

Nasrollah POURJAVADY

---

# Baraka-ye Hamadānī, le maître illettré de ‘Ayn al-Ḳuzāt

---

Ma bien-aimée qui n'a point fréquenté l'école ni ne savait écrire,  
D'un clin d'œil enseigna cent maîtres.

Hāfiz

## Introduction

L'étude de la mystique musulmane ne saurait être complète si elle se limite aux maîtres spirituels qui ont laissé des œuvres écrites. La mystique n'est pas en effet un savoir comparable aux sciences qui nécessitent pratiquement la médiation de l'écrit et de la lecture pour se développer. Avant d'être une question d'érudition, c'est une question d'expérience existentielle et

d'intuition, lesquelles peuvent parfaitement cohabiter avec l'analphabétisme. Or, il est certain qu'à toutes les époques de la civilisation islamique il a existé non seulement des maîtres spirituels qui n'ont pas laissé d'écrits, tel Shamsoddīn Tabrīzī que nous ne connaissons qu'à travers l'œuvre de Djalāloddīn Rūmī, son disciple, mais encore des shaykh-s illettrés dont le rayonnement et l'influence ont cependant été notoires.

Il revient aux chercheurs de les faire connaître. Jusqu'à présent un seul d'entre eux, Abul-Ḥasan Kharakānī, a retenu l'attention des savants contemporains, qui ont étudié sa vie et son enseignement. Outre ce qu'en dit Farīdoddīn 'Aṭṭār dans son *Tadhkirat al-awliyā'*, on possède une collection de ses sentences portant le titre de *Nūr al-'ulūm*, plusieurs fois éditée jusqu'à ce jour.

En raison de la célébrité dont il a joui durant sa vie et de l'attention particulière que lui a porté 'Aṭṭār, Abul-Ḥasan Kharakānī est plus connu que tout autre shaykh illettré, dans l'histoire du soufisme. Mais çà et là, dans les livres des anciens auteurs, on rencontre des noms de shaykh-s qui n'ont encore fait l'objet d'aucune recherche. Dans la deuxième moitié du Ve siècle et la première moitié du VIe siècle de l'hégire, par exemple, vécurent à Hamadān des maîtres auxquels fait allusion le plus grand auteur de l'époque, dans cette ville, 'Ayn al-Ḳuḏāt Hamadānī. Celui-ci cite avec enthousiasme le nom de maîtres tels que Ṭāher (Bābā Ṭāher?)<sup>1</sup>, Faṭḥa et Baraka, alors que nous ne possédons d'eux aucune œuvre écrite. De ces trois, le dernier, Baraka, semble à certains égards avoir été plus important: 'Ayn al-Ḳuḏāt lui voue un profond respect dans ses œuvres.<sup>2</sup> Il l'appelle savant, exégète et grand mystique. Pour autant que nous le sachions, dans aucune des œuvres écrites à cette époque, il n'est fait mention de ce shaykh. Le seul qui, jusqu'à un certain point, parle de ses enseignements est 'Ayn al-Ḳuḏāt, et cela

---

1- Nous connaissons des chansons et des sentences de Bābā Ṭāher, mais il n'est pas sûr que ce soit le même Ṭāher dont parle 'Ayn al-Ḳuḏāt dans ses *Lettres*.

2- 'Abd al-Raḥmān Djāmī en parle aussi dans son *Nafahāt al-'uns*, p. 416, mais sa source est la correspondance de 'Ayn al-Ḳuḏāt.

seulement dans certaines de ses lettres écrites à ses disciples. La présente étude est un essai pour redécouvrir ce *shaykh* illettré, dans la mesure où nous le présente 'Ayn al-Ḳuḏāt dans ses *Lettres*. Nous étudierons d'abord la vie et la personnalité du *shaykh*, pour examiner ensuite ses enseignements.

### A. La vie et la personnalité de Baraka

Bien que très peu nombreux, les renseignements inclus dans les lettres de 'Ayn al-Ḳuḏāt sur la vie et la personnalité de *Shaykh* Baraka-ye Hamadānī suffisent cependant pour établir certains points.

Tout ce que l'on sait sur son nom est qu'on l'appelait Baraka (ou Barakat), auquel on ajoutait l'appellation de Hamadānī, puisque c'est dans cette ville qu'il vivait, qu'il était probablement né et qu'il mourut. 'Ayn al-Ḳuḏāt n'a pas précisé les dates de naissance et de décès de notre *shaykh*, mais par des recoupements on peut établir qu'il est né aux alentours de l'année 440 h. / 1048 et a dû mourir entre les années 521 h. / 1127 et 524 h. / 1129.

Ce qui permet de fixer approximativement sa date de naissance, sont certains faits rapportés par 'Ayn al-Ḳuḏāt concernant la période de maturité de la vie de Baraka, alors qu'il était pleinement engagé dans la voie mystique et opérait des miracles. A cette époque vivait à Bagdad une jeune fille à laquelle on attribuait des pouvoirs miraculeux: elle voyait les objets dans l'obscurité, «lisait» dans la pensée des autres et sondait les profondeurs de leur conscience. Pour reprendre l'expression de 'Ayn al-Ḳuḏāt, «elle révélait les pensées». L'histoire de cette jeune fille courait apparemment dans la population; 'Ayn al-Ḳuḏāt lui-même y fait plusieurs fois allusion.<sup>3</sup> Ces dons qui paraissaient extraordinaires au commun ne représentaient rien d'important aux yeux de 'Ayn al-Ḳuḏāt. C'est alors qu'il évoque *Shaykh* Baraka et ses miracles: «Le *Shaykh* était un mystique qui avant l'âge de vingt ans savait des choses de ce genre qui

---

3- *Nāme-hā-ye 'Ayn al-Ḳuḏāt Hamadānī*, éd. par 'Alī-Nakī Monzavī et 'Afīf 'Usayrān, vol. 1, Téhéran 1348/ 1969, vol. 2, 1350/1971. Pour l'histoire de la jeune fille de Bagdad, cf. vol. 1, pp. 3, 357, 373 et vol. 2, pp. 457-8.

excédaient les pouvoirs de la jeune fille de Bagdad. Il alla encore plus loin et vécut une vie mystique jusqu'à l'âge de quatre-vingts ans». <sup>4</sup> 'Ayn al-Ḳuzāt ayant écrit cela en 520 h./1126, il faut reculer de quatre-vingts ans pour trouver la date de naissance du *shaykh*, soit environ 440 h./ 1048.

Une allusion, dans l'une des lettres de 'Ayn al-Ḳuzāt, à la profonde tristesse qui l'accabla en apprenant la mort du *shaykh* permet d'établir la date de décès de Baraka. Dans certaines de ses lettres, 'Ayn al-Ḳuzāt s'exprime au sujet du *shaykh* de telle manière que celui-ci ne peut qu'être encore vivant. Par exemple là où il écrit: «J'ai fait parvenir mes salutations à Baraka, qui m'adresse également les siennes». <sup>5</sup> Ou ailleurs: «Je fais parvenir mes salutations à Barakat et celui-ci me conseille toujours de transmettre ses salutations lorsque j'écris quelque chose». <sup>6</sup> Mais dans certaines autres lettres on comprend implicitement que le *shaykh* est mort. Des invocations du genre: «Que sa tombe soit sanctifiée» et «Que la miséricorde de Dieu soit sur lui» figurent dans des lettres écrites alors que le *shaykh* était certainement mort. De plus, à un endroit, 'Ayn al-Ḳuzāt déclare qu'il a fréquenté Baraka durant environ sept années. «J'ai rencontré Baraka – Que sa tombe soit sanctifiée – pendant plus ou moins sept ans». <sup>7</sup> Peut-être, 'Ayn al-Ḳuzāt a-t-il fait connaissance de *Shaykh* Baraka après qu'il eût embrassé le soufisme, et après sa fameuse entrevue avec Aḥmad Ghazālī, en 513 h./1119. <sup>8</sup> Par conséquent, Baraka vivait encore en 520 h./1126. Une autre lettre de 'Ayn al-Ḳuzāt donne une indication encore plus précise sur la date de la mort de Baraka:

«Cela fait longtemps que je n'ai lu aucune lettre. J'espère que c'est bon signe. Et moi aussi j'écris rarement: depuis que Baraka a quitté ce monde – Que la miséricorde de Dieu soit sur lui – cela fait près de

---

4- *Ibid.* vol. 2, pp. 457-8. On attribue un miracle semblable à un autre maître illettré, Abū 'Alī Siyāh Marvzī (cf. *Nafahāt al-'uns*, p. 290).

5- *Ibid.*, vol. 1, p. 357.

6- *Ibid.*, p. 299. Cf. également p. 266.

7- *Ibid.*, p. 46.

8- Cf. 'Ayn al-Ḳuzāt Hamadānī, *Zubdat al-Ḥakā'ik*, éd. 'Afif 'Usayrān, Téhéran. 1341/1962, p. 7.

deux mois que je n'ai rien écrit.»<sup>9</sup>

Or 'Ayn al-Ḳuḏāt a été exécuté en 525 h./1130. La date de cette lettre, qui correspond à l'année de la mort de Baraka, doit donc se situer entre les années 521 h./ 1127 et 524 h./ 1129.

Ce que nous savons de la jeunesse et du cheminement mystique de Baraka se limite aux allusions qu'y a fait 'Ayn al-Ḳuḏāt. Dès avant l'âge de vingt ans il s'est engagé dans le soufisme, y accédant à des états supérieurs. Nous ne savons rien de l'école mystique qu'il suivit, ni de son maître. Contemporain d'Aḥmad Ghazālī, il a sans doute fréquenté celui-ci. Mais Aḥmad Ghazālī était de treize ou quatorze ans plus jeune que lui; autrement dit, lorsque Baraka embrassa la vie mystique, A. Ghazālī n'était encore qu'un enfant de six ou sept ans.

Après avoir parcouru les étapes mystiques, Baraka devint «le» *shaykh* de son temps réunissant des disciples autour de lui. 'Ayn al-Ḳuḏāt, comme nous l'avons dit, fit partie de son entourage, pendant des années. Dans ses réunions, le *shaykh* dirigeait ses disciples et, comme 'Ayn al-Ḳuḏāt l'affirme explicitement, il commentait le Coran. Nous ne savons rien de sa manière d'enseigner et de commenter le Coran, mais il est certain que ses réunions ne ressemblaient guère aux classes des ulémas ordinaires. 'Ayn al-Ḳuḏāt note à propos de ces séances, la sorte de crainte révérentielle que provoquait chez lui Baraka; «J'ai rencontré Baraka – Que sa tombe soit sanctifiée –, dit-il, pendant plus ou moins sept ans, mais jamais je n'ai osé toucher à ses chaussures».<sup>11</sup>

L'enseignement du Coran donné par Baraka ne respectait certainement pas le style scolastique. La raison en est simple: Baraka n'a jamais fréquenté de *madrassa*, et il n'a jamais appris à lire et à écrire. Il était illettré et ne connaissait par cœur que

9- Cf. l'introd. d' 'Afīf 'Usayrān aux *Tamhīdāt* de 'Ayn al-Ḳuḏāt, Téhéran, 1341/1962, p. 64.

10- C'est ce qu'avait déjà écrit Raḥīm Farr-manesh: cf. *Aḥvāl va Āthār-e 'Ayn al-Ḳuḏāt*, Téhéran, 1338/1959, p. 26.

11- *Nāme-hā*, vol. I, p. 46. 'Ayn al-Ḳuḏāt fait allusion ici à à la coutume selon laquelle l'inférieur prépare les chaussures du supérieur quand celui-ci veut sortir. Il ne se sentait même pas digne de cet humble service.

quelques brèves sourates coraniques. Il ne prononçait même pas correctement l'arabe:

«Ami, Baraka... ne connaît rien du Coran, si ce n'est *al-ḥamdu lillāh*, c'est à dire la sourate *Fātiḥa*, et quelques autres sourates. Et même cela, il ne peut pas le prononcer comme il faut. Il ne distingue pas *kāla* de *yaḳūl*. Et si tu me demandes la vérité, sache qu'il est incapable de faire un discours correct même dans le parler d'Hamadān. Mais je sais qu'il connaît bien le Coran et que moi je ne le connais que très partiellement.

Et ce peu, je ne l'ai pas appris par voie de commentaire ou autre semblable, je l'ai appris en le fréquentant.»<sup>12</sup>

Puisqu'il était illettré, il est évident que Baraka n'a écrit aucune oeuvre en prose. Il a cependant existé des *shaykh*-s illettrés qui possédaient la veine poétique et ont composé des vers. De Baraka il ne nous est toutefois pas non plus resté le moindre vers. Des autres maîtres illettrés on a parfois rapporté des paroles qui, même si elles n'étaient pas directement d'eux, leur ont quand même été attribuées. Le *Nūr al-'ulūm* d'Abul-Ḥasan **K**h araḳānī, et les *Maḳālāt* de **S**hams-e Tabrīzī sont des exemples éminents de telles oeuvres. Mais de Baraka il n'existe aucun recueil de ses discours. Tout ce qu'il nous reste, c'est une ou deux histoires et quelques sentences que 'Ayn al-Ḳuzāt a citées à certaines occasions. Pour connaître l'enseignement de Baraka, nous devons recourir à ces quelques paroles et les analyser.

### **B. L'enseignement de Baraka**

Comment le chercheur peut-il connaître les enseignements d'un maître illettré qui n'a pas laissé la moindre oeuvre écrite? Cette question en présuppose une autre: cet enseignement a-t-il effectivement existé? En ce qui concerne Baraka, il faut affirmer qu'il a incontestablement été un maître: un des penseurs les plus grands, les plus originaux et les plus profonds du monde islamique, pour ne pas dire de la pensée mondiale, 'Ayn al-Ḳuzāt Hamadānī, se flattait d'être son élève. On ne saurait donc nier l'existence de son enseignement et de l'influence exercée par

---

12- *Ibid.*, vol. 2, pp. 49-51.

celui-ci. Quant aux moyens de connaître l'enseignement d'un maître illettré, il faut noter qu'il n'y a pas lieu de se limiter aux paroles qui en sont éventuellement rapportées – lesquelles demeurent à coup sûr la voie la meilleure pour approcher la pensée de leur auteur. Ceci vaut particulièrement pour l'enseignement des mystiques. Dans leur direction spirituelle, la communication orale de leur pensée ne représente qu'un moyen parmi d'autres. La manière de s'exprimer, l'insistance sur certains mots, le silence, et par-dessus tout la présence même du maître, ses mouvements ou son immobilité, la crainte respectueuse qu'il inspire chez les disciples sont autant de moyens très efficaces dans l'enseignement et la direction spirituelle. Ces facteurs pédagogiques peuvent être connus à partir du disciple et des états spirituels qu'il a subis. Le soufisme, à titre d'école spirituelle qui insiste avant tout sur les états d'âme, et non sur la parole, et dont l'enseignement a un effet existentiel sur le disciple bien disposé, diffère totalement des sciences abstraites et positives. Ainsi donc, dans le cas qui nous occupe, les relations de Shaykh Baraka avec 'Ayn al-Ḳuzāt Hamadānī, ce que le dernier rapporte de son maître, l'atmosphère spirituelle et extérieure dans laquelle il évoque Baraka, tous ces faits constituent autant de traits vivants dont l'analyse peut nous introduire à la connaissance de l'enseignement de ce maître illettré. Un des points notamment évoqués par 'Ayn al-Ḳuzāt, au sujet de l'enseignement de Baraka, est sa manière de commenter le Coran.

### L'exégèse coranique

L'aspect le plus important de l'enseignement de Baraka, selon 'Ayn al-Ḳuzāt, consistait à commenter le Coran. Dans le texte cité plus haut, nous avons vu celui-ci affirmer que Baraka, bien que connaissant mal l'arabe et n'ayant pas étudié l'exégèse coranique dans une *madrassa*, dépassait, dans sa connaissance des sens secrets du Livre Saint, les exégètes connaissant l'arabe.

Un siècle plus tôt, Khwādje 'Abdollāh Anṣārī affirmait la même chose à propos d'Abul-Ḥasan Kharaḳānī, un autre maître illettré: «J'ai entendu Kharaḳānī prononcer 'al-ḥamdu lillāh': 'al-ham-hul-illāh'. Etant illettré, il ne pouvait pas bien prononcer

‘*al-ḥamd*’. Pourtant il est seigneur et secours de notre temps.»<sup>13</sup> Anṣārī reconnaît ici implicitement Kharaḳānī comme un maître en mystique: il ne lui attribue cependant pas une autorité particulière dans l’exégèse coranique, au contraire de ce que fait ‘Ayn al-Ḳuḏāt pour Baraka.

L’affirmation de ‘Ayn al-Ḳuḏāt, celui-ci le sait, ne peut que paraître difficilement admissible au lecteur. C’est pourquoi il insiste: «*Je sais*, dit-il, qu’il connaît *bien* le Coran», alors que lui-même ne le maîtrise pas. Comment cela se peut-il? En réponse, il faut tout d’abord noter que pour ‘Ayn al-Ḳuḏāt, «connaître le Coran» a une signification particulière.

Pour lui, le Coran a un aspect exotérique et un aspect ésotérique. «Chaque verset du Coran a un sens exotérique, mais au-delà de ce sens il y a jusqu’ à sept sens ésotériques.»<sup>14</sup> L’exotérique, ce sont les lettres et les mots enregistrés dans le Livre, ce que les exégètes, les mémorisateurs et les lecteurs du Coran apprennent. Mais au-delà se cache la vérité ésotérique du Coran. Cette vérité, que ‘Ayn al-Ḳuḏāt appelle «le Saint Attribut»<sup>15</sup> et parfois «la Lumière», échappe au commun et à ceux qui ne voient que les apparences. Seuls peuvent la saisir les «familiers du Coran». «La beauté nuptiale du Coran... se révèle aux familiers du Coran.»<sup>16</sup> Ailleurs il dit encore: «La vérité du Coran... est réservée aux coeurs des prophètes et à ceux qui se laissent guider (*ahl-e velāyat*).»<sup>17</sup> Il ne suffit donc pas de bien connaître l’arabe ou même de savoir le Coran par coeur pour rejoindre sa vérité. Les exemples types de ceux qui connaissaient l’arabe sans effleurer la vérité du Coran, au temps du Prophète, étaient Abū D̲j̲ahl et Abū Lahab. «Abū D̲j̲ahl et Abū Lahab connaissaient le sens du Coran puisque celui-ci était en arabe,

---

13- Cf. *Ṭabaḳāt al-ṣūfīyya*, p. 510. L’estime de Khwād̲j̲e ‘Abdollaḥ Anṣārī pour Abul-Ḥasan Kharaḳānī ressemble en général tout à fait à celle que ‘Ayn al-Ḳuḏāt avait pour Baraka-ye Hamadānī. Tous deux maîtrisaient les sciences exotériques et ésotériques, et pourtant ils se considéraient comme disciples d’un maître illettré et s’estimaient inférieurs à lui.

14- *Tamhīdāt*, p. 3.

15- *Ibid.*

16- *Ibid.*

17- *Ibid.*

mais le Coran a dit: «Tais-toi! Sois muet et aveugle!»<sup>18</sup>

Dans les siècles suivants, nombreux ont été ceux qui connaissaient le Coran à la manière d'Abū Djahl et d'Abū Lahab. Ils ne lui étaient pas forcément hostiles, mais ils se contentaient de la lettre extérieure. D'autres se familiarisèrent vraiment avec le Coran, certains en apprenant le sens exotérique, d'autres en s'attachant au sens ésotérique, à sa vérité. «Dans le monde, il en est cent mille à apprendre le Coran, alors qu'ils ne connaissent pas un seul mot du Coran, et ne savent même pas distinguer *kāla* de *yaḳul*». <sup>19</sup> Il en existait aussi de cette sorte, au temps du Prophète. Balāl l'Ethiopien, bien que ne connaissant pas l'arabe comme Abū Djahl et ne pouvant pas lire correctement le Coran, faisait cependant partie des «familiers du Coran».

«Balāl l'Ethiopien, quand il disait: '*Ashhadu an lā ilāha illallāh* le prononçait avec un *sīn*, il ne pouvait pas prononcer le *shīn*. C'est pourquoi le Prophète dit: «Le *sīn* de Balāl, auprès de Dieu, est identique au *shīn*». Abū Djahl et Bū Lahab, eux, pouvaient prononcer la *Shahāda*. Alors, de qui diras-tu qu'il est familier du Coran et intime de Dieu: d'Abū Djahl ou de Balāl?»<sup>20</sup>

Aux yeux de 'Ayn al-Ḳuḏāt, Baraka comptait parmi ceux qui avaient appris le Coran à la manière de Balāl. Comme ce dernier, il ne connaissait pas le Coran par coeur et ne le récitait pas correctement, mais il en était devenu un familier grâce à la purification morale et mystique, en sorte qu'il saisissait la vérité intérieure du Coran. Bien que 'Ayn al-Ḳuḏāt n'ait pas écrit de commentaire du Coran, ses oeuvres témoignent d'une vaste connaissance, aussi bien du sens exotérique qu'ésotérique du Coran. A vrai dire, une grande partie de ses écrits, surtout ceux écrits en persan, représentent une sorte de commentaire du Coran. Et malgré sa maîtrise du Livre Saint, il avoue: «Je ne connais que très partiellement le Coran», alors qu' à ses yeux Baraka le connaissait correctement. Il ajoute même que le peu qu'il connaissait du Coran, il le doit à Baraka. Il est clair qu'en

---

18- *Nāme-hā*, vol. 2, p. 61.

19- *Nāme-hā*, vol. 2, p. 49.

20- *Ibid.*

parlant de «connaissance du Coran» il n'a pas en vue sa lecture et son exégèse exotérique. Cela, il l'avait appris ailleurs, puisque Baraka ne savait même pas bien prononcer l'arabe. C'est bien pourquoi il ajoute: «Et ce peu, je ne l'ai pas appris par voie de commentaire ou autre semblable.» La vérité du Coran, il l'a apprise «en fréquentant» Baraka.

Ceci rejoint ce que nous avons dit en commençant sur un des aspects importants de la pédagogie, en islam en général et en mystique, en particulier. En quoi consistaient les relations de 'Ayn al-Ḳuḏāt et de Baraka et les bienfaits qu'en retira le premier, nous échappe, ces choses étant inexprimables. 'Ayn al-Ḳuḏāt se contente de quelques allusions que nous allons à présent examiner.

#### La fréquentation du *shaykh* et ses effets pédagogiques

Un des points sur lesquels 'Ayn al-Ḳuḏāt insiste dans sa mystique pratique est la fréquentation du maître, ce qu'il appelle parfois «le service des chaussures». Cette fréquentation dispose le disciple à recevoir l'influence spirituelle du maître et lui procure un enseignement qu'il ne peut recevoir par aucune autre voie. La fréquentation joue dans la mystique pratique le même rôle que l'audition dans l'enseignement oral. Cela, 'Ayn al-Ḳuḏāt l'a appris d'expérience personnelle.

Nous savons que 'Ayn al-Ḳuḏāt était le disciple d' Aḥmad Ghazālī (m. 520 h./ 1126). Il a lui-même raconté ses entrevues avec ce maître, en l'année 513 h., et l'influence qu'elles avaient exercé sur sa vie spirituelle.<sup>21</sup> Les contacts entre le maître et l'élève n'ont pas été continus ni toujours directs, du fait que Ghazālī vivait plutôt à Marāgha et à Ḳazvīn, alors que 'Ayn al-Ḳuḏāt demeurait à Hamadān. Leur première rencontre a eu lieu à Hamadān et a duré une vingtaine de jours (peut-être un peu plus), après quoi Ghazālī est parti ailleurs. Il est probable qu'ils se sont encore rencontrés d'autres fois, mais leurs relations se sont plutôt faites à distance, 'Ayn al-Ḳuḏāt écrivant par lettre les questions qu'il avait à traiter avec son maître. Il nous reste certaines de ces lettres: elles nous éclairent sur le style de rapports

---

21- *Zubdat al-Hakā'ik*, p. 7.

existant entre ce disciple et son maître.<sup>22</sup> Mais il y avait à Hamadān un autre maître que fréquentait également ‘Ayn al-Ḳuḏāt et qui était, selon l’expression consacrée, son «maître de compagnie» (*shaykh-e ṣoḥbat*)<sup>23</sup>, lequel n’était autre que Baraka.

Comme nous l’avons vu, ‘Ayn al-Ḳuḏāt précise lui-même qu’il a fréquenté Baraka pendant sept ans, à Hamadān. Il n’allait pas à lui simplement comme un soufi visite un autre soufi, ou l’élève, son maître. Bien qu’il fût savant et lettré, quand il paraissait en présence de son maître illettré, il se sentait extrêmement inférieur, tout en étant pris d’une profonde affection pour Baraka:

«Par la gloire et la puissance de Dieu, lorsque je m’asseyais en présence de *Shaykh* Baraka – Que la Miséricorde de Dieu soit sur lui!– je me sentais très inférieur à l’assemblée qui venait le saluer et

---

22- *Mokātebāt-e Kh“ādje Aḥmad Ghazālī bā ‘Ayn al-Ḳuḏāt Hamadānī*, éd. Nasrollah Pourjavady, Téhéran, 1356/ 1977.

23- L’apprenti mystique, en soufisme, pouvait fréquenter plusieurs maîtres en même temps, à condition que ses relations avec chaque maître soient bien spécifiées. Il revêtait d’abord le «froc de dilection» (*kherḳe-ye erādat*) qu’il recevait des mains d’un premier *shaykh*, puis lui était donné une formule de *dhikr*, soit par le même *shaykh*, soit par un autre. Puis il pouvait recevoir un «froc de bénédiction» d’un ou de plusieurs autres *shaykh*-s. Il pouvait en plus fréquenter un ou plusieurs autres maîtres et profiter de leurs enseignements: ce sont ces maîtres qu’on appelait des «maîtres de compagnie». *Djāmī* dans *Nafaḥāt al-‘uns* (pp. 560-61) rapporte à ce sujet les paroles de Sa‘īdoddīn *Farghānī*: «Il y a trois façons pour les disciples d’avoir des relations avec leurs maîtres: d’abord par le don du froc, puis par l’imposition d’une formule de *dhikr*, enfin par la fréquentation, le service et l’éducation. Le froc est de deux types: le froc de dilection, lequel ne peut être reçu que d’un seul maître, le second étant le froc de bénédiction, lequel peut être reçu à titre de bénédiction de multiples maîtres... Puis *Farghānī* dit que recevoir la relation du froc de dilection et celle de l’imposition d’une formule de *dhikr* de deux maîtres différents est blâmable, alors que c’est au contraire louable pour la relation de fréquentation, à condition toutefois d’avoir obtenu l’autorisation du premier maître, ou que celui-ci soit mort...» (Au sujet des diverses sortes de frocs, cf. ‘Ezzoddīn Maḥmūd *Kāshānī*, *Mesbāḥ al-hidāya*, éd. *Djalāl Homāyī*, Téhéran, 1325/1946, p. 150.) ‘Ayn al-Ḳuḏāt Hamadānī avait reçu le froc de dilection d’*Aḥmad Ghazālī*, mais fréquentait d’autres maîtres à Hamadān, dont Baraka.

qui était illettrée tout comme lui, et cela, alors même que j'étais capable, moi, de composer le *Zubdat al-Ḥakā' ik* en deux, trois jours, livre que tout sage, s'il l'étudie honnêtement et y réfléchit sincèrement, reconnaîtra comme étant sans commune mesure avec les discours des autres sages.»<sup>24</sup>

Nous avons déjà cité la phrase où 'Ayn al-Ḳuḏāt dit la crainte sacrée que lui inspirait son maître. C'est cet état d'esprit, joint à une profonde affection que 'Ayn al-Ḳuḏāt exprime par le terme «service» (*khedmat*). Les enseignements du Coran qu'il a appris de son *shaykh* sont le résultat de ce «service», de cette «fréquentation».

Comme nous l'avons dit, 'Ayn al-Ḳuḏāt rappelle souvent les effets pédagogiques du «service» à ses interlocuteurs (en particulier 'Ezzoddīn). Il ne se contente pas de donner des ordres au disciple; lorsqu'il lui fait des recommandations, il essaie plutôt de lui en expliquer les raisons profondes. Ces explications constituent un vrai trésor spirituel laissé par un des grands maîtres de la mystique, en même temps qu'un des grands écrivains persans. Elles éclairent bien des aspects de la philosophie de l'éducation islamique en général, et de la mystique pratique en particulier.

La fréquentation ou le service du maître spirituel constitue un principe, en mystique islamique. Mais, pour autant que nous le sachions, aucun auteur n'a mieux expliqué que 'Ayn al-Ḳuḏāt ce principe et son rôle dans le soufisme. Il y constitue une technique, ou un «art», selon son expression, dont il est fait un usage assez semblable à celui d'une autre technique mystique: le *dhikr*. La *shahāda* (*lā ilāha illallāh*), formule de *dhikr* la plus utilisée, se compose en effet de deux parties, l'une négative par laquelle le sujet nie l'existence de tout ce qui n'est pas Dieu, et l'autre affirmative, par laquelle il affirme l'existence de Dieu. Nadj - moddīn Dāyeh, dans *Merṣād al-'Ebād* décrit le *dhikr* (=«souvenir»), en recourant à un concept contraire: l'oubli. L'esprit de l'homme, enfoui sous de nombreux voiles, ici-bas, est immergé dans l'oubli. Emané de Dieu, l'esprit, en parcourant les différents degrés ou mondes qui nous séparent de Lui, s'enfonce chaque fois un peu plus dans l'oubli de Dieu. Cet oubli atteint son

---

24- *Nāme-hā*, vol. 2, p. 459.

paroxysme en ce bas-monde, au point d'y constituer une véritable maladie spirituelle. La guérison de cette maladie consiste à oublier tout ce qui n'est pas Dieu et à se souvenir de Lui.

«Lorsque les voiles surviennent du fait de l'oubli et causent la maladie dont il est dit dans le Coran: 'Il est une maladie dans leur coeur'<sup>25</sup>, il faut, pour la guérir – comme il est dit: 'La guérison s'obtient par les contraires'<sup>26</sup> – emprunter à l'hospice du Coran le remède: 'Souviens-toi de Dieu et remémore-Le souvent'<sup>27</sup>, afin d'être libéré des voiles de l'oubli et de la maladie qu'ils provoquent.»

Pour guérir, l'âme doit donc nier tout ce qui n'est pas Dieu et affirmer Dieu seul:

«La maladie de l'oubli peut se guérir par l'elixir de la négation et de l'affirmation, car l'oubli est composé de négation et d'affirmation: la négation du souvenir de Dieu, et l'affirmation du souvenir des créatures.»<sup>29</sup>

Par conséquent, l'elixir lui aussi procède par négation et affirmation, c'est-à-dire la négation de ce qui n'est pas Dieu et l'affirmation de Dieu.

Or, c'est cette négation et cette affirmation que l'on trouve précisément dans la *shahāda*.

Avant que l'homme se souvienne de Dieu, il vit dans le souvenir de ce qui n'est pas Dieu et l'oubli de Dieu. Lorsqu'il s'adonne au *dhikr*, oubli et souvenir demeurent, mais inversés, puisqu'il y a oubli de ce qui n'est pas Dieu et souvenir de Dieu. Or il en va de même pour le «service». L'homme, de toute manière, est au service de quelqu'un. Avant qu'il n'entre dans la voie mystique, il sert celui ou ceux qui l'éloignent de Dieu. Une fois engagé dans la vie mystique, il sert celui qui le guide vers Dieu. C'est ce qu'explique 'Ayn al-Ḳuẓāt dans ses lettres.

---

25- Cor. 2/10.

26- *Hadīth*.

27- Cor. 33/41.

28- Nadjmoddīn Rāzī (Dāyeh), *Merṣād al-'Ebād*, éd. Moḥammad Amīn Riyāḥī, Téhéran, 1352/1973, p. 268.

29- *Ibid.*, p. 268-69.

Nombre de celles-ci sont adressées à un nommé 'Azīzoddīn<sup>30</sup>, trésorier de la cour du sultan. 'Ayn al-Ḳuḏāt lui conseille simultanément deux choses: quitter le service du sultan, et se mettre au service d'un *shaykh*, homme de Dieu – ce qui est, ici encore, une manière de nier et d'affirmer. 'Ayn al-Ḳuḏāt déclare que l'apprenti mystique doit quitter le service de «la cour du sultan» et opter pour «le service des chaussures» du *shaykh*. «Qu'il adopte le service des chaussures (*kafsh*) des hommes de révélation (*mardān-e kashf*), et qu'il n'aille pas à la cour du sultan.»<sup>31</sup>

C'est encore la notion de *dhikr* qui nous aidera à comprendre les effets de ces deux genres de services. Tout comme le souvenir des créatures est cause de la mort de l'esprit, le service du sultan et, de manière générale, des hommes de ce monde, éloigne l'homme de Dieu et le fait tomber dans le polythéisme. Servir le sultan c'est lier amitié avec le diable: «Quel honneur y a-t-il à être au service d'un administrateur, d'un homme corrompu, d'un diable parmi les diables du genre humain, d'un ennemi parmi les ennemis de Dieu et de son Prophète? Malheur au serviteur et à son maître!»<sup>32</sup> C'est en ces termes violents que 'Ayn al-Ḳuḏāt exprime la négation. Quant à l'affirmation, il écrit:

«Adopte le service des chaussures de quelqu'un, c'est la voie la plus courte. Lorsqu'il t'aura accueilli, le diable partira de lui-même, son orgueil le poussant à cela. Lorsque quelqu'un veut s'installer quelque part dans un cantonnement, n'as-tu pas vu comment il quitte ce lieu dès qu'il se rend compte qu'il appartient à l'entourage du roi?»<sup>33</sup>  
«C'est un immense bienfait pour toi, si tu connais ou si tu vois un de Ses amis. Si dans toute ta vie celui-ci ne prend place en ton cœur aimant ne fût-ce qu'un seul instant, ce bonheur te suffit.»<sup>34</sup>

---

30- Abū Naṣr Aḥmad ebn Ḥāmed, surnommé 'Azīzoddīn (427 h./1035 - 526 h./ 1131), dignitaire de la cour de Solṭān Maḥmūd ibn Moḥammad ibn Malekshāh Saldjūkī et disciple de 'Ayn al-Ḳuḏāt. Après la mise à mort de ce dernier, il fut assassiné à son tour par le sultan, à l'instigation de Ḳavāmoddīn Dargazīnī, son ministre.

31- *Nāme-hā*, vol. 2, p. 389.

32- *Ibid.*, p. 375.

33- *Id.*, p. 414.

34- *Id.*, p. 451.

Ces conseils donnés par ‘Ayn al-Ḳuḏāt à son disciple au sujet du «service des chaussures», sont, comme nous l’avons dit, le fruit de son expérience personnelle avec Baraka devant lequel il se sentait à ce point inférieur que, durant les sept années qu’il le fréquenta, il n’osa même pas toucher à ses chaussures.

Pour ‘Ayn al-Ḳuḏāt, exercer le «service des chaussures» des hommes de Dieu est un art, une technique qui délivre l’homme du polythéisme et de l’impiété. C’est ce qu’il explique en recourant à un autre terme clé de sa mystique: «l’habitude» ou «la routine».

La routine, dans la conception religieuse de notre auteur, se situe à l’antipode de la piété, de l’«être musulman». Tous les hommes, même ceux qui se prétendent de vrais musulmans, sont dominés par l’habitude: c’est elle qu’ils adorent, au lieu de Dieu. La véritable religion n’est autre qu’un renoncement à la routine. La mission divine des prophètes consistait essentiellement à la combattre. Les prophètes se sont tous heurtés à des gens de leur peuple qui, au lieu d’adorer Dieu, adoraient par habitude des idoles mentales ou concrètes. L’appel des prophètes consistait à inviter un peuple qui vénérât l’habitude, à adorer Dieu.

L’abrogation des religions n’avait d’autre raison que de dénoncer la vanité de l’habitude et de la routine. Moïse et Jésus ont chacun abrogé les religions qui les précédaient parce que leur peuple avait oublié la vérité de la religion, n’en conservant que l’habitude. «Cher ami, si les religions juive et chrétienne n’étaient pas tombées dans la pure routine, ils ne les auraient pas abrogées.»<sup>35</sup> Mais ensuite, juifs et chrétiens oublièrent à nouveau la vérité de la religion pour tomber dans le culte de la routine. Tel était, au temps du Prophète, la situation des juifs, des chrétiens et des croyants des autres religions. «La voie est toujours la même qu’au temps de Moïse – sur lui soit le salut –, mais autre est la routine, autre la voie de Moïse et de Jésus.»<sup>36</sup> Le Prophète a précisément été envoyé pour combattre ce culte de l’habitude. C’est bien pourquoi il déclare: «J’ai été envoyé pour rompre les

---

35- *Id.*, p. 56.

36- *Ibid.*

habitudes.»<sup>37</sup> Après la venue du Prophète, les gens ont de nouveau transformé la religion en routine; tout comme les juifs et les chrétiens lisaient la Torah et l'Évangile «par habitude», les musulmans firent de même avec le Coran. «Ô homme de bien, à présent le Coran, lui aussi, hélas, est tel que ni toi ni ceux qui se croient savants ne le savent.»<sup>38</sup>

Pour se convertir à la vérité de la religion qui, pour 'Ayn al-Ḳuḏāt n'est autre que l'adoration de Dieu s'identifiant à l'islam, que faut-il faire? Comme les prophètes, il faut combattre la routine. Mais l'homme, laissé à lui-même ne le peut pas: seul le lui permet l'obéissance à un homme de Dieu, *shaykh* ou maître spirituel.<sup>39</sup>

«Sache que ce n'est qu'en obéissant à un maître que l'homme trouvera la voie de la droiture, loin des hypocrites et des dévoyés, car il sait comment chasser les démons de la conscience de son disciple sans même que celui-ci le sache. Mais si ses actions sont faites par habitude et non sur l'ordre du maître spirituel, elles ne porteront d'autre fruit que la simulation, l'hypocrisie, le polythéisme, l'orgueil et autres vices.»<sup>40</sup>

Ailleurs il écrit encore:

«L'action du disciple accomplie sur ordre du maître, même mêlée d'hypocrisie et de simulation, finira dans la droiture. Mais si elle est faite par habitude, il n'en sortira qu'illusion.»<sup>41</sup>

Se satisfaire des illusions qui résultent de la routine est la plaie de tous ceux qui se prétendent à tort religieux. Baraka les appelle du terme populaire de: «barbes de vache» (= andouilles). C'est ce terme qu'il utilise dans une anecdote rapportée par 'Ayn al-Ḳuḏāt:

37- *Ibid.*

38- *Ibid.*

39- Le principe de l'imitation du *modjtahid*, en *sh*'isme a plus ou moins la même signification.

40- *Ibid.*, p. 49.

41- *Ibid.*, p. 54.

«Baraka racontait qu'un homme dit à son fils:  
 'As-tu jamais été une andouille [littéralement: 'une barbe de vache']?  
 Le fils dit: 'Qu'est-ce donc qu'une andouille?'  
 Le père lui dit: 'Celui qui sort le matin de chez lui en disant:  
 'Aujourd'hui je vais trouver un trésor'.  
 Le fils lui dit: 'Père, je n'ai jamais été qu'une andouille'»<sup>42</sup>

En tenant compte des explications de 'Ayn al-Ḳuzāt au sujet de cette anecdote, il semble que Baraka veuille dire que les débutants dans la voie spirituelle, tout comme ceux qui ont le culte de la routine, se complaisent dans leurs illusions et gaspillent leur vie. Ce sont des mendiants qui vivent dans l'espoir de fréquenter des rois. Le fils de cet homme, lui aussi, s'était nourri de vaines illusions. C'est ce qu'il veut dire en confessant: «Je n'ai jamais été qu'une andouille».

Comment s'affranchir des illusions? Par l'obéissance absolue aux ordres du maître spirituel. C'est ce qu'ont en vue les *shaykh*-s quand ils insistent sur l'imitation de la tradition du Prophète. L'homme spirituel qui s'adonne à la prière parce que le Prophète en a donné l'ordre, combat la routine. Mais il ne faut pas pour autant sous-estimer l'influence de l'autorité du *shaykh* soumis lui-même au Prophète. C'est le *shaykh* qui, par sa présence, et la crainte respectueuse qu'il provoque dans le cœur de son disciple, peut le délivrer de la routine. D'après 'Ayn al-Ḳuzāt, Baraka jouait ce rôle en pleine lucidité par rapport à ses disciples. Pour supprimer la prière hypocrite ou routinière et inviter ses disciples à la sincérité, il donnait parfois l'ordre de suspendre une prière hypocrite. Dans une de ses lettres, en parlant de l'importance de la sincérité et de la pureté d'intention à propos du pèlerinage à la Mecque, 'Ayn al-Ḳuzāt dit que ce dernier peut être accompli soit pour des raisons mondaines soit pour des raisons religieuses. Puis il dit que Baraka empêcha un de ses disciples de faire le pèlerinage à la Mecque, désirant qu'il fasse un pèlerinage spirituel, et non un *ḥadīdj* tout extérieur, accompli par habitude.

Le souci de *Shaykh* Baraka et 'Ayn al-Ḳuzāt de rompre la routine, ne leur est pas propre. C'est le devoir de tout *shaykh* de veiller à ce que son disciple n'agisse pas par habitude. Mais aucun

---

42- *Nāme-hā*, vol. 2, p. 323.

auteur n'y a prêté autant d'attention que 'Ayn al-Ḳuḏāt, qui lui-même doit cette sollicitude à Baraka. Ce dernier ne semble pas seulement avoir concrètement brisé la routine chez ses disciples, mais il faisait encore remarquer certains aspects sociologiques et psycho-religieux de cette pratique. C'est ce que l'on peut sous-entendre des nombreuses allusions de 'Ayn al-Ḳuḏāt à l'habitude et à ses méfaits. Par exemple, dans ce passage d'une lettre à l'un de ses disciples:

«Tu seras délivré de l'habitude lorsque tu exerceras le «service des chaussures». Ce qui ne consiste pas à ranger correctement les chaussures, car tu ne mérites peut-être pas encore de les toucher. Pendant environ sept ans j'ai fréquenté Baraka — Que sa tombe soit sanctifiée — et je n'ai jamais osé toucher à ses chaussures.»<sup>43</sup>

C'est par ce service que le disciple est affranchi de la routine et, partant, devient digne de connaître Dieu. «Si tu accomplis assidûment le service, puisses-tu accéder à cette connaissance.»<sup>44</sup> 'Ayn al-Ḳuḏāt avait accédé à la sagesse par la voie du service. La connaissance des secrets du Coran qu'il avait acquise était le résultat de ce service.

### L'histoire d'Iblīs (Satan)

Ce que 'Ayn al-Ḳuḏāt a écrit au sujet de l'enseignement de Baraka est très concis et général. Il se contente de dire qu'il a appris «certains secrets du Coran» de Baraka, sans préciser davantage. Certes ses œuvres, en particulier les *Tamhīdāt* et sa correspondance, foisonnent de commentaires mystiques de versets coraniques, qu'il doit sans doute en grande partie à sa fréquentation et son «service» auprès de Baraka. Mais sur un point précis de l'enseignement de Baraka, concernant Iblīs, il s'est cependant davantage expliqué.

L'histoire d'Iblīs et de son adoration avant la création de l'homme, de sa désobéissance et de son exclusion de la cour divine, de sa ruse et de la tentation d'Adam et des autres humains par lui, font l'objet d'abondants développements dans les livres

43- *Nāme-hā*, vol. 1, p. 46.

44- *Ibid.*, p. 112.

islamiques, en particulier soufis. On distingue généralement dans ces histoires deux visages d'Iblīs, selon qu'on considère sa relation avec Adam et sa descendance, ou sa relation avec Dieu.<sup>45</sup> Les récits rapportés par le Coran et les *ḥadīth*-s insistent plutôt sur la première relation. Ils ont un aspect moral, visant à prévenir l'homme contre la ruse du démon. Mais à côté de ceux-là il existe d'autres récits, mettant en valeur la relation d'Iblīs avec Dieu et ayant une portée métaphysique: on y traite de la nature d'Iblīs, de son adoration, de sa foi et de son amour envers le Seigneur, surtout avant la création d'Adam. Ce type de récits se rencontre surtout chez les maîtres du soufisme, en particulier iraniens: avant tout Ḥoseyn Maṣṣūr Ḥallādī, mais aussi les *shaykh*-s du Khorāsān tels qu' Abul-Ḳāsem Koragānī, Abul-Ḥasan Bostī<sup>46</sup>, Abū 'Alī Fārmadī, Aḥmad Ghazālī, Sanāyī et 'Aṭṭār. Ces derniers, Plus ou moins sous l'influence de Ḥallādī, ont tous décrit la foi, la sincérité, la fidélité d'Iblīs, et surtout son amour pour le Très-Haut. 'Ayn al-Ḳūzāt Hamadānī lui aussi a souvent abordé ce sujet dans ses oeuvres en persan, surtout dans les *Tamhīdāt* et dans sa correspondance. Il y mêle parfois des anecdotes et des propos d'anciens maîtres sur le sujet. Deux de ses histoires concernent Baraka.

'Ayn al-Ḳūzāt rapporte la première d'Aḥmad Ghazālī qui l'a lui-même entendue d'Abul-Ḳāsem Koragānī (m. 469 h./1076), célèbre *shaykh* du Khorāsān. 'Ayn al-Ḳūzāt l'a racontée à Baraka qui y a ajouté une observation intéressante.

J'ai entendu Aḥmad Ghazālī dire que *Shaykh* Abul-Ḳāsem Koragānī ne disait jamais «Iblīs», mais, chaque fois qu'il voulait citer son nom, il disait: «Ce maître des maîtres», ou: «Ce seigneur des délaissés». Lorsque je racontai cette anecdote à Baraka, il me dit: «Seigneur des délaissés est mieux que maître des maîtres».<sup>47</sup>

---

45- Nous avons développé cette idée dans notre article «Iblīs à deux visages», *Ma'ārif*, II, 1, 1364/1985, pp. 153-65.

46- Cf. Nasrollah Pourjavady, *Zendegī va āthār-e Shaykh Abul-Ḥasan Bostī* (La vie et l'oeuvre de *Shaykh*...), Téhéran, 1364/ 1985, pp. 60-61.

47- *Nāme-hā*, vol. 1, p.97.

Cette anecdote nous éclaire sur certains points obscurs de l'histoire du soufisme en Iran, autant que sur les idées de Baraka concernant Iblīs.

Tout d'abord elle nous révèle les relations qui existaient entre quatre grands *shaykh*-s des quatrième et cinquième siècles de l'hégire, à propos d'un des sujets importants du soufisme. Abul-Ḳāsem Koragānī comptait parmi les grands maîtres spirituels du *Kh*orāsān, et cette anecdote nous apprend qu'il faisait partie des soufis qui étaient attentifs à l'amour d'Iblīs pour Dieu. Ensuite, elle nous montre l'influence subie à ce sujet par Aḥmad Ghazālī, un autre maître éminent du *Kh*orāsān, attaché à cette même question.<sup>48</sup> En troisième lieu, le fait que Ghazālī ait raconté cette anecdote à 'Ayn al-Ḳuḏāt révèle comment elle est passée des *shaykh*-s du *Kh*orāsān à ceux de la région de Hamadān. En quatrième lieu, on apprend que c'est 'Ayn al-Ḳuḏāt qui servit de lien entre les *shaykh*-s des deux régions, et que c'est grâce à lui que Baraka, au moins en ce qui concerne cette question, a connu les idées des maîtres du *Kh*orāsān. Enfin, la réponse de Baraka manifeste que loin de s'opposer à cette conception d'Iblīs, il épousait entièrement la manière de voir d'Aḥmad Ghazālī et d'Abul-Ḳāsem Koragānī. Mais il y a plus encore, dans cette réponse de Baraka.

Non seulement les maîtres que nous avons cités, mais aussi leurs successeurs tels que Sanāyī, 'Aṭṭār et Mowlavī reconnaissent tous qu'Iblīs, jusqu'à la création d'Adam et son refus de se prosterner devant lui, était ivre d'amour pour le Seigneur. C'est ainsi que Sanāyī, par exemple, lui prête cette parole:

«Avec Lui, mon coeur était uni, dans l'affection et l'amitié.  
Mon coeur était un nid pour le Phénix de l'amour.»<sup>49</sup>

Les souffrances de l'exil commencent pour Iblīs lorsque, refusant de se prosterner devant tout autre que son Bien-Aimé, il désobéit à son ordre. C'est ce que veut dire Abul-Ḳāsem Koragānī en l'appelant «seigneur des délaissés». Baraka recon-

---

48- Cf. Nasrollah Pourjavady, *Soltān-e tarikat*, Téhéran 1358/ 1979, pp. 45-48.

49- *Divān-e Sanāyī*, Téhéran, 1354/ 1975, p. 871.

naît également qu'Iblīs était amoureux de Dieu, mais qu'ayant été repoussé par son éternel Bien-Aimé, il est devenu le «seigneur de tous les exilés», car aucun amoureux n'a, autant que lui, subi une telle souffrance. Mais Baraka hésite à qualifier Iblīs de maître. Celui-ci possédait ce titre jusqu'à la création d'Adam, pour autant qu'il instruisait les autres anges. Mais cela ne lui convenait pas comme amoureux. Comme l'écrit Aḥmad Gh azālī: «En amour, tout ce qui est gloire, puissance, magnanimité et sublimité revient à l'Aimé, et tout ce qui est humiliation, faiblesse, malheur, pauvreté, besoin et misère revient à l'amoureux.»<sup>50</sup> Par conséquent, le rang de «maître» ne convient pas à Iblīs en tant qu'amoureux et ne concerne pas sa relation avec l'Aimé, mais bien plutôt celle avec les autres anges. Or ce qui intéresse les mystiques ce sont les attributs d'Iblīs en tant qu'amoureux et donc en premier lieu son délaissement: dans la religion des amants, l'exil d'Iblīs apparaît plus important que son caractère de «maître».

'Ayn al-Ḳuzāt rapporte directement la deuxième histoire de Baraka lui-même, bien qu'il y soit aussi question d'un autre *shaykh*, Faṭḥa, contemporain de Baraka, très estimé de ce dernier. 'Ayn al-Ḳuzāt raconte cette anecdote après la mort des deux *shaykh*-s:

«J'ai entendu Baraka – Que Dieu sanctifie son esprit – raconter que Faṭḥa a dit qu'Iblīs avait dit: «Au monde il n'y a que Faṭḥa à être plus malheureux que moi». Il dit ceci, puis pleura, et personne ne comprit pourquoi.»<sup>51</sup>

Que Baraka ait rapporté ce mot de Faṭḥa signifie qu'il partageait son avis. Faṭḥa faisait lui aussi partie des mystiques attentifs aux relations amoureuses d'Iblīs avec Dieu.

Au premier abord, le malheur d'Iblīs semble lié à sa destinée tragique: parce qu'amoureux, il refuse de se prosterner devant un autre que son Bien-Aimé, mais parce qu'il désobéit à l'ordre du Bien-Aimé, il est chassé de sa présence et doit assumer un destin

50- Aḥmad Gh azālī, *Sawānih*, éd. Nasrollah Pourjavady, Téhéran, 1359/1980, p. 35.

51- *Nāme-hā*, vol. 1, p. 96.

de malédiction. Selon cette interprétation, Iblīs connaît la souffrance de la séparation en raison de sa désobéissance. Mais sous cette interprétation s'en cache une autre. L'histoire d'Iblīs se déroule dans un monde situé au-delà de ce bas monde. Là tout est aux mains de la Toute-puissance divine: la créature n'a aucun vouloir libre. Autrement dit, ce n'était pas l'acte d'Iblīs qui causa son exil mais la volonté divine. Sa destinée était fixée de toute éternité. Depuis toujours lui était réservé un sort de malheur. C'est ce qu'exprime clairement 'Aṭṭār, dans le *Livre divin*, par la bouche d'Iblīs. Quelqu'un aperçoit dans la campagne deux cours d'eau noire. Arrivé à leur source, il voit Iblīs à terre, pleurant à chaudes larmes, et c'est des larmes de ses yeux que proviennent ces deux ruisseaux:

Lorsqu'enfin je parvins à une pierre,  
 Je vis Iblīs, tombé à terre,  
 Ses deux yeux, tels deux nuages, répandaient du sang  
 De ses deux yeux coulaient des ruisseaux de sang.  
 Comme pluie il pleurait et à chaudes larmes se lamentait  
 Et sans cesse répétait:  
 Cette aventure avec moi n'a rien à voir  
 Simplement, c'est mon destin qui est tissé de noir  
 Mon obéissance est refusée  
 Ce péché, ensuite, m'est attribué.<sup>52</sup>

Si cette explication de 'Aṭṭār ne se trouve pas dans la lettre de 'Ayn al-Ḳuzāt, elle n'en correspond pas moins à son opinion. D'ailleurs, 'Ayn al-Ḳuzāt ajoute un commentaire qui donne la raison de la désobéissance d'Iblīs.

Pour le saisir, il faut d'abord souligner la distinction que notre soufi établit entre la volonté (*erādat*) et le commandement (*farmān*) divin. En soi, ces deux réalités sont distinctes: elles le sont donc aussi en Dieu. Il ne commande donc pas tout ce qu'il veut, et tout ce qu'il commande ne correspond pas à ce qu'il veut. Dans le monde de l'amour, il arrive souvent que l'aimé veuille une chose, tout en commandant apparemment une autre à l'amant. Ce dernier se doit alors de suivre la volonté de l'aimé, et non pas son commandement.

---

52- Farīdoddīn 'Aṭṭār, *Elāhī-nāme*, éd. H. Ritter, Istanbul, 1961, p. 129.

«Autre chose est de jouer son tout dans le commandement de l'aimé, autre chose est de le jouer dans sa volonté. Autre chose est de connaître le commandement de l'aimé, autre chose d'en connaître la volonté. Ô homme de bien, sache que le commandement est extérieur, et la volonté intérieure. Si, par exemple, un père dit à son fils: «Ne me montre pas trop d'affection que je n'en ai pas honte», et que le fils augmente ses marques de respect envers son père, cela ne s'oppose pas à ce que ce dernier veut: c'est contraire à son commandement, mais non à sa volonté. Si Solṭān Maḥmūd avait dit à Ayāz [son favori]: «Va-t'en, mets-toi au service d'un autre» et que celui-ci était parti, c'eût été une faute. Celui qui, à ce niveau, obéit au commandement est un immature.»<sup>53</sup>

'Ayn al-Ḳuḏāt écrit ceci au sujet de l'histoire d'Iblīs. Selon lui, bien qu'il ait donné le commandement à Iblīs de se prosterner devant Adam, Dieu, en sa volonté intime, désirait qu'Iblīs ne s'éloignât pas de l'adoration du Dieu unique et qu'il ne se prosternât devant aucune créature. Iblīs comprit la vérité profonde de la situation, c'est-à-dire ce que voulait vraiment le Très-Haut. C'est pourquoi il n'obéit pas au commandement qui n'en était que l'apparence extérieure. En réalité, il s'agissait d'une épreuve que Dieu envoyait à Iblīs<sup>54</sup> et ce dernier ne se montra pas dupe.

«Autre est le commandement de l'Aimé, et autre sa volonté. Le commandement de l'Aimé est parfois une pierre de touche à laquelle il mesure la valeur intime de l'amant: s'il obéit, celui-ci se montre immature, s'il désobéit, c'est qu'il est parfait... Que celui qui connaît la volonté de l'Ami agisse contrairement à son commandement, mais conformément à sa volonté. Qu'apprends-tu? Qu'Iblīs était au courant de la volonté divine et que Dieu ne voulait pas qu'il se prosterne lorsqu'il dit: «Prosterne-toi devant Adam».<sup>55</sup> C'était une pierre de touche pour savoir qui était Iblīs pour qu'à son commandement il se prosterne devant un autre que Lui. Tous se prosternèrent, sauf le maître des anges. Certes, il doit en être ainsi: le maître doit être plus mature que les élèves.»<sup>56</sup>

---

53- *Nāme-hā*, vol. 1, p. 75.

54- Ḥallād̲j dit la même chose dans *Ṭawāsin*, éd. L. Massignon, Paris, 1913, p. 46.

55- *Cor.* 2/34.

56- *Nāme-hā*, vol. 1, pp. 94-95.

Bien qu'Iblīs se soit montré à la hauteur de l'épreuve et ait agi conformément à la volonté de l'Aimé, il a quand même été condamné à l'exil pour avoir désobéi à son commandement. Telle est la plus grande tragédie de l'amour. L'amant se trouvait dans une situation où il devait soit se détourner de la volonté de l'Aimé et renoncer ainsi à son amour, soit désobéir à son commandement et assumer ainsi à jamais la malédiction. Iblīs a choisi la seconde voie, ne renonçant point à l'amour. En tout cela, Iblīs a obéi à une destinée qui lui était assignée de toute éternité: c'est en cela que consiste son malheur. Celui-ci est inscrit dans une tragédie d'amour décidée pour lui de toute éternité par son Bien-Aimé.

En étant fidèle dans son amour envers le Bien-Aimé, Iblīs a non seulement préféré la volonté de ce dernier à son commandement, manifestant ainsi la perfection de son amour, mais il en a encore assumé de plein gré toutes les conséquences. Il savait que désobéir au commandement de l'Aimé entraînerait sa malédiction. Malgré cela, il n'a pas renoncé à sa fidélité, allant même jusqu'à chérir sa malédiction, puisqu'elle provenait de son Bien-Aimé<sup>57</sup>. C'est pourquoi maudire Iblīs, tout en correspondant à la volonté divine, ne suscite chez lui aucune crainte. Par conséquent, on ne peut rien adresser d'autre à Iblīs que des malédictions. C'est pourquoi 'Ayn al-Ḳuḏāt écrit:

«Parmi les erreurs commises dans la voie mystique, il y a celle qui consiste à adresser des bénédictions à Iblīs. Ceci est une erreur, puisque ce qu'il a reçu de l'Ami était la malédiction, et que c'est elle qu'il préfère. Que dis-tu? Si le Bien-Aimé te donne en souvenir le malheur [littéralement: «un tapis noir»] convient-il que quelqu'un t'en prive et te donne à la place une pièce grossièrement tissée? Hélas! Hélas! Seuls les amoureux savent ce qu'est le souvenir de l'Aimé. C'est un amour mondain qui déclare: «Une pièce grossièrement tissée vaut mieux qu'un tapis noir». Pour les amoureux, Sa grâce ou Sa disgrâce sont égales. Ceci est la perfection de l'amour, mais la perfection est au-delà de l'amour.»<sup>58</sup>

Y a-t-il quelqu'un d'autre à partager le destin d'Iblīs? Dans l'anecdote citée plus haut, Shaykh Fathā non seulement se

---

57- Cor. 38/78.

58- *Nāme-hā*, vol. 1, pp. 97-98.

considère compagnon de destin d'Iblīs, mais il prête encore à ce dernier cet aveu: «Dans le monde, seul Faṭḥa est plus malheureux qui moi.» Ce qui semble signifier que Faṭḥa est arrivé à la perfection de l'amour, payant de sa vie les souffrances imposées par l'Aimé. Mais pourquoi est-il dit plus malheureux qu'Iblīs? C'est ce que 'Ayn al-Ḳuḏāt explique dans une autre lettre, à propos de la proximité et de l'éloignement par rapport à Dieu.

Notre conception habituelle de ces deux notions est simple, l'une nous paraissant le contraire de l'autre: dans la mesure où le mystique s'approche de son Bien-Aimé, dans cette même mesure diminue son éloignement, et vice versa. 'Ayn al-Ḳuḏāt propose toutefois une autre interprétation de ces notions, où elles n'apparaissent plus comme des contraires: en soufisme, ces notions n'ont pas la simplicité qu'on leur prête ordinairement.

«Il en est qui parcourent le chemin de la proximité dans l'éloignement. Et ils ne sauraient en aucune manière parcourir le chemin de la proximité autrement que par l'éloignement. C'est ce que veut dire cette parole du Prophète: 'Le Très-Haut fait parfois profiter son serviteur du péché qu'il lui donne de commettre'». <sup>59</sup>

Ceci se produit lorsque «l'amant est noyé dans la mer de la bonté de l'Aimé.» Dans cet état, l'amant s'oublie lui-même, l'Aimé désirant qu'il ne contemple que Lui. Ce que veut exprimer ici 'Ayn al-Ḳuḏāt, selon son propre aveu, est très difficile: «Il en est peu au monde, dit-il, qui peuvent comprendre cela.» Or, Iblīs est l'exemple par excellence de cette situation. Immérgé dans la Bonté divine, on lui demande de se regarder soi-même.

«Lorsque l'amant est noyé dans la mer de la bonté de l'Aimé, il lui est dit: 'Il ne faut pas s'oublier soi-même'. C'est ici qu'apparaît son intolérable devoir. Quoiqu'il regarde, il ne voit que la bonté de l'Aimé, s'y oubliant entièrement soi-même, et il lui est demandé: 'Vois-toi sans ma bonté.'» <sup>60</sup>

Se contempler ainsi dans la mer de la bonté de l'Aimé, c'est en vérité s'échapper de cette mer. L'amant qui était noyé dans cette

---

59- *Ibid.* vol. 1, p. 313.

60- *Ibid.*

bonté et s'y était complètement oublié se voit intimé l'ordre par l'Amant de se souvenir de soi, c'est-à-dire de sortir de cette mer. C'est l'interprétation proposée par 'Ayn al-Ḳuḏāt à ce verset coranique qui s'adresse à Iblīs: «Dieu dit: Sors d'ici! car tu es maudit; ma malédiction sera sur toi, jusqu'au jour du jugement». <sup>61</sup>.

Avant d'être chassé, Iblīs était immergé dans la mer de la Bonté divine. Il était «nourri de la divine Bonté, il était l'intime du Seigneur, et le maître des anges». 'Ayn al-Ḳuḏāt exprime la proximité d'Iblīs avec Dieu en termes symboliques: «Sa retraite se trouvait en face du pied du Trône de Dieu». <sup>62</sup> Ceux qui, comme Iblīs, parcourent le chemin de la proximité dans l'éloignement, parviendront au même état. C'est là que le mystique est dit malheureux, comme Iblīs. Mais s'il se trouve quelqu'un qui aille encore plus loin, dépassant même ce degré, il sera dit plus malheureux qu'Iblīs. C'est précisément pourquoi Faṭḥa était plus malheureux qu'Iblīs.

«Ainsi donc, si un mystique, pris de zèle, montre plus d'ardeur qu'Iblīs, il rejoindra forcément celui-ci en chemin et le dépassera. C'est alors qu'Iblīs déclare: 'Celui-ci est plus malheureux que moi'. Faṭḥa a dit qu'Iblīs avoue parfois que dans le monde tel ou tel est plus malheureux que lui.» <sup>63</sup>

Dans la dernière phrase du texte de cette anecdote telle que la rapporte 'Ayn al-Ḳuḏāt («Il dit ceci, puis pleura, et personne ne comprit pourquoi») subsiste une ambiguïté. Quel est le sujet de la phrase? Est-ce Iblīs qui, comme dans l'histoire rapportée par 'Aṭṭār <sup>64</sup>, pleure sur son malheur, est-ce Faṭḥa qui pleure son destin malheureux, ou est-ce Baraka qui souffre de ce que Faṭḥa ait choisi la voie de la proximité dans l'éloignement, à moins qu'il ne l'envie et, de jalousie, pleure sur son propre état?

61- *Cor.* 38/77-78

62- *Ibid.*

63- *Ibid.*

64- 'Aṭṭār rapporte encore un autre récit où Iblīs pleure en compagnie d'Abul-Ḥasan Nūrī. Cf. *Tadhkirat al-awliyā*, éd. Md. Este'lāmī, Téhéran, 1357 1978, p. 470.

### Résumé et conclusion

‘Ayn al-Ḳuzāt Hamadānī, un des grands auteurs et penseurs de l’histoire de la mystique islamique, avoue qu’il a été le disciple d’un maître illettré du nom de Baraka-ye Hamadānī. Les seules traces qui nous restent de ce dernier sont à chercher dans l’œuvre écrite de ‘Ayn al-Ḳuzāt. D’après ce dernier, Baraka connaissait le sens exotérique du Coran, sa «vérité», et c’est par la voie du service et de la fréquentation de son maître que ‘Ayn al-Ḳuzāt l’apprit à son tour. Ce service, dans la conception spirituelle de Baraka, était un moyen pour briser la routine de l’apprenti mystique et de l’orienter vers la véritable adoration de Dieu. ‘Ayn al-Ḳuzāt rapporte encore deux anecdotes de Baraka où celui-ci explique les relations d’Iblīs avec Dieu. De tout cela on peut conclure que la transmission des connaissances et des secrets spirituels par les maîtres soufis iraniens du quatrième et du cinquième siècles de l’hégire ne s’est pas fait purement par la correspondance ou par les livres et les traités: ils préféraient la voie plus efficace de la transmission vivante. Celle-ci ne prenait pas seulement la forme de la parole, mais elle passait aussi par certains signes, voire par la simple présence apte à suggérer certaines choses dans les circonstances particulières créées par le service du disciple. Baraka-ye Hamadānī appartenait à cette dernière catégorie de *shaykh*-s: l’influence exercée par son enseignement sur ses disciples, et en particulier sur ‘Ayn al-Ḳuzāt Hamadānī, le met au rang des grands mystiques et des maîtres spirituels éminents. Baraka n’a certes pas été le seul mystique qui, tout en étant illettré, a, par la médiation de son disciple été à la source d’œuvres dignes d’attention (à la manière de Socrate). Mais il est un exemple de ces *shaykh*-s qui, malgré leur analphabétisme, ont maintenu la tradition mystique dans le monde islamique. Les chercheurs ont jusqu’ à présent tenté d’étudier la vie et les dits de certains de ces maîtres illettrés connus, tel Bāyazīd Baṣṭāmī et Abul-Ḥasan Kḥaraḳānī. On a tenté de présenter ici quelques aspects de la vie, de la pensée et de l’enseignement d’un autre maître illettré. Mais le nombre de ceux-ci est évidemment plus nombreux.

(Trad. M. C.)