

A propos des "États" et des "Demeures" dans la mystique musulmane

par Taoufik BEN AMEUR

Loin de prétendre donner un exposé exhaustif sur ce thème, assez connu d'ailleurs, de la mystique musulmane ou soufisme (1), nous nous bornerons dans ce bref article à délimiter certains caractères qui différencient la notion d'état de celle de *demeure* dans la vie spirituelle du *soufi*.

On ne manque pas, il est vrai, dans la littérature mystique, de sources variées ayant trait à ce sujet : textes d'éminents théoriciens (2), propos de grands mystiques, etc... Toutefois les théoriciens du soufisme l'ont indirectement traité dans le cadre de leur description de l'itinéraire du *soufi* en général et surtout dans un souci d'énumération. Codifier l'activité mystique était leur but essentiel. Les *soufis* eux-mêmes ne se sont pas prononcés clairement sur ce point; leurs locutions théopathiques émises aux moments d'extase ne fournissent pas, en effet, certaines précisions. Ces difficultés mises à part, les textes présentent des dissemblances, voire des contradictions, tant au niveau de la terminologie, de l'interprétation et de l'énumération qu'au niveau de la transition entre les *états* et les *demeures*.

Notons d'abord que les *états* aussi bien que les *demeures* constituent l'ensemble des étapes franchies par le mystique dans son ascension vers Dieu. Il s'agit d'attitudes purement spirituelles et relevant de la vie intérieure du *soufi*. Mais il importe d'ores et déjà de marquer les différences entre le concept de *demeure* et celui d'*état*.

(1) R. A. NICHOLSON a donné un aperçu général de la question dans son *The Mystics of Islam*, 1914; trad. arabe par Nûr al-dîn ŠURAYBA, Le Caire. Haṅḡi, 1951, pp. 33-54.

(2) Un des plus anciens de ces textes figure dans le traité d'al-SARRĀĢ (mort en 378/988), *Al-luma' fi l-tasawwuf*, Leiden. Brill, 1914, pp. 41-54.

LES demeures ou maqâmât.

Avec les demeures, on a affaire à une série de disciplines psychiques en vertu desquelles le disciple ou *murid* tend à devenir autonome par rapport au monde extérieur et à dépasser les modalités profanes d'exister, c'est-à-dire à se dépouiller des biens d'ici-bas, à maîtriser ses instincts et ses tendances et même son activité mentale (3).

Cette retraite hors du monde est accompagnée d'une plongée en soi-même : le *murid* retourne à soi, se prend pour ainsi dire en possession. Cette soustraction de l'activité psychique à la domination des plaisirs de la vie extérieure constitue le point de départ de ce voyage vers Dieu. A cette première étape succède celle du retour vers Dieu, qui consiste à maintenir l'idée de Dieu toujours présente à l'esprit dans un effort de concentration continue.

Les différentes *demeures*, citées par les textes et qui sont d'après l'auteur des *Luma'* au nombre de sept, entrent dans ces deux catégories d'exercices : les cinq premières *demeures* correspondent à la première catégorie et les deux dernières à la seconde (4).

Examinons maintenant de plus près l'acception du mot *demeure*. Un auteur célèbre du VII^e siècle rappelle dans son ouvrage *Kitab al-^{awârif}* le sens étymologique du terme. Dérivé du verbe *aqâma* qui veut dire « se fixer », le mot *maqâma* ou *demeure* signifie l'endroit où l'on se fixe de façon durable et peu susceptible de changements (5).

Mais l'aspect le plus caractéristique des *demeures* auquel on se réfère généralement pour les distinguer soigneusement des *états*, c'est le fait qu'elles sont essentiellement le produit de l'effort humain. Comme pour faire ressortir cette nuance

(3) al-KALĀBĀDĪ, K. *al-ta'arruf li-maḡhab ahl al-taṣawwuf*, éd., introd. et notes par Mahmūd al-Nawāwī, Le Caire, 1969, pp. 104-106.

(4) Les sept *demeures* citées par al-SARRĀĠ sont les suivantes : le repentir, la piété, l'ascèse, la pauvreté, la patience, la confiance en Dieu, la satisfaction. Pour d'autres auteurs, ces *demeures* sont plus ou moins nombreuses.

(5) SUHRAWARDĪ, K. *awârif al-ma'ârif*, Beyrouth, 1^{re} éd., 1966, pp. 469-473 (ch. 58).

quelques théoriciens font fréquemment usage d'une appellation équivalente, les *acquis* (*makāsib*), ou encore d'une troisième, les *actions* (*a'mâl*); d'autres n'hésitent pas à recourir à l'un ou l'autre de ces termes synonymes pour intituler l'un de leurs chapitres (6).

Aussi ces *acquis* sont-ils liés étroitement les uns aux autres par un lien de cause à effet, et le *soufi* est tenu de les parcourir dans un ordre bien défini. Il n'aura accès au second qu'après avoir assimilé le premier d'une façon idéale

Il nous est aisé de déduire de l'analyse précédente que les *demeures* constituent les préliminaires inévitables de n'importe quelle ascèse et qu'elles ne présentent par conséquent aucune particularité spécifiquement mystique

Elles ne procurent pas un état mystique, mais un état humain purifié, supérieur à celui de l'humanité commune. Cette pureté est indispensable à d'autres genres d'expériences, à savoir les *états*.

Mais il faut ajouter que cette éducation ascético-mystique a une valeur religieuse, en ce sens que le disciple ne saurait se défaire de ses obligations religieuses et que son expérience doit s'épanouir dans le cadre du dogme de l'Islam (7).

Néanmoins l'auteur du *ta'arruf* va encore plus loin, en exigeant du *murid* (novice) une connaissance approfondie des sciences théologiques (8).

LES états ou ahwâl.

Malgré les descriptions rigoureuses qu'on nous en donne, les *états* sont difficiles à comprendre. Les textes insistent, à juste titre, sur leur caractère inexprimable et subjectif (9).

Mais on peut dire tout de même que les *états* commencent là où finissent les *demeures* et que c'est grâce à eux que l'ascète amorce une vie mystique proprement dite

(6) al-KALĀBĀDĪ, K. *al-ta'arruf...*, pp. 104-106.

(7) Certains *soufi*, comme Ḥallāġ, ont dépassé ce cadre.

(8) al-KALĀBĀDĪ, K. *al-ta'arruf...*, pp. 104-106.

(9) *Ibid.*

Contrairement aux *demeures*, ils constituent un don de Dieu plutôt que le fruit de l'effort humain. L'*état* vient sans qu'on l'appelle, sans qu'on le provoque, sans que l'on s'y prépare expressément. C'est pourquoi on peut l'appeler un don (10).

Comme pour les *demeures*, Suhrawardî fait allusion dans son *Traité* au sens étymologique du terme *état* (*ḥâl*), et en souligne surtout le caractère instable. Dérivé du verbe *ḥâla* l'*état* (*ḥâl*) exprime la notion de changement.

Cette attitude est souvent exprimée dans la littérature mystique par l'image de l'éclair pour marquer justement cette idée d'instabilité (11).

Il n'y a pas lieu, ici, bien entendu, de procéder à une analyse détaillée de chacun des dix *états* cités par al-Sarrâğ. Deux d'entre eux revêtent cependant une importance particulière et méritent d'être soulignés, à savoir l'amour de Dieu et la tendance à s'unir à lui; ce sont là les fins ultimes de l'expérience mystique.

LES RAPPORTS ENTRE LES *états* ET LES *demeures*.

Les deux formes d'expérience sont étroitement liées l'une à l'autre. Ce lien est celui de la communicabilité et de la réciprocité. En effet, l'expérience se présente à ses débuts sous forme d'*état* (12) pour se transformer par la médiation de la grâce divine en *demeure*. De même que cette dernière, après avoir atteint le degré de la perfection, prédispose le disciple à accueillir un nouvel *état*. A ce propos les traités de mystique musulmane abondent en exemple. Suhrawardî cite celui de l'*examen de conscience* (*al-muḥāsaba*) qui prend au commencement l'aspect d'un *état* pour se métamorphoser par la suite en *demeure*, tout en préparant le *soufi* à recevoir les premiers signes de l'*état* suivant. Cet exemple, parmi beau-

coup d'autres, illustre la fameuse phrase de Kalâbâdî : « Les *états* sont l'héritage des *actions* ».

Il est donc évident que les *états* jouent un rôle prépondérant dans cette ascension vers Dieu : ils en constituent le moteur et la dynamique.

Cependant il serait inexact d'assimiler cette relation dialectique à un mécanisme qu'on pourrait déclencher automatiquement. Les auteurs se sont formellement prononcés sur ce point et ont réservé une part assez large à la grâce divine sans laquelle l'expérience serait vaine et se bornerait à une simple action ascétique.

Tels sont les différences et les rapports existant entre les *états* et les *demeures* dans l'expérience mystique musulmane. Nous les avons présentés le plus brièvement possible et conformément à l'esprit des grands auteurs du Soufisme. Par ailleurs, nous estimons utile de remarquer que ces conceptions ont été plus ou moins vidées de leur sens dans les périodes postérieures, celles des confréries où certaines pratiques viennent se substituer aux expériences les plus intimes et où l'initiative personnelle cède la place à l'imitation du *Ṣayḥ*, directeur de conscience. Cette évolution pourrait d'ailleurs faire l'objet d'un autre développement.

(10) SUHRAWARDÎ, K. *ʿawârif...*, pp. 469-473.

(11) *Ibid.*

(12) Sur ce point, les théoriciens ne semblent pas avoir clairement défini l'origine de l'expérience : s'agit-il d'une prédestination qui toucherait certains privilégiés ? S'agit-il d'une expérience tentée par le croyant de propos délibéré ?