il se caractérise par le rang spirituel de l'âme humaine. Il convient de souligner que, même si l'état primordial de *rûh* ne change pas, le niveau spirituel de l'âme du *sâlik* détermine l'état actuel de *rûh*.

6. L'intelligence

Si nous voulons analyser ce que disent les soufis sur la '*aql*' nous pouvons dire que les premiers soufis la considèrent comme une puissance mise dans la nature de l'homme pour étudier la science et aussi un moyen pour acquérir la *ma'rifa*. Ils soulignent qu'elle n'est ni une faculté sensible liée au corps et ni une faculté spirituelle liée à l'esprit, au contraire, elle est un outil qui nous permet d'obtenir la sagesse et la réflexion. Elle se développe progressivement grâce au savoir des causes des objets, car elle est une capacité qui permet de recevoir les sciences spéculatives et d'appliquer les œuvres théoriques ce qui permet de prévoir les conséquences des événements⁴⁷.

L'aspect théorique de l'intelligence désigne la capacité de compréhension qui permet de comprendre la véracité du sens tandis que l'aspect pratique de l'intelligence désigne la capacité de clairvoyance. C'est la raison pour laquelle les mêmes soufis la considèrent comme une lumière clairvoyante, placée dans le cœur, qui permet de connaître les réalités des Choses, qui sépare les actes justes des faux et qui oriente l'âme vers les actes conformes à la *sharî'a*. Du fait que l'intelligence est une faculté réflexive, elle ne saisit les réalités des Choses créées qu'au moyen de la réflexion et de l'imagination qui ne peuvent pas nous informer des réalités divines, mais elle permet de comprendre des choses selon le dévoilement divin et suscite la lumière de la *lubb*, l'organe spirituel de l'homme qui le lie à son esprit. Par conséquent, elle produit certaines qualités spirituelles, comme la crainte révérencielle et la bienfaisance, pour que le *sâlik* puisse connaître grâce à sa faculté intelligible, au moins, certaines qualités de l'Essence divine même si l'intelligence n'a pas accès à Cette dernière⁴⁸.

Ibn 'Arabî affirme que l' '*aql*' est la plus pauvre créature de Dieu, car elle a des attachements (*qayd*) qui la déterminent⁴⁹. La faiblesse de la spéculation intellectuelle (*nazar 'aqli*) provient de sa limitation à la réflexion (*fikr*); elle recon-

naît la vérité au moment où la théophanie se manifeste, mais ensuite quand elle est réduite à elle-même, elle est dans la perplexité au sujet de ce qu'elle a vu⁵⁰. Malgré son état imparfait, le '*âqil* est quelqu'un qui est affranchi par rapport à ses passions lorsqu'il doit prendre une décision; il décide grâce à sa connaissance et s'il ne connaît pas, son intelligence lui inspire de faire des recherches pour trouver le statut divin à ce propos; c'est à ce niveau que l'utilité de l'intelligence se manifeste, mais la plupart des adeptes de la religion et les savants formels se trompent en prenant une décision non conforme à la religion à cause de leurs passions. Pour lui, l'intelligence ne se penche que vers les choses vertueuses, car elle empêche son possesseur d'agir par ce qui n'est pas utile⁵¹.

D'après ces soufis, nous pouvons dire que la puissance d' '*aql* ne permettra pas au *sâlik* de connaître les réalités de lui-même, mais elle sera utile pour acquérir la science qui l'informerait au sujet de la *ma'rifa*, car cette dernière suscitera la proximité divine qui est la fin de son *sulûk*.

7. Le voile et la lumière

Si nous analysons les dires des soufis sur le voile, nous pouvons dire qu'ils considèrent la constitution matérielle de l'homme comme un instrument qui empêcherait de contempler les réalités du monde caché et les secrets de l'Être divin. Ils affirment que cette faiblesse humaine constitue le voile spirituel désignant l'obscurité qui empêche l'effusion de la théophanie divine au cœur du *sâlik* ; ce dernier doit donc déchirer ces voiles ténébreux et lumineux⁵².

Quant à lumière, elle illumine les créatures⁵³. Par conséquent, elle tient une place importante chez les soufis, car l'objectif final du *sulûk* est d'acquérir la capacité de recevoir la lumière du *tawhîd* qui illumine la voie spirituelle du *sâlik*. De ce fait, les soufis pensent que Dieu se cache dans les voiles lumineux et le *sâlik* doit accomplir son itinéraire spirituel pour recevoir la lumière divine que découvre ces voiles. En réalité, la lumière divine existe dans la construction humaine, mais il faut se libérer des imaginations de l'âme charnelle et effectuer la concentration profonde qui permet aux rayons de la lumière divine de se manifester. D'ailleurs le corps de l'homme doit subir des mutations profondes pour que sa matière soit transmuée en lumière⁵⁴.

III. Conclusion

L'homme a la capacité de donner un sens à son existence sur cette terre. Le sens qu'il donne à son existence détermine évidemment sa définition à propos de son ego/existence. Cela signifie que l'évolution de l'ego ou l'évolution de l'âme comme on dit selon le langage des soufis dépend de la manière que l'homme a choisie comme mode de vie selon le sens qu'il a donné à son existence et, d'ailleurs, ce mode de vie forme et oriente son destin sur cette terre.

Les soufis qui travaillent sur l'évolution de l'âme/ego se concentrent bien sûr sur la manière du mode de vie de l'homme et développent, au niveau intellec-

tuel et pratique, des réflexions et des exercices pour découvrir des méthodes adéquates qui permettent à l'homme de réaliser une vie équilibrée mentalement et spirituellement. Du fait qu'il existe une relation entre l'éducation ou purification de l'âme et les comportements psychologiques de l'homme nous avons préféré utiliser le terme de «psychologie soufie» pour mieux expliquer les conceptions soufies concernant les comportements et les attitudes humains; nous savons que la psychologie moderne définit et explique les comportements humains et le soufisme travaille sur les attitudes de l'ego/âme. Cette similitude entre le soufisme et la psychologie nous permet d'utiliser l'expression de «psychologie soufie».

A ce point, de notre raisonnement nous voulons souligner que la science de la psychologie, avant qu'elle soit indépendante, était considérée comme une branche de la philosophie pour étudier l'esprit humain et ses attitudes qui se manifestent sur les comportements de l'homme. Depuis son indépendance, pour être une science positive, elle a commencé à expliquer les comportements humains plutôt à partir de son corps et abandonné son travail sur l'esprit soi-disant que ce dernier est invisible et une science positive ne peut pas travailler sur un élément invisible.

Malheureusement cette conception de la psychologie nous amène à examiner l'être humain comme un être qui ne possède pas un esprit et ni bien sûr l'aspect spirituel. Cela est inacceptable par le soufisme qui travaille sur l'aspect spirituel de l'homme et propose des méthodes spirituelles pour permettre à l'homme d'avoir une vie équilibrée comme nous l'avons indiqué ci-dessus.

Du fait que le soufisme a ce caractère spirituel nous pensons qu'il a une psychologie propre à lui-même et nous l'appelons «la psychologie soufie». C'est la raison pour la quelle nous avons voulu rédiger cet article introductif pour parler de certains éléments de la psychologie soufie dans l'idée de mieux comprendre la nature humaine telle qu'elle est en réalité d'après les soufis.

Pour conclure ce que nous venons de dire à propos de la psychologie soufie nous devons dire que la psychologie spirituelle des soufis s'occupe de connaître les réalités de l'âme et sa transmutation spirituelle pour démontrer leurs traitements thérapeutiques à propos des maladies de l'âme. Elle vise l'union du soi avec le Seigneur grâce à l'extinction de la personnalité dans l'Unicité divine. En fait, l'adepte est celui qui se soumet à une évolution naturelle qui élimine toutes sortes de conditionnements. Il considère chaque perception à propos de la réalité divine comme un voile et utilise comme méthode l'expérience de la vision ésotérique en voulant obtenir un cœur pur, une intention sincère, une patience constante et une fidélité véridique. Ainsi la psychothérapie soufie propose une thérapie spirituelle et transcendantale en s'appuyant sur une métaphysique qui exige une série d'exercices mystiques pour revivifier l'essence humaine.

Enfin nous voulons indiquer que les idées que nous venons de souligner sont très importantes pour les gens modernes qui ont tendance à oublier leur substance spirituelle, à savoir l'esprit, et qui vivent plutôt matériellement. Avec cet article nous avons voulu indiquer certains éléments essentiels d'après la vision des soufis sur la nature humaine qui est avant tout spirituelle.

IV. Bibliographie

ANŞÂRÎ (AL-), 'Abd Allâh al-Harawî (m. 481/1089), *Kitâb manâzil al-sâ'irîn*, édition critique avec introduction, traduction et lexique par Serge De Laugier De Beaurecueil, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1962. [*Manâzil*].

ARDURÛMÎ, Ibrâhîm Haqqî (m. 1186/1772), *Mâ'rifetnâme*, prép. par M. Fuad Başar, Istanbul, Kit-San, s. d. [*Mâ'rifetnâme*].

AYDIN, Hüseyin, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, «La philosophie soufie de Muḥāsibî», Ankara, 1976. [*La philosophie soufie de Muḥāsibî*].

BAYRAKDAR, Mehmet, *La Philosophie mystique chez Dawud de Kayseri*, Ankara, Editions du Ministère de la Culture, 1990. [*La Philosophie*].

GARDET, Louis, *qalb* in EI t. IV, p. 507-508. [*Qalb*].

HAKÎM TIRMIDHÎ (AL-), *Bayân al-farq bayna l-sadr wa l-qalb wa l-fu'âd wa l-hubb*, éd. Nicholas Herr, le Caire, Dâr al-'arab, 1958. [*Bayân*].

- *Ghawr al-umûr*, éd. Geneviève Gobillot, in AI, t. XXV, p. 1-83, Le Caire, 1991. [*Ghawr*].

- *Le Livre de la profondeur des choses*, trad. Geneviève Gobillot, Paris, Septentrion, 1996. [*Profondeur*].

- *Adab al-murîdîn wa bayân al-kasb*, éd. 'Abd al-Fattâḥ 'Abd Allâh Baraka, Le Caire, Maktaba al-Hakîm al-Tirmidhî, 1976. [*Adab al-murîdîn*].

HUJWÎRÎ (AL-), 'Alî b. 'Uthmân al-Jullâbî (m. 470/1077), *Kashf al-mahjûb*, prép. Is'âd 'Abd al-Hâdî Qindîl, Beyrouth, Dâr al-nahḍa al-'arabiyya, 1980. [*Kashf*].

IBN 'ARABÎ (m. 638/1240), *Fuṣûṣ al-ḥikam*, éd. Abû-l-'alâ' Afîfî, Dâr al-ihyâ', 1946. [*Fuṣûṣ*]; éd., Ibrâhîm al-Kilânî, Dâr al-kutub, Beyrouth, 2003. [*Dâr al-kutub*].

- *Al-Futûḥât al-makkiyya*, IV Tomes Beyrouth, Dâr Sâdir, s. d. [*Futûḥât*].

JURJÂNÎ (AL-), *Kitâb al-ta'rîfât*, éd. 'Abd al-Mu'min al-Hifnî, le Caire, Dâr al-irshâd, 1991. [*Ta'rîfât*].

KALÂBÂDHÎ (AL-), Abû Bakr Muḥammad (m. 384/994), *Al-Ta'rruf li madhhab ahl al-taṣawwuf*, éd. et annot. Maḥmûd Amîn al-Nawâwî, Le Caire, Maktabat al-kulliyât al-azhariyya, 1400/1980. [*Ta'rruf*].

MUḤÂSIBÎ (AL-), Abû 'Abd Allah al-Hârith b. Asad (m. 243/857), *Kitâb al-qasḍ wa-l-rujû 'ila-l-lâh* in *al-Waṣâ'yâ*, p. 222-328, éd. 'Abd al-Qâdir Aḥmad al-'Atâ', Beyrouth, Dâr al-kitâb al-'ilmiyya, 1986. [*Qasḍ*].

- *Kitâb al-waṣâ'yâ*, in *al-Waṣâ'yâ*, p. 41-32850, éd. 'Abd al-Qâdir Aḥmad al-'Atâ', Beyrouth, Dâr al-kitâb al-'ilmiyya, 1986. [*Nasâ'ih*].

- *Al-Ri'âya liḥuquq al-Allâh*, éd. 'Abd al-Qâdir Aḥmad 'Atâ', 4^{ème} édition, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, s. d. [*Ri'âya*].

- *Mâhiyya al-'aql wa ḥaqîqa ma'nâhu*, in Sharaf al-'aql wa mâhiyyatuhû, p. 17-47, éd., Mustafâ 'Abd al-Qâdir 'Atâ, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1486. [*Mâhiyya al-'aql*].

MORTAZAVI, Djamchid, *Soufisme et psychologie*, Monaco, Rocher, 1989. [*Soufisme et psychologie*].

NÛRÎ (AL-), Abû-l-Ḥasan (m. 295/907), *Maqâmât al-qulûb*, éd. et annot. P. Nwyia, in «Melanges

Univ. Saint Joseph», t. XLIV, p. 129-143, Beyrouth, 1968. [*Maqâmât*].

QÂSHÂNÎ (AL-), ‘Abd al-Râzzâq (m. 730/1329), *Lâtâ’if al-i’lâm fî ishârât ahl-l-îmân*, «*mu’jam al-mustalahât wa-l-ishârât al-sûfiyya*», prép. Sa’îd ‘Abd al-Fattâh, 2 t, le Caire, Dâr al-kutub al-miṣriyya, 1996. [*Lâtâ’if*].

- *Istilâhât al-sûfiyya*, prép. et annot. Muwffâq Fawzî al-Jabr, Damas, al-*Hikma*, 1995. [*Istilâhât*].

QAYSARÎ (AL-), Sharaf al-Dîn Dâwûd b. Maḥmûd (m. 751/1350), *Muqaddamât*, in *Davud el-Kayseri*, prép. Hasan Şahin, Turan Koç et Seyfullah Sevim, p. 1-66, Kayseri, Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997. [*Muqaddamât*].

QUSHAYRÎ (AL-), Abû al-Qâsim ‘Abd al-Karîm Hawâzin (m. 465/1072), *al-Rirâla al-qushayriyya*, éd. et annot. Ma’rûf Narrîq et ‘Alî ‘Abd al-Ḥamîd Baltajî, Beyrouth, Dâr al-khayr, 1991. [*Risâla*].

SARRÂJ, Abû Nasr ‘Abd Allâh b. ‘Alî (m. 378/988), *al-Luma’ fî târîkh al-taṣawwuf al-islâmî*, prép. Kâmil Mustafâ al-Handâwî, Beyrouth, Dâr al-kutub al-’ilmiyya, 2001. [*Luma’*].

SAYAR, Kemal, *Sufi psikolojisi*, «*Psychologie soufie*», İstanbul, İnsan, 2000. [*Psychologie soufie*].

SOFYALI, BÂLÎ EFENDÎ, *Sharḥ al-Fuṣûṣ al-Ḥikam*, İstanbul, Derse’âdet, 1309. [*Sharḥ al-fuṣûṣ*].

- *Risâla fî bayân-i Atwâr al-sab’a* a: Süleymaniye, Hüsnü Paşa, n. 1178, f. 103b-128a. [*Atwâr al-sab’a*].

WILCOX, Lynn, *Sufizm ve psikoloji*, «*soufisme et psychologie*», trad., Orhan Düz, İstanbul, İnsan, 2001. [*Soufisme et psychologie*].

REFERENCES

- ¹ L’homme possède dans sa nature trois parties distinctes et complémentaires. Composé d’un corps physique et matériel (*jism*), il est issu de l’évolution terrestre minérale, végétale et animale qui le relie au monde matériel (*‘âlam jismânî*). Doté d’un élément spirituel, à savoir l’esprit (*rûh*), il est issu du monde spirituel (*‘âlam rûhânî*) qui implique les Réalités divines (*Haqâ’iq ilâhiyya*). Entre ces deux éléments se situe le troisième: le psychisme (*hayât nafsâniyya*), objet de l’étude de la psychologie (*‘ilm al-nafs*), dans le langage religieux-spirituel, l’«âme» (*nafs*) qui est le lieu de tous les événements émotionnels, sentimentaux et intellectuels de l’homme.
- ² Voir AYDIN H., *La philosophie soufie de Muḥâsibî*, p. 31, 34, 35.
- ³ Les maladies spirituelles qui troublent le cœur du *sâlik* proviennent des passions de l’âme instigatrice qui se trouve dans la poitrine, *ṣadr*. Lorsqu’un désir de l’âme occupe le cœur, il faut intervenir par une œuvre religieuse pour que le cœur préserve son repos spirituel et abandonne toutes sortes d’idées diaboliques (voir ECMEL, M., art., *La Science soufie*, trad. SAYAR, K., in *psychologie soufie*, p. 87).
- ⁴ Voir AYDIN H., *La philosophie soufie de Muḥâsibî*, p. 54.
- ⁵ Voir PRATT EWING K., art., *Vision intérieure*, trad., SAYAR K., in *Psychologie soufie*, p. 182.
- ⁶ Plusieurs soufis, dès le premier siècle de l’Islam, ont étudié les œuvres du cœur, source des comportements humains. A l’époque du soufisme classique, Muḥâsibî, auteur de nombreux d’ouvrages concernant la psychologie soufie, insiste sur l’éducation continuelle de l’esprit. Hakîm Tirmidhî, se révèle, lui, un grand explorateur du cœur, de ses stations, et des éléments constituant la nature de l’être humain. Au douzième siècle, Ruzbahan Baqlî fait l’expérience de l’amour divin dans son esprit. Najm al-Dîn Kubrâ s’est consacré à la psychologie soufie et Nizâmî s’est intéressé à l’amour divin pour comprendre les comportements humains. Celaledîn Rûmî qui vécut très profondément l’amour divin en mettant en évidence les aspects de l’être humain.
- ⁷ ECMEL, M., art., *La Science soufie*, trad., SAYAR K., in *Psychologie soufie*, p. 79.
- ⁸ Voir WILCOX, L., *Sufisme et Psychologie*, trad. DUZ, O., p. 65-67.

⁹ *Ibid.*, p. 238-239.

¹⁰ *Ibid.*, p. 161, 169-171.

¹¹ Voir MORTAZAVI, Dj., *Soufisme et Psychologie*, p. 10-181; SAYAR, K., *Psychologie soufie*, p. 18-19; WILCOX, L., *Sufisme et Psychologie*, trad. DUZ, O., p. 17-18.

¹² Voir A. RIZA A. et ENIS A. Sh., art., *Moi universel*, trad. SAYAR, K., in *Psychologie soufie*, p. 58.

¹³ Voir SAYAR, K., *Psychologie soufie*, p. 18.

¹⁴ Voir ECMEL, M., art., *La Science soufie de l'Esprit*, trad. SAYAR, K., in *Psychologie soufie*, p. 77-78.

¹⁵ Voir WILCOX, L., *Sufisme et Psychologie*, trad. DUZ, O., p. 32-33.

¹⁶ *Ibid.*, 237-238.

¹⁷ HAKÎM TIRMIDHÎ, *Ghawr*, p. 78 ; QAYSARÎ, *Muqaddamât*, p. 82..

¹⁸ HAKÎM TIRMIDHÎ, *Nawâdir*, p. 66-67.

¹⁹ Voir ARDURÛMÎ, Ibrâhîm Haqqî, *Mâ'rifetnâme*, p. 56 ; AYDIN, H., *La Philosophie soufie de Muhâqsibî*, p. 43-44.

²⁰ QÂSHÂNÎ, *Latâîf*, t. II, p. 359.

²¹ «Et pour ceux qui, s'ils ont commis quelque turpitude ou causé quelque préjudice à leurs propres âmes, évoquent Dieu et demandent pardon pour leurs péchés...» (Coran, *Âli 'Imrân* – III, 135).

²² «Et lorsque Moïse dit à son peuple: «Ô mon peuple, certes vous vous êtes fait du tort à vous-mêmes en prenant le Veau pour idole. Revenez donc à votre Créateur ; puis, tuez donc les coupables vous-mêmes...» (Coran, *al-Baqara* – II, 54)

²³ «C'est à Dieu qu'appartient tout ce qui est dans les cieux et sur la terre. Que vous manifestiez ce qui est en vous ou que vous le cachiez, Dieu vous en demandera compte...» (Coran, *al-Baqara* - II, 284).

²⁴ Voir HAKÎM TIRMIDHÎ, *Bayân*, p. 83; QÂSHÂNÎ, *Istilâhât*, p. 104; JURJÂNÎ, *Ta'rifât*, p. 271; QAYSARÎ, *Mudaddamât*, p. 81.

²⁵ HAKÎM TIRMIDHÎ, *Bayân*, p. 83.

²⁶ Voir IBN 'ARABÎ, *Fuṣûṣ*, p. 145, 225.

²⁷ Voir IBN 'ARABÎ, *Fuṣûṣ*, *Dâr al-kutub*, p. 99.

²⁸ Voir HAKÎM TIRMIDHÎ, *Ghawr*, p. 82.

²⁹ Hakîm Tirmidhî précise que le diable a refusé d'obéir à Adam du fait de la création de ce dernier à partir de l'un de ses éléments, la «terre», car il pensait que sa partie ne lui désobéirait pas. Lorsque Dieu déclara nettement la supériorité d'Adam sur toutes les créatures et ordonna à Satan de se prosterner devant lui, ce dernier refusa, par orgueil, devant une créature issue du dessous de ses pieds, car il jugea que sa substance – le feu né de la lumière issue de la force majestueuse ('izza) de Dieu – était supérieure à celle d'Adam – l'argile qui vient de la poussière sortie de la terre, lieu où le diable a laissé l'empreinte de son pas, à savoir sa passion ; Voir HAKÎM TIRMIDHÎ, *Ghawr*, p. 17-26.

³⁰ Par exemple, selon Muhâsibî, (m. 243/857) la voie la plus fiable contre le diable consiste à s'occuper continuellement de l'évocation de Dieu en libérant son cœur de tout ce qui est autre que Dieu. Si le *sâlik* s'applique à combattre les tentations possibles du diable, il est possible qu'il tombe dans la ruse de celui qu'il combat. S'il se contraint à combattre contre les tentations du diable et à, simultanément, évoquer Dieu, cela générera un conflit entre l'exercice de l'évocation et le rappel des tentations diaboliques. La première voie est plus fiable, car le cœur écarte le danger du diable grâce à la lumière de l'évocation de Dieu³⁰. Selon Muhâsibî, si l'homme abandonne ses devoirs religieux à cause de la peur de l'ostentation, cela ne sera pas une solution, car l'objectif des actions religieuses c'est d'acquérir la sincérité qui ne pourrait s'effectuer que par l'action. Ce qu'il faut au *sâlik* c'est qu'il accomplisse ses devoirs religieux et en même temps fasse des efforts

pour se préserver de l'ostentation; c'est la méthode la plus fiable, voir MUḤĀSIBĪ, *Ri'āya*, p. 202-207.

³¹ Voir ḤAKĪM TIRMIDHĪ, *Bayân*, p. 35-36.

³² «Moïse] dit: «Seigneur, dilate-moi la poitrine» (Coran, *Tâ-Hâ* – XVI, 106).

³³ «Il se peut que tu négliges une partie de ce qui t'est révélé, et que ta poitrine s'en sente resserrée...» (Coran, *Hûd* – XI, 12).

³⁴ Voir GARDET, *Qalb* in EI t. IV, p. 507. Le Coran parle souvent du cœur en signalant qu'il est un instrument pour comprendre les réalités des Choses (voir Coran, *al-A'râf* – VII, 179; *al-Hajj* – XXII, 46). Il faut préciser aussi que Dieu scelle le cœur à cause de l'ignorance qui vient de son aveuglement (voir Coran, *al-Hajj* – XXII, 46; *al-A'râf* – VII; *Yûnus* – X, 74; *al-Rûm* – XXX, 59).

³⁵ «...Sourds, muets, aveugles, ils ne réfléchissent pas» (Coran, *al-Baqara* – II, 171).

³⁶ Voir NÛRĪ, *Maqâmât*, p. 136; ḤAKĪM TIRMIDHĪ, *Bayân*, 36.

³⁷ Voir IBN 'ARABĪ, *Fuṣûs*, p. 119-120; B. EFENDÎ, *Sharḥ al-fuṣûs*, p. 209-211.

³⁸ Voir ḤAKĪM TIRMIDHĪ, *Bayân*, p. 38, 68, 70. Le Coran (*al-Qasas* – XXVIII, 10) dit à propos du *fu'âd*: «Le tréfonds de la mère de Moïse devint vide. Peu s'en fallut qu'elle ne divulguât tout».

³⁹ Voir ABÛ ḤASAN NÛRĪ, *Maqâmât*, p. 131; ḤAKĪM TIRMIDHĪ, *Bayân*, 38, 147-151.

⁴⁰ «Dis: «l'esprit est du ressort de mon Seigneur et, de la science, il ne vous a été donné que peu de chose» (Coran, *al-Isrâ'* – XVII, 85) - «Il les a appuyés d'un esprit venant de Lui» (Coran, *al-Mujâdala* – LVIII, 22) - «Par son ordre, il projette l'esprit sur qui Il veut d'entre Ses serviteurs» (Coran, *Ghâfir* – XL, 15) - «Et ainsi t'avons-Nous révélé un esprit, provenant de Notre ordre» (Coran, *Zukhruf* – XLII, 52).

⁴¹ Voir QÂSHÂNĪ, *Istîlâḥât*, p. 37; JURJÂNĪ, *Ta'rifât*, p. 126-127.

⁴² Voir SARRÂJ, *Luma'*, p. 386; KALÂBÂDHĪ, *Ta'arruf*, p. 83-84; HUJWĪRĪ, *Kashf*, p. 502-503.

⁴³ IBN 'ARABĪ, *Fuṣûs*, p. 49.

⁴⁴ IBN 'ARABĪ, *Futûḥât*, t. II, p. 540.

⁴⁵ *Ibid.*, 468.

⁴⁶ *Ibid.*, t. III, p. 363.

⁴⁷ Voir MUḤĀSIBĪ, *Qasḍ*, in *Waṣâyâ*, p. 251-253; MUḤĀSIBĪ, *Mâhiyya al-'aql*, p. 19, 20.

⁴⁸ Voir MUḤĀSIBĪ, *Mâhiyya al-'aql*, p. 20-31; ḤAKĪM TIRMIDHĪ, *Adab al-murîdîn*, p. 44 et *Bayân*, p. 73-76; GOBILLOT, *Profondeur*, p. 137.

⁴⁹ IBN 'ARABĪ, *Futûḥât*, t. IV, p. 112.

⁵⁰ IBN 'ARABĪ, *Fuṣûs*, p. 185-186.

⁵¹ IBN 'ARABĪ, *Futûḥât*, t. III, p. 333.

⁵² Voir KALÂBÂZĪ, *Ta'arruf*, p. 146; IBN 'ARABĪ, *Fuṣûs*, p. 54; SOFYALI BÂLĪ EFENDÎ, *Sharḥ al-fuṣûs*, p. 416 et *Atwâr*, ff. 111b-112a.

⁵³ Le Coran, (*al-Nûr* – XXIV, 35) dit à ce propos: «Dieu est la lumière des cieux et de la terre».

⁵⁴ Voir SARRÂJ, *Luma'*, p. 382; ḤAKĪM TIRMIDHĪ, *Ghawr*, p. 28-29; IBN 'ARABĪ, *Futûḥ*, t. II, p. 241,