

Nasrollah POURJAVADY

Les concepts de «raison» et de «folie» dans les *'Uqalā' al-madjānīn* (Etude analytique)¹

Une des figures les plus intéressantes de la mystique iranienne se détache sur la masse des érudits et commentateurs des premiers siècles de l'islam. Il s'agit de Abu'l-Qāsem Ḥasan-e Vā'ez-e Neyshābūrī,² dont il ne nous reste aujourd'hui qu'une seule œuvre — mais combien révélatrice: *'Uqalā' al-Madjānīn* ou «Les Sages-fous». Cet ouvrage retrace la vie et l'itinéraire spirituel de ces hommes que la civilisation islamique connaît sous

1- Dans un précédent numéro de *Luqmān* (III,2), nous avons traduit cette expression par «La sagesse des insensés» (p. 137) ou «Les sages parmi les fous» (p. 142). Il nous a semblé depuis que le terme «Sages-fous» en rendrait plus justement le sens et la portée historique. Toutefois, nous ne rejetons point la formule «fous divins» que proposent certains orientalistes (N.d.t.).

2- Abu'l-Qāsim Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥabīb Vā'ez-e Neyshābūrī, m. en 406 h./1015 fut l'un des plus grands érudits, historiens et grammairiens du IV^e s.h. Outre les *'Uqalā' al-Madjānīn* (Damas 1934 et 1985), il est l'auteur d'un commentaire coranique connu sous le titre du *Tafsīr-e Neyshābūrī-ye qadīm*. Il nous reste également de lui plusieurs poèmes en arabe. Parmi ses nombreux disciples mentionnons surtout Abū Maṣṣūr 'Abdul-Malik-e Tha'ālibī (m. en 429 h./ 1038), auteur de la fameuse *Yatīmat al-Dahr* /Les perles du temps (N.d.t.).

le nom de «sages-fous» — si paradoxal que puisse paraître le terme. Présents dans toutes les cités musulmanes, où ils vivaient enfermés dans des asiles ou libres parmi la population, leur folie ne faisait aucun doute, tant leur comportement différait de celui du commun des hommes. Mais, sous cette apparence bizarre et même extravagante, perçait une sagesse profonde, reconnaissable aux yeux des hommes raisonnables. C'est cette réunion du bon sens et de la folie qui les faisait appeler «sages-fous», faute d'autre qualificatif.

Si ce vocable nous paraît aujourd'hui paradoxal et dénué de toute signification, il n'en était pas de même aux premiers siècles de l'Islam: les anecdotes que Neyshābūrī a rassemblées dans son ouvrage, toutes véridiques et dignes de foi, en sont un témoignage. Il mentionne d'ailleurs lui-même d'autres textes,³ antérieurs au sien, qui évoquent la vie de ces hommes, pour la plupart bien connus dans l'histoire du soufisme. Plus tard encore, il se trouvera des ouvrages qui feront état de ces «sages-fous».

Il est donc hors de doute que les termes de *'Āqel-e Madjnūn* et de *'Uqalā'-e Madjānīn* (sages-fous) étaient alors familiers aux écrivains et que, si leur emploi avait soulevé quelque étonnement à son début, l'usage et l'habitude avaient consacré une expression qui, pour singulière qu'elle fût, recouvrait une réalité admise par tous.

Il n'en reste pas moins que notre raison moderne se refuse à admettre un tel concept. Pour tenter de le comprendre, il nous faudra étudier les deux notions de sagesse et de folie, telles qu'elles ont été définies par les penseurs musulmans, et plus précisément les soufis. C'est cette étude qui fera l'objet du présent article.

Avant d'aborder les différents thèmes en présence, il convient toutefois de poser les limites de notre propos.

Dans la civilisation islamique, les notions de عقل / *'aql* (raison, ou sagesse, l'intellect des philosophes) et de جنون / *djonūn* (folie) sont des concepts généraux et polysémiques. Le champ lexical de *'aql* appartient à plusieurs domaines, en particulier la philosophie

3- Abu'l-Qāsim VĀ'EZ-e NEYSHĀBŪRĪ, *'Uqalā' al-Madjānīn*, Damas, 1405 h./ 1985, p. 19.

et la mystique.⁴ Il en est de même pour *djonūn* qui, issu du vocabulaire médical traditionnel, est utilisé en politique, en littérature, en sociologie et en philosophie (mystique et théologie spéculative).

Il est évident qu'une étude sémantique exhaustive de ces deux termes sortirait du cadre de cet exposé. Nous nous limiterons donc à analyser leur sens dans la composition de '*Uqalā' al-Madjānīn*, à travers l'interprétation qu'en donnent les soufis et les gnostiques. Il nous faudra pour cela remonter aux débuts de l'Islam et aux enseignements coraniques.

A. Les doubles critères de la raison et de la folie

I. La notion de '*aql* est sans aucun doute l'une des notions essentielles de la civilisation islamique, axe directeur de la pensée musulmane au même titre que la notion de *ʿilm* (science).

Le trait caractéristique de la civilisation préislamique est la *djāhilīyya(t)*⁵, l'ignorance allant jusqu' à la barbarie. Si l'on écarte le sens propre de ce mot ainsi que sa portée historique, il faut bien admettre qu'il prend le sens de «déraison». Les Arabes antéislamiques vivaient dans «la nuit de l'ignorance et du blasphème», tandis que l'avènement de l'Islam marque, en un sens, «le lever du soleil de la raison à l'horizon de la foi». Ce concept de raison, issu des enseignements du Prophète, est déjà attesté chez les premiers musulmans, bien qu'il revête un sens particulier, l'opposant fortement à la *djāhilīyya*, que nous allons analyser ici.

Le terme de '*aql* et ses dérivés sont employés à maintes reprises dans les versets coraniques et les traditions prophétiques. Le sens le plus large de '*aql* est défini par Rāgheb-e Esfahānī⁶ dans son

4- Signalons par exemple l'étude de Hellmut RITTER, sur les «Muslim Mystics Strife with God», in *Oriens*, V (1950), ainsi que son ouvrage *Das Meer der Seele-Mensch, Welf und Gott in den Geschichten Farīduddīn 'Attār*, Leiden, E.J. Brill, 1978, qui traite surtout de l'aspect spéculatif du sujet.

5- Pour l'historique et la signification de ce terme voir notamment *l'Encyclopédie de l'Islam*, article: *Djāhilīyya*.

6- Abu'l-Qāsim Ḥusayn b. Muhammad Rāghib, m. en 502 h./1108, natif d'Ispahan, s'installa à Bagdad, où sa célébrité égalait celle de Ghazālī. Les plus fameuses de ses œuvres—profondément marquées par le Coran et la littérature

Mu'djam mufradāt al-alfāz / Lexique de termes simples. Selon lui, 'aql est l'aptitude à la connaissance;⁷ quant au sens que l'on donnait précisément à ce mot au début de l'Islam, nous le trouverons en nous référant aux paroles du Prophète.

Parmi les nombreux *ḥadīth*-s (traditions) dans lesquels apparaissent les mots 'aql et 'āqil (raisonnable, sage)⁸ il en est un à cet égard très significatif. D'après ce *ḥadīth*, Abū Bakr demande un jour au Prophète: «Par quoi as-tu été envoyé?» A quoi le Prophète répondit: «Par raison»; Abū Bakr s'enquiert alors: «Qu'est-ce que la raison?» Et le Prophète s'explique ainsi: «La raison est quelque chose qui n'a pas de limites (elle dépasse les définitions), mais est raisonnable ('āqil) celui qui dit licite ce qui est / dit/ licite par Dieu, et illicite ce qui a été établi pour illicite par Dieu».⁹

En d'autres termes, l'avènement de l'Islam représente celui de la raison et de la sagesse. Il va de soi que les hommes de la période antéislamique étaient aussi raisonnables, mais la part de raison dont ils disposaient était infime: le Prophète est précisément apparu pour mener à sa perfection cette raison dont il était lui-même le symbole parfait.

Soulignons pourtant que dans ce *ḥadīth* il n'est fait allusion qu'au caractère normatif de la raison: celui qui distingue le licite de l'illicite. Les autres aspects de cette notion «qui n'a pas de limites» sont définis dans un second *ḥadīth*:

«Dieu le Très-Haut, le Glorieux, a partagé la raison en trois facteurs,

← morale—sont: le *Kitāb al-Mufradāt* publié sous le titre d'*al-Mufradāt fi ḡharīb al-Qur'ān*, le *Tafsīr al-Qur'ān* et le *Kitāb al-dhari'a ilā makārim al-shari'a* (Le Caire 1299 h./ 1881), qui est son chef-d'œuvre en morale. (On rapporte que Ghazālī ne se séparait jamais d'un exemplaire de cet ouvrage.) En littérature, il reste de lui les *Muḥāḍarāt al-'udabā' wa muḥāvarāt al-shu'arā' wa'l-bulaghā'* traduit en persan sous le titre d'*al-Navāder* par Moḥammad-Šāleḥ b. Moḥammad Bāqer-e Qazvīnī. Un manuscrit inédit de cet ouvrage se trouve à la Bibliothèque du Madjles (N.d.t.).

7- RĀGHEB-e ESFAHĀNĪ, *Mu'djam Mufradāt al-alfāz*, éd. Nadīm Mar'ash-lī, Beyrouth, 1392 h./ 1972, p. 354.

8- Cf. *al-Mu'djam al-mufahras li-alfāz al-Ḥadīth al-Nabavī*, Leiden, E.J. Brill, 1962, t.4, p. 298 et ss.

9- Abū Nu'aym-e Esfahānī, *Hilyat al-awliyā' wa ṭabaqāt al- asfiyā'*, Beyrouth, 1387 h./1967, t.1, p. 21.

qu'il est nécessaire de posséder si l'on veut être considéré comme raisonnable. Il s'agit de la bonne connaissance de Dieu, de la soumission absolue à Sa volonté (= juste distinction entre le licite et l'illicite) et de la patience envers ce qu'Il a commandé.»¹⁰

Ces deux *ḥadīth*-s clarifient donc le concept de raison tel qu'il était représenté aux débuts de l'Islam: fonction révélatrice, qui permet de dissiper les ténèbres où étaient englués les Arabes à l'époque de la *djāhiliyya*: ne distinguant pas le licite de l'illicite, ignorant tout du monothéisme et du principe de la création, ils ne parvinrent à ces connaissances que grâce au Prophète, qui leur apporta les clartés de la raison.

Il apparaît toutefois que le terme de '*aql*' n'est nullement défini dans ces *ḥadīth*-s: sa signification n'apparaît qu'à travers le rôle que le Prophète lui prête. En tout état de cause, il est clair que la notion de «raison» est totalement religieuse, et elle le restera pendant plusieurs siècles, jusqu'à ce que les musulmans entrent en contact avec les cultures étrangères, et plus particulièrement avec la pensée de la Grèce classique. C'est ainsi qu'au III^e s.h./ IX^e s., Hāreth-e Moḥāsebī considérait la raison comme «l'essence de l'homme» et affirmait que «toute chose a une essence, celle de l'homme est la raison».¹¹ De même, au début du VI^e s.h./ XII^e s. — cinq cents ans donc après le Prophète — Sanā'ī déclarait que «le *djāhili* ignorance est l'infidélité et le '*āqel* sagesse est la foi».¹² Bien que le mot '*aql*' ait déjà acquis à cette époque de nouvelles significations, c'est au sens religieux qu'il faut se référer ici.

Nous venons donc de voir que le concept de raison — tout comme celui de déraison — présente un contenu historico-social, issu de l'opposition entre la *djāhiliyya* et l'Islam. Il n'en reste pas moins que la raison est avant tout un état mental et psychique, de même que la déraison peut s'analyser en folie: ce point de vue des *Ahl-e Donyā* (les gens de ce monde-ci) coexistait déjà à l'époque du Prophète avec celui des *Ahl-e ḥaqāyeq* (les gens de la vérité).

10- *Ibid.*

11- Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, éd. Johannes Pedersen, Leiden, E.J. Brill, 1960, pp. 51-2.

12- Abu'l-Madjd Mowdūd b. Ādam-e SANĀ'Ī, *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa*, éd. M.-T. Modarres-e Raḍavī, 2e éd., Téhéran, 1359/1980, p. 306.

II. Dans le *ḥadīth* dont il est question plus haut, nous avons pu remarquer qu'une des catégories de la raison est la soumission à la volonté de Dieu. L'homme ne peut y parvenir que s'il est capable de faire la distinction entre le licite et l'illicite. Cette étape de la raison est aussi une des étapes de la *sharī'a* (loi religieuse). Pour que l'homme puisse accéder au degré suivant, qui est la patience envers les décrets divins, il lui faut se garder de l'illicite et s'en tenir au licite — étape infranchissable pour qui ne possède pas la raison. A l'époque de la *djāhiliyya*, les gens n'étaient pas capables d'opérer les distinctions nécessaires entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas: il fallut pour cela l'avènement du Prophète. Il n'en reste pas moins qu'on ne peut tenir pour raisonnable celui qui sait uniquement distinguer le licite de l'illicite: encore faut-il qu'il mette sa connaissance en pratique en se soumettant à la volonté divine. Le Prophète nous a ouvert cette voie que seuls quelques-uns de ses adeptes — et non tous les musulmans — ont suivie. Ce qui revient à dire que, si la *djāhiliyya*, historiquement parlant, a disparu depuis longtemps, il en reste encore des traces dans le monde islamique. Cette ignorance, en contradiction avec les buts de la mission du Prophète, a persisté dans l'histoire de la civilisation islamique, et c'est à cause d'elle que l'*umma* a parfois été saisie de déraison — déraison que les croyants, et surtout les soufis, ont qualifiée de folie.

Il semble que le Prophète lui-même soit le premier qui ait utilisé le terme *djonūn* en parlant de ceux qui n'obéissaient pas aux règles. Abu'l Qāsem Neyshābūrī rapporte deux *ḥadīth*-s à ce sujet: dans le premier, il est dit que «*madjnūn* (fou) est celui qui vit dans le péché contre Dieu le Très-Haut»¹³, et le deuxième contient cette phrase: «celui qui passe sa jeunesse dans le péché est considéré comme fou».¹⁴ Cette folie s'oppose donc exactement à la raison telle qu'elle a été décrite dans les *ḥadīth*-s précédents. Elle s'associe à la notion de péché pour définir un état qui, déjà au temps du Prophète, n'avait aucun rapport avec la maladie ou la faiblesse mentales. Les «fous» pouvaient bien

13- 'Uqalā' al-Madjānīn, o.c., p. 12.

14- Ibid.

être intelligents, mais ils manquaient de ce que le Prophète avait défini comme étant la raison et, ne tenant pas compte de l'enseignement du Prophète, ils vivaient dans le péché.

Mais pourquoi donc se trouvait-il des gens pour ne pas suivre la voie de la sagesse indiquée par le Prophète? Neyshābūrī lui-même répond à cette question dans l'introduction de son livre, et nous aide à mieux connaître la signification de la folie dans la culture islamique. Selon lui, la folie de l'homme est inhérente à la création et à la nature humaine:

«Dieu, le Très-Haut, a créé ce bas monde comme une demeure d'anéantissement, un lieu de passage, où règnent l'appréhension et l'angoisse. Il a pétri de néant la nature humaine. Il a fait goûter à ceux qui vivent ici-bas l'amer poison de la douleur, de la souffrance, de la difficulté et du malheur. Il a uni la douceur de la vie à l'amertume de la mort. A chaque qualité qu'Il a mise en l'homme, Il a associé son contraire: la force à la faiblesse, la puissance à l'impuissance, la jeunesse à la vieillesse, la richesse à la pauvreté, la gloire à l'humiliation, la santé à la maladie».¹⁵

Voilà qui exprime bien la réalité de la création et de la condition humaine. L'univers et tout ce qui s'y trouve sont la proie du néant, et l'homme, dès sa naissance, porte le sceau de la mort sur son front. Non seulement son existence, mais toutes ses facultés, sont passagères et vouées à l'anéantissement. Et le plus douloureux est que chaque qualité soit associée à son contraire, comme e'est le cas de la raison: don divin, essence de la nature humaine et le seul privilège qui distingue l'homme des autres animaux, elle est néanmoins entachée de folie. Même les sages ne sont pas exclus de ce scandale:

«De même que les qualités des gens de ce monde sont contaminées par leur contraire, la raison est troublée par la folie, et l'homme sensé n'est pas exempt de coup de folie».¹⁶

Ce propos de Neyshābūrī est l'expression d'une vérité universelle. La folie de l'homme — qui n'est autre que sa désobéissance — est inhérente à sa nature. Même après l'apparition du «soleil de la raison à l'horizon de la foi», la folie

15- *Ibid.*, p. 10.

16- *Ibid.*, p. 12.

inscrite dans la nature de l'homme le pousse vers le péché.

Remarquons toutefois que Neyshābūrī ne dénie pas à l'homme la faculté de se libérer de la folie et du péché; il appelle les véritables fous du monde: اهل دنيا / *ahl-e donyā* (les gens de ce monde-ci) ou خلق دنيا / *khalq-e donyā* (la population d'ici-bas). Les qualités opposées sont inextricablement mêlées en eux et ils sont prisonniers de la tentation et de la folie. Attachés à ce monde — degré inférieur de l'échelle de la création — et leur raison étant obscurcie par la folie, ils sont considérés comme fous par la deuxième catégorie que distingue Neyshābūrī, à savoir les اهل حقايق / *ahl-e haqāyeq* (les hommes de vérité):

«Pour les hommes de la vérité, est fou celui qui est épris de ce monde, qui n'œuvre que pour lui et qui se satisfait de la vie sur cette terre».¹⁷

Qui sont donc ces «hommes de vérité» qui accusent les autres de folie? La réponse est claire: ce sont ceux qui, libérés des chaînes de la sensualité et du péché, ont atteint à la grande patience et à la connaissance approfondie de Dieu. En d'autres termes, ils sont aux degrés supérieurs de l'échelle de la création et ont saisi l'essence de la raison. Ainsi, la folie n'est pas essentielle à l'homme, et il n'est pas établi que tout le monde soit définitivement fou: la folie est un état accidentel qui envahit l'homme lorsque, ligoté de liens terrestres, il se laisse ravager par la perfidie de ses contradictions et ouvre sa raison à la folie. Mais dès qu'il a dépassé cette étape, il accède à la vérité, c'est-à-dire à la raison. Outre le Prophète, qui fut le modèle de ces hommes de vérité, et le parangon de la raison, seuls ses véritables adeptes accédèrent à la sagesse, grâce à leur piété et à leur vertu. Mais ils n'étaient qu'une poignée, perdus dans la masse des «hommes d'ici-bas» qui formaient la majorité de l'*umma*. Par la suite, et suivant l'opinion des mystiques et des soufis, la société islamique est restée prisonnière de la folie.

Cette impression de folie n'a fait que s'accroître au fil des siècles, et dès le II^e s.h./VIII^e s., Fuḍayl-e 'Iyāḍ¹⁸, l'un des plus

17- *Ibid.*, p. 17.

18- Pour une brève biographie de Fuḍayl b. 'Iyāḍ (105-187 h./ 723-803), surnommé شيخ الحرم *Shaykh al-Haram*, voir l'*Encyclopédie de l'Islam*. Ajoutons seulement que tout ce que nous savons de sa vie est plutôt légendaire.

grands soufis du Khorāsān, constatait en ces termes l'état déplorable de la société islamique et la mauvaise conduite des musulmans: «Ce monde est un asile d'aliénés, tous ses habitants sont des fous».

Fuḍayl donnait au mot «folie» le sens que lui attribuait le Prophète, et qui n'avait pas varié depuis un siècle et demi. En effet la culture grecque n'avait pas encore été introduite en Islam et les musulmans ignoraient les développements de la notion de 'aql qui apparurent au cours du III^e s.h./ IX^e s. — en particulier le sens de «faculté de raisonner». Ainsi donc, au milieu du VIII^e s., la plupart des musulmans ne mettaient pas rigoureusement en pratique les «trois catégories de la raison» et se trouvaient de la sorte prisonniers du péché, faisant partie en un mot des *ahl-e donyā*. Fuḍayl les traitait de fous,¹⁹ non parce qu'ils ne possédaient pas la faculté de raisonner, mais parce qu'ils ne distinguaient pas le licite de l'illicite. Il s'explique ainsi:

«Dans un asile d'aliénés, il n'existe que deux choses pour les fous: les menottes et les chaînes. Les menottes de la sensualité et les chaînes du péché».²⁰

Ce qu'il faut souligner ici, c'est que Fuḍayl n'accuse de folie que les seuls musulmans. Il ne critique que la société islamique d'alors, à ses yeux éprise des caprices de ce monde et se livrant au péché, prise de démence en somme alors qu'elle était fondée sur la raison. Si l'on y regarde de plus près, on constate que cette folie de l'*umma* était identique à celle qui sévissait à l'époque de la *djāhilīyya* et que le Prophète avait pour mission d'anéantir. Historiquement parlant, la *djāhilīyya* était parvenue à son terme, mais il en subsistait des traces: ainsi les hommes vivaient toujours dans le blasphème de la *djāhilīyya*, avec cette différence que le message de la raison était parvenu jusqu' à eux et qu'ils avaient à présent un idéal.

III. La folie — prise comme la *djāhilīyya* (ou gentilité), même légère ou dissimulée — est une notion sur laquelle les penseurs

19- Il disait souvent: *الدُّنْيَا دَارُ الرُّعْضَى وَالنَّاسُ فِيهَا مَجَانِينٌ* / *al-Donyā dār al-mardā'* *wa'l-nāsu fihā madjānīn*/Ce monde-ci est un asile et ses occupants sont des fous.

20- '*Uqalā'* *al-Madjānīn*, o.c., p. 150, ainsi que *Kashf al-Mahdjūb* (de Hodjvīrī), éd. V.A. Žukovskiy, Leningrad, 1926, p.122.

musulmans, et surtout les mystiques, ont édifié une philosophie de l'histoire, d'après laquelle toute l'histoire de la civilisation islamique ne serait que celle de la folie. Bien que la notion de raison, en tant que pilier de la civilisation islamique, se soit enrichie au cours des siècles, cet élargissement s'est manifesté davantage sur le plan temporel que sur le plan spirituel. Le Prophète avait fondé la société sur la base de la raison mais, après sa disparition, tout changea et l'activité de la raison se détourna de sa véritable destination telle que l'avait enseignée le Prophète. Elle contribua certes à édifier une grande civilisation, par l'impulsion donnée aux sciences et à la culture, mais elle perdit son sens initial, qui était de diriger l'homme dans la distinction entre le licite et l'illicite, de lui enseigner la patience envers les ordres divins et le guider vers la connaissance de Dieu, toutes les vertus dont le Prophète précisait qu'elles constituent «la meilleure des choses»:

«Personne n'a jamais rien obtenu de meilleur que la raison qui dirige sur le chemin du salut et détourne de ce qui est interdit»²¹.

Comme on le sait, la mort du Prophète bouleversa les musulmans au point de leur faire perdre tout espoir en l'avenir. Même les efforts d'Abū Bakr pour les apaiser restèrent sans effet, de sorte que ce découragement est resté vivant chez tous les bons croyants, qui regrettent encore l'époque du Prophète: ce désenchantement apparaît dans l'œuvre de nombreux écrivains et poètes, en particulier chez les soufis, qui puisaient leur regret de l'époque du Prophète dans un *ḥadīth* rapporté par Sulamī-ye Neyshābūrī et par 'Alī b. 'Uṭhmān-e Hudjvīrī; d'après ce *ḥadīth*, le Prophète avait dit: «Les hommes les meilleurs sont mes contemporains, puis ceux qui les suivent, ensuite ceux qui viendront après eux».²²

La valeur de cette époque résidait dans la présence du Prophète, en qui ses adeptes immédiats puisaient leur part de raison. C'est pourquoi, le Prophète excepté, «ils étaient dans chaque métier les hommes les plus raisonnables et les plus savants du monde».²³ Les sciences en lesquelles ils étaient passés maîtres

21- ما كسب احد شيئاً افضل من عقل يهدي الى هدى او يردده عن ردى.

22- *Kashf al-Mahdjüb*, p. 99, et *Tabaqāt al-Ṣūfīyya*, p. 4.

23- *Kashf al-Mahdjüb*, p. 99.

étaient celles de la raison, et leur vertu provenait de la mise en pratique des trois aspects de cette raison. Hélas, la société islamique s'éloigna peu à peu de la sagesse pour se rapprocher de la folie, trajectoire qui causa le regret et la douleur des générations suivantes. Plus le temps passa, et plus ce sentiment fut profond: chacun mesura avec angoisse la distance qui l'éloignait de la foi véritable et s'inquiéta de voir pointer l'aube de la décadence. En effet, les croyants situaient l'Histoire entre ces deux pôles qu'étaient l'époque du Prophète et la fin des temps (*Ākhir al-zamān*) qui verrait le coucher du soleil de la foi. Lorsque Fuḍayl disait: « à l'*Ākhir al-zamān*, il y aura des gens qui seront des frères d'apparence mais des ennemis en cachette»,²⁴ c'est de cette époque-là qu'il parlait. Trois siècles et demi plus tard, Aḥmad Ghazālī (m. en 520h./1126) considérait que la société islamique était à l'agonie. Dans une lettre à l'un de ses disciples, il s'exprime en ces termes:

«Méfie-toi, puisque le soleil est à son déclin et que le caractère des hommes n'est plus forgé dans le même métal. La noblesse de caractère a disparu et les relations de bonne compagnie se perdent... La plupart des amis sont devenus en secret ennemis, bien qu'ils restent frères d'apparence».²⁵

Cette décadence ne s'étendit pas seulement à la société islamique et à toute l'histoire de l'Islam, mais revêtit également un caractère psychologique: elle était ressentie individuellement par certains, au nombre desquels il faut compter Ḥakīm Moḥammad Termedhī (m. après 312 h./ 924). Pour éclairer ce nouvel aspect, voyons ce qu'en dit 'Aṭṭār (m. en 618h./ 1221) dans son *Tadhkirat al-Awliyā'* (le Mémorial des saints):

Termedhī, considéré comme l'un des plus grands maîtres soufis, était dès sa jeunesse très pieux et vertueux. Une ravissante jeune femme tomba un jour amoureuse de lui et tenta de le séduire. En vain: le jeune homme quitta la ville plutôt que de succomber. Quarante ans plus tard, devenu vieux, il se rappelle cet épisode, regrette sa jeunesse et se reproche sa pusillanimité

24- *Ṭabaqāt al-Sūfiyya*, o.c., p. 9.

25- Aḥmad GHAZĀLĪ, *Resāla dar mow'ezā* (Livre des sermons), éd. Djavād Nūrbakhsh, précédé de *Sawānih*, Téhéran, 1352/ 1973, p. 89.

sans laquelle il aurait pu profiter des faveurs de la jeune femme, quitte à s'en repentir ensuite. Mais, tout de suite, il revient à lui et s'accuse de s'être laissé emporter par le désir du péché. La nuit venue, il se couche sur ce sentiment de honte, et voit en rêve le Prophète qui lui dit:

«Ô Moḥammad, ne t'inquiète pas et ne sois pas attristé, puisque la responsabilité du sentiment qui a éclos dans ton cœur incombe aux quelque quarante ans qui se sont écoulés depuis ces événements. Le monde où tu vis s'éloigne irrémédiablement de l'époque où nous vivions nous-mêmes, mes adeptes et moi. Tu n'as commis aucun crime et manifesté nulle négligence: la tentation qui t'a assailli est due à ce que la durée de notre séparation se prolonge, et non à une faiblesse dans ta foi»²⁶

C'est ici le point essentiel. Le Prophète ne reproche pas à Termedhī de s'être laissé aller à un mauvais souvenir, puisqu' à ses yeux, il n'a pas commis de péché, n'ayant aucune responsabilité dans le désir qui lui est venu. Le Prophète exprime ici une notion-clé pour qui veut comprendre l'histoire des musulmans, telle que la concevaient des soufis comme Termedhī, 'Aṭṭār ou d'autres: plus on s'éloigne de l'époque du Prophète, et plus on s'éloigne de la pureté de la religion pour se rapprocher de la décadence. Celle-ci touche non seulement la société dans son ensemble, mais le caractère de chaque individu.

IV. Bien que la société islamique s'éloignât de plus en plus du message de l'Islam qui était celui de la raison, chaque génération voyait naître des hommes qui devenaient de véritables adeptes du Prophète et en qui étaient présentes les trois catégories de la raison. Bien différents des autres hommes, ils comptaient dans leurs rangs les maîtres soufis. Or, dans une société qui semblait graduellement dans la folie, leur conduite et les termes dans lesquels ils s'exprimaient — en accord avec les décrets divins — paraissaient rien moins qu'insolites... et une preuve de folie. Autrement dit, ceux qui, selon les «gens de la vérité», étaient raisonnables, passaient pour fous auprès des «gens de ce monde».

Les motifs de cette incrimination sont clairs: chaque société

26- Farīd al-Din 'AṬṬĀR, *Tadhkirat al-Awliyā'* *Le Mémorial des Saints*, éd. Moḥammad Este'lāmī, 2^e éd., Téhéran, 1355, pp. 528-9.

humaine considère comme «sage» celui qui se plie à ses critères, et taxe de folie celui qui s'y dérobe. Dans la civilisation islamique, les mots «fou» et «folie» revêtirent de la sorte un sens ambivalent, tantôt négatif, tantôt positif, qui se manifeste clairement par l'apparition du terme de 'Uqalā'-e madjānīn.

Voyons donc quels étaient les traits de caractère de ces originaux, d'après ce qu'en ont dit les auteurs qui se sont intéressés à eux. Dans *al-Ta'arruf li madhhabī ahl al-Taṣawwuf* (التعرف لمنهـب اهل التصوف) Abū-Bakr Moḥammad Kalābādhī les qualifie de غُيْب حَضَار / *ghuyyab-un ḥuddār* (absents présents), انزاع قبايل / *anzā'-u qabā'il* (chassés des tribus) etc...²⁷ Ces croyants se distinguaient donc de la foule par leur silence, leur «absence» — pourtant chargée de véritable présence — et surtout leur étrangeté qui les faisait rejeter par les autres. Ils étaient exilés dans leur propre pays et vivaient en quelque sorte à l'étranger. Esmā'īl Mostamlī-ye Bokhārī (m. en 434h./1042), dans le *Sharḥ al-Ta'arruf* (le commentaire d'*al-Ta'arruf*), les considère comme les élus de Dieu et explique ainsi leur solitude:

«Les gens ne s'entendent pas avec eux, les chassent ou fuient à leur approche; vivant eux-mêmes dans l'erreur, ils ne supportent pas la fréquentation d'hommes vivant dans la vérité. Le vrai et le faux sont en effet antagoniques, et ne peuvent en aucun cas coexister. Ces hommes fuient la foule parce qu'ils connaissent sa nature et ne la supportent pas, tandis que la foule les évite parce qu'elle les méconnaît».²⁸

Ce sont ces particularités qui incitent les gens à les traiter de fous:

«Un groupe les traite de fous, un deuxième d'idiots, un troisième d'athées, alors que ce sont les hommes les plus sensés, les plus lucides et

27- Abū-Bakr Muḥammad b. Iṣḥāq al-KALĀBĀDHĪ, *al-Ta'arruf li madhhabī ahl al-taṣawwuf*, éd. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et 'Abd al-Bāqī Masrūr, le Caire, 1380 h./ 1960, pp. 19-20. Ouvrage de base pour la connaissance du soufisme des trois premiers siècles de l'Islam; traduction anglaise de J. Arberry sous le titre de *The doctrine of the Sūfis* (Cambridge, 1935).

28- Abū Ibrāhīm Ismā'īl al-Mustamlī al-Bukhārī, *Sharḥ al-Ta'arruf li madhhabī ahl al-taṣawwuf*, 1^{er} Quart, éd. Moḥammad Rowshan, Téhéran, Asāṭīr, 1363/1984, p. 87.

les plus pieux». ²⁹

Les qualités que Kalābādhī reconnaît chez les vrais soufis sont dignes d'un véritable musulman, tel qu'il y en eut à l'époque du Prophète. Parmi eux *اهل صفة / ahl-e Ṣuffa*³⁰ (les gens du *Ṣuffa*) étaient les plus sages. D'une originalité qui égalait leur pauvreté, ils n'étaient pas de ce monde. Ils avaient quitté leur pays et renoncé à tous les biens terrestres et, quoiqu'ils eussent plus de raison que leurs contemporains, leur conduite resterait pour les générations futures le symbole même de la folie.

Nous ignorons s'ils étaient déjà traités de fous à l'époque du Prophète. Mais on rapporte ainsi les paroles d'Abū-Hurayra³¹ et de Fuḏālat b. 'Ubayd:³² «Les gens du *Ṣuffa* tombaient si souvent d'inanition que les Arabes pensèrent qu'ils étaient fous.»³³

Selon Kalābādhī, ceux qui suivirent la voie qu'ils avaient tracée, furent uniquement les soufis.³⁴ Dès lors, ce n'étaient plus les Arabes, encore sous l'influence de la *djāhiliyya*, qui les condamnaient, mais l'ensemble de la société islamique. Ḥasan Baṣrī (21-110 h./642-728),³⁵ qui fit partie des *تابعين / Tābi'in*,³⁶ a

29- *Ibid.*

30- Sur les *Ahl al-Ṣuffa* ou *Aṣḥāb al-Ṣuffa* voir l'*Encyclopédie de l'Islam*.

31- Pour sa biographie voir l'*Encyclopédie de l'Islam*.

32- Mort en 53 h./672, Abū Muḥammad Fuḏālat b. 'Ubayd, était un des compagnons du Prophète. Il participa à la bataille de l'Uḥud et à la conquête de la Syrie et de l'Égypte, à la suite de laquelle il s'installa à Damas où il devint le Cadi. On rapporte de lui quelque cinquante *ḥadīth-s* (N. d. t.).

33- *Sharḥ al-Ta'arruf...*, o.c., p. 22.

34- Une première étymologie pour le mot *soufi*, mais contestée par la plupart des auteurs (N. d. t.).

35- Abū Sa'īd Ḥasan Abi' l-Ḥasan Yasār al-Baṣrī (21-110 h./ 641-728) est l'un des *Tābi'in* (*infra*) les plus célèbres. Né à Médine d'un père affranchi, il est surtout connu pour sa grande dévotion qui le dressa contre le calife umayyad, 'Abdul-Malik et ses gouverneurs (tel que Ḥadjdjād b. Yūsuf). Il avait organisé un cours de Coran et de *ḥadīth* à la mosquée de Baṣra où, parmi ses disciples, évoluaient des figures célèbres comme Wāṣil b. 'Aṭā et 'Amr b. 'Ubayd. Ḥasan avait rencontré 70 des Compagnons du Prophète qui avaient participé à la bataille du Badr. On le considère comme l'un des fondateurs de l'*I'tizāl* (N.d.t.).

36- Selon les *ahl-i ḥadīth* les *تابعين / Tābi'in* ou *تابعون / Tābi'un*, sont ceux qui, nés après la mort du Prophète, ont néanmoins pu rencontrer un ou plusieurs de ses Compagnons. Parmi les plus célèbres citons Ḥasan al-Baṣrī et Mālik al-Ashtar (N.d.t.).

écrit: «J'ai connu soixante-dix personnes des guerriers du *Badr*³⁷ dont les habits étaient de صوف /*Ṣūf*³⁸ (laine)». Parlant d'eux un jour à ses disciples, il a souligné: «Si vous les aviez vus, vous les auriez pris pour fous; tandis qu'eux vous auraient dénié le nom de musulman s'ils avaient vu votre conduite». ³⁹ La pureté de la foi avait donc faibli au point qu'il n'en restait plus que l'apparence, et les soi-disant musulmans étaient si insoucieux et ignorants de leur foi qu'ils taxaient de folie les vrais musulmans.

Ce fut non seulement le sort des gens du *Ṣuffa* et du *Badr*, mais aussi celui de l'un des plus aimés et sincères adeptes du Prophète, 'Uways-e Qaranī.⁴⁰ Malgré la place importante qu'il occupe dans le soufisme, et en dépit de sa piété et de sa réputation d'Ami de Dieu, il était considéré comme fou par toute sa tribu.⁴¹ Les enfants lui lançaient des pierres, et les adultes l'évitaient, quand ils ne le maltraitaient pas. Un jour, 'Umar, le deuxième calife, s'informa de lui auprès des membres de sa tribu. Il lui fut répondu: «C'est un fou... qui ne vient pas en ville. Il vit dans le désert, ne parle à personne et ne mange pas ce que nous mangeons. Il ne connaît ni joie ni chagrin: quand nous rions il pleure, et quand nous pleurons il rit». ⁴² Pour 'Umar, à l'inverse de ces gens, 'Uways était un véritable Ami de Dieu: «bien que là où il passât, les enfants du quartier lui jetaient des pierres». ⁴³ Or, la grandeur de son âme transparaît dans sa réaction à tous ces mauvais traitements. Il disait aux enfants qui le lapidaient: «J'ai les jambes maigres; lancez donc de petites pierres qui ne les

37- Pour de plus amples renseignements sur la localité du Badr et la grande bataille qui s'y déroula, voir l'*Encyclopédie de l'Islam* (N.d.t.).

38- Autre interprétation, et la plus vraisemblable, pour le mot *soufi* (N.d.t.).

39- *Tadhkirat al-Awliyā'*, o.c., pp, 42-3 et *Sharḥ al-Ta'arruf...*, 1^{er} Quart, p. 142.

40- 'Uways b. 'Āmir al-Qaranī, était un des Tābi'in les plus dévots. Il était originaire du Yaman et s'était converti à l'Islam à l'époque de 'Umar. Ayant participé aux côtés de l'iman 'Alī à la bataille de *Ṣiffīn* en 37 h./ 657, il y perdit la vie. Ibn Baṭṭūṭa raconte, dans sa *Rihla*, qu'il est allé voir son tombeau à Damas (N.d.t.).

41- *Tadhkirat al-Awliyā'*, o.c., p. 28.

42- *Kashf al-Mahd̲j̲ūb*, o.c., p. 100, ainsi que '*Uqalā' al-Madjānin*, o.c., p. 52 et *Tadhkirat al-Awliyā'*, o.c., p. 21.

43- *Tadhkirat al-Awliyā'*, o.c., p. 28.

souilleront pas de sang, afin que je puisse faire ma prière; en effet, je ne crains pas pour mes jambes, mais pour ma prière». ⁴⁴

Le personnage de Uways tel qu'il nous est décrit par les auteurs soufis, est le type même de ces hommes qui, fous aux yeux des «gens de ce monde», étaient sages pour les «gens de vérité». C'est ainsi qu'ils furent dénommés 'Uqalā'-e Madjānīn / Sages-fous. On en trouve la trace dans de nombreux ouvrages soufis, et Abu'l-Qāsem Neyshābūrī nous en présente des dizaines qui vécurent avant le V^e s.h./ XI^e siècle, et dont nous parle également 'Aṭṭār. ⁴⁵ Certains de ces fous sont très célèbres, tels Sa'dūn-e Madjūn (m.en 190 h./ 805) ⁴⁶ et Buhlūl. ⁴⁷ D'autres n'eurent pas une grande renommée, d'autres enfin sont restés totalement inconnus. La folie, qui ne connaît aucune limite d'âge ou de sexe, de couleur ou de race, peut s'emparer de tout un chacun, qu'il soit jeune ou vieux, femme ou homme, noir ou blanc, Arabe ou 'Adjam. ⁴⁸ La plupart des fous mentionnés par Neyshābūrī sont qualifiés de شاب مجنون / *Shāb-un madjūn* (jeune fou) ou de شيخ مجنون / *shaykh-un madjūn* (vieux fou). Ce sont des hommes pour la plupart, mais on trouve parmi eux des femmes qui répondent aux noms de Rayḥāna, Āsiya, Salmūna, Maymūna etc... Ces fous portent souvent des noms arabes, et quelques-uns d'entre eux sont de race noire... mais une place non négligeable est tenue par les Persans.

L'un des traits majeurs de ces fous est leur immense foi en Dieu, communément appelée amitié ou amour de Dieu. C'est la sincérité de cet amour qui leur attire l'estime des soufis. Certes, tous ces fous ne furent pas soufis, mais ceux des soufis qui

44- *Ibid.* Voir également *Montakhab-e Rownaq al-Madjālis va Bustān al-'Ārifīn va Tuḥfat al-Murīdīn*, éd. Aḥmad-'Alī Radjā'ī, Téhéran, Enteshārāt-e Dāneshgāh-e Tehrān, 1354/ 1975, p. 78. 'Aṭṭār a rapporté cette anecdote également dans l'*Elāhī-nāma* (éd. H. Ritter, p. 160).

45- Notamment dans l'*Elāhī-nāma*.

46- Voir entre autres 'Uqalā' *al-Madjānīn*, o.c., p. 58 et *Hilyat al-Awliyā'*, t. 9, p. 371.

47- Cf. 'Uqalā' *al-Madjānīn*, o.c., p. 77. Une étude sérieuse sur Buhlūl a été effectuée par Ulrich Marzolph: *Der Weise Narr Buhlūl*, Wiesbaden, 1983, intéressante surtout par son apport bibliographique.

48- 'Adjam se rapporte à tous les non-Arabes, surtout les Iraniens. Pour plus de détails voir l'*Encyclopédie de l'Islam* (N.d.t.).

devinrent fous furent de grands maîtres:⁴⁹ c'est leur ardente dévotion qui les conduisit à la folie. Citons le cas de Sheblī qui resta fou une bonne partie de sa vie – qu'il passa dans un asile d'aliénés, – ou d'Ibn 'Arabī qui, comme il l'a précisé dans ses *Futūḥāt*,⁵⁰ connut la folie pendant un certain temps. Tous deux pourtant revinrent à eux, à la différence de beaucoup d'autres qui demeurèrent définitivement dans la folie. Citons, à titre d'exemple, le cas de Moḥammad-e Ma'shūq-e Tūsī,⁵¹ ou de Luqmān-e Sarakhshī, qui, après toute une vie raisonnable consacrée à la recherche scientifique, demanda à Dieu de le «libérer». Son vœu fut exaucé et il passa le reste de sa vie dans la folie.

Ces hommes, fous selon les «gens de ce monde» et raisonnables aux yeux des «gens de vérité», réunissaient donc en eux deux attributs apparemment contradictoires et justifiaient ainsi l'appellation paradoxale de '*Uqalā' al-madjānīn*.

V. Nous ne connaissons pas la date exacte de l'apparition de ce terme. Abu'l-Qāsem Neyshābūrī, qui l'a pris pour titre de son ouvrage, vivait dans la deuxième moitié du IV^e s. h./X^e s. Il semble que les auteurs antérieurs aient abordé ce problème, mais nous ne possédons aucune trace de leurs écrits. Le livre de Neyshābūrī est donc à ce sujet le document le plus ancien et le plus important, et l'on ne peut que supposer qu'il fait état d'une

49- Un des maîtres soufis qui devint fou à cause de sa grande dévotion est Sa'dūn-e soufi. Comme l'indique Abū Nu'aym-e Esfahānī, Sa'dūn jeūna pendant 60 ans jusqu'à ce qu'il perdit la raison et il y avait déjà longtemps qu'on le taxait de folie (Cf. *Ḥilyat al-Awliyā'*, t. 9., p. 371). Selon certains maîtres soufis, la folie atteint celui qui divulgue les mystères du soufisme. On rapporte ce mot d'Abū Ḥafṣ-e Ḥaddād-e Neyshābūrī: «Cette science–la mystique–si elle ne le tue ni ne le rend fou, fait un philosophe de celui qui ouvre la bouche pour en parler». Il semble que Ḥallādj soit un exemple du premier cas évoqué, Sheblī du deuxième et Djunayd du troisième. Kh'ādja 'Abd Allāh Anṣārī a commenté la parole d'Abū Ḥafṣ, cf. *Ṭabaqāt al-Šūfīyya*, éd. Moḥammad Sarvar Mowlā'ī, Téhéran, Tūs, 1362/1983, p. 114.

50- Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyya fī asrār al-mālikīyya wa'l-mulkīyya*, éd. Osman Yahya et Ibrahim Madkour, le Caire, t.4, 1975, p. 100.

51- Pour une étude sur ce personnage cf. Nasrollah Pourjavady, «Biographie du Shaykh Moḥammad-e Ma'shūq-e Tūsī», in *Ma'ārif*, IV, 2, (1987), pp. 169-198.

expression d'usage courant à son époque. Il est probable qu'elle vit le jour vers la fin du II^e siècle ou au début du III^e s.h./ VIII^e-IX^es.: en effet, des individus tels que 'Uways, Buhlūl ou Sa'dūn, avaient jusqu'au III^e s.h. la réputation d'être de parfaits fous et ce n'est que beaucoup plus tard qu'ils furent rangés dans la catégorie des «sages-fous».

Il semble que ce changement d'appellation soit l'expression de cette dualité dans les critères dont nous avons parlé précédemment. Il paraît certain que ce terme est de l'invention des *ahl-e haqāyeq*, selon lesquels seuls les bons croyants étaient de véritables sages, bien qu'ils fussent taxés de folie par les *ahl-e donyā*. Se basant sur l'existence de deux critères différents, ils forgèrent une expression exempte de véritable contradiction. Toutefois, lorsque le terme passa dans la langue usuelle, il se chargea d'une autre interprétation, due à l'influence des mystiques.

B- Les deux catégories de la raison

I. Si la création de l'expression «sages-fous» remonte au début du III^e s.h./ IX^e s., il est plus que probable que les premiers qui l'employèrent lui donnèrent le sens qui prévalait chez les *ahl-e haqāyeq*, pour qui la raison était vérité et la folie erreur. Nous limitons cette interprétation à une période déterminée, car la notion de «raison», sur laquelle est fondée l'expression, conserva son sens proprement islamique pendant près de deux siècles. Ce n'est qu'au III^e s.h.— date d'apparition du terme '*Uqalā-e madj ānīn*— que l'influence des sciences fondamentales et de la philosophie grecques se fit sentir chez les musulmans, entraînant une évolution sémantique de cette notion, concomitante au développement des sciences rationnelles et déductives face aux sciences traditionnelles. Le sens du terme '*aql*' s'élargit donc considérablement, au détriment du sens initial, ce qui permit aux soufis d'éliminer l'apparente contradiction de l'expression «sage-fou».

L'utilisation de deux critères dans la création de cette expression n'a été analysée par personne à ce jour, pour autant que nous le sachions; tandis que la deuxième solution, fondée sur les nouveaux sens du mot «raison», fut abordée intentionnellement par certains auteurs: nous nous référerons à l'avis d'un

grand maître soufi, Ibn 'Arabī, ainsi qu'à celui d'un grand érudit, Ibn Khaldūn, bien que ce dernier ne soit pas un soufi. Auparavant, il nous faut expliquer brièvement l'évolution sémantique à laquelle nous avons fait allusion.

Parmi les auteurs classiques musulmans qui se sont intéressés aux différents sens de la raison, Ibn-e Sīnā (Avicenne) est celui qui a élucidé la question avec le plus de clarté. Dans certaines de ses œuvres, notamment le *Shifā'* et *Risālat al-Ḥudūd*,⁵² il a longuement expliqué le sens de ce mot. Mais, vivant au début du V^e s. h./ XI^e s., il définissait un vocable dont l'évolution semblait parvenue à son terme. Amorcée deux siècles plus tôt, elle avait d'ailleurs soulevé bien des protestations. Dès le début, elle avait été mal vue par certains auteurs, qui désapprouvaient cette modification de la valeur de la raison: Abu'l-Ḥusayn Nūrī⁵³ est, à notre connaissance, le premier qui ait critiqué la raison, prise dans sa nouvelle acception. On le considérait comme un grand maître soufi, et à ce titre quelqu'un lui demanda un jour:

«-Comment as-tu connu Dieu?

-Par Dieu.

-Et qu'est-ce que la raison?

-C'est l'impuissance; elle ne peut montrer la voie qu'aux incapables».⁵⁴

Cette courte discussion est le point de départ de toute la polémique qui s'engagea par la suite entre mystiques et soufis d'une part, philosophes et adeptes de la pensée philosophique d'autre part. Polémique qui se poursuit encore de nos jours...

Les propos de Nūrī, tenus au III^e s. h./ IX^e s., font allusion au changement intervenu dans l'interprétation du terme «raison». Si cette même question avait été posée au Prophète lui-même, il

52- Littéralement *Epître sur les limites*, cet ouvrage est connu également sous le nom de *Kitāb al-ḥudūd* (Livre des limites). Comme dans son sens logique le mot *ḥadd* signifie «définition», A.-M. Goichon, dans la traduction française de l'ouvrage (Paris, 1963) a, à juste titre, choisi le nom de *Livre des définitions* (N. d. t.).

53- Mort en 295 h./907, Shaykh Abu'l-Ḥusayn Ahmad b. Muḥammad al-Nūrī fut un grand mystique du Khorāsān. Originaire de Baghshūr, près de Harāt, il passa sa vie à Bagdad où il fit la connaissance de Djunayd al-Baghdādī et de son maître et grand-père, Sarī al-Saqāṭī (N. d. t.).

54- *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, o. c., p. 191 ainsi qu'Abū Naṣr-e Sarrādj-e Qomī: *al-Luma'*, éd. R.A. Nicholson, Leiden, 1914, p. 40.

aurait répondu qu'il avait connu Dieu grâce à la raison, puisque c'est elle qui, dans son sens premier, apporte une bonne connaissance de Dieu. La réponse de Nūrī est bien différente, non qu'elle soit en contradiction avec le *ḥadīth* cité plus haut, mais tout simplement parce que la raison avait perdu son sens initial. Toutes les critiques émises par les soufis ne sont pas dirigées contre la raison dans son sens prophétique, mais contre le sens *profane* qu'elle revêtait plus tard.

Quel était ce sens? Nūrī ne nous le dit pas. Il se garde même de prononcer le mot *'aql*, et se contente d'en limiter la portée. La signification de la première question qui lui est posée est la suivante: est-il possible de connaître Dieu par la raison, telle qu'elle a été définie par les hommes de science et les philosophes? A quoi Nūrī répond: «Non», ce qui entraîne la seconde question. Autrement dit, si la raison ne joue aucun rôle dans la connaissance de Dieu, à quoi sert-elle donc? Et Nūrī de répondre: elle n'est rien et ne peut rien.

Comme on le voit, il n'élucide nullement le nouveau sens de la raison. Deux siècles plus tard, Kh'yādja 'Abd Allāh Anṣārī, qui a rapporté cette discussion, a essayé d'expliquer ce sens. Selon lui, «la raison est pure ruse... elle ne sert que les intérêts de ce monde». C'est à dire qu'elle est un instrument au service de l'entretien et de la mise en ordre des affaires terrestres, mais qu'elle n'est d'aucune utilité dans le domaine du divin, puisqu'elle ne permet pas d'atteindre à la connaissance de Dieu. Si nous revenons à l'expression qui fait l'objet de notre étude, nous constatons que le mot «raison» y est utilisé dans toute son ambivalence: les «sages» sont ceux qui possèdent la raison — prise dans son sens initial —, et les «fous» sont ceux à qui elle fait défaut, dans la deuxième acception du mot. Les propos d'Ibn-e Sīnā à ce sujet nous aident à mieux comprendre ce mécanisme.

II. Ibn-e Sīnā (m. en 428 h.s./1037), parle longuement dans le *Shifā'* des différents sens de la raison dans la civilisation islamique. A son époque, la raison était considérée comme la faculté qui, distinguant l'homme de l'animal, est la marque des actes proprement humains et permet de départager le bien du mal. Selon Ibn-e Sīnā, comme pour tant d'autres philosophes,

l'activité de la raison s'exerce dans deux domaines: l'un concerne les aspects pratiques de la vie, l'autre ses aspects scientifiques et théoriques. Autrement dit, la raison est une faculté double, tant spéculative que pratique:

«Quant à la première faculté de l'âme humaine, elle est réservée à la spéculation et nous l'appelons la raison spéculative; mais la deuxième faculté, la raison pratique. Il en va de même pour la franchise et le mensonge, le bien et le mal..., ainsi que pour le nécessaire, le possible et l'impossible, le laid, le beau et le licite». ⁵⁵

Ce partage de l'intellect en deux facultés différentes est l'œuvre des philosophes et a été expliqué en détail par Ibn-e Sīnā qui, dans son *Kitāb al-Ḥudūd* (*supra*, note 52) l'a attribué à Aristote. Il dresse une liste de huit significations pour le mot «raison», parmi lesquelles une seule est expliquée par Aristote dans son *Organon*, tandis que les autres se rapportent aux deux facultés précédemment citées.

Dans cet ouvrage, Avicenne étudie également le sens que revêt ce mot pour les hommes de science. Il distingue trois significations, toutes en rapport avec la raison pratique:

«On appelle raison:

- 1- La justesse de la nature première, définie comme la faculté qui permet de distinguer le beau du laid.
- 2- Tout ce que l'homme acquiert par expérience sur les affirmations générales, défini comme un ensemble de données concentrées dans la mémoire et indispensables à la compréhension du sens et du but de la vie.
- 3- Ce qui donne une apparence acceptable aux faits et gestes de l'homme, à ses discours et à ses choix». ⁵⁶

On voit que ces trois définitions résument les caractères de ce que les philosophes appellent la raison pratique.

Reprenons maintenant le concept de folie tel qu'il apparaît chez les «sages-fous», et tentons de déterminer quelle était la raison qu'ils possédaient ou qui leur faisait défaut. La

55- Ibn-e Sīnā, *al-Shifā'*, éd. Ibrahim Madkour, réédition anastatique, Téhéran, 1304 h. / 1985.

56- Ibn-e Sīnā, *Kitāb al-Ḥudūd*, éd. A.-M. Goichon, Le Caire/ Paris, 1963, pp. 11-2.

*Muqaddīma*⁵⁷ d'Ibn Khaldūn (m. en 808 h./ 1406) répond à cette question, tout comme les *Futūḥāt al-Makkīya*⁵⁸ d'Ibn 'Arabī (m. en 638 h./ 1240).

Dans la *Muqaddīma*, Ibn Khaldūn a consacré tout un chapitre à une étude psychologique des «sages-fous», ainsi qu'à la place qu'ils occupaient dans la société:

«Parmi les disciples des soufis, dit-il, existe un groupe dont le caractère est semblable à celui de Buhlūl. Ils ont peu de raison, et semblent plutôt fous que sensés. Ils ont pourtant atteint la *vilāya* (sainteté) et les états d'âme qu'ils manifestent sont propres aux Amis de Dieu. Les hommes de haute spiritualité les comprennent facilement lorsqu'ils s'entretiennent avec eux, bien qu'ils soient irresponsables et, de ce fait, dispensés de pratiquer les rites religieux. On leur attribue des faits étranges et des mystères. Ils parlent sans y mettre les formes et prédisent des choses surprenantes, quoique les *faqīh*-s (jurisconsultes) les désapprouvent et proclament que la *vilāya* n'est accessible que par l'*'ibāda* (culte divin)».⁵⁹

Les propos d'Ibn Khaldūn peuvent se résumer ainsi: «les gens, qui ont le caractère de Buhlūl, ont atteint à la *vilāya* et sont exempts d'obligations religieuses». Affirmer qu'ils sont parvenus à la sainteté, c'est leur concéder une certaine raison, que leur retire d'autre part l'impossibilité de pratiquer les rites. Il est clair que la raison qu'on leur accorde n'est pas la même que celle qu'on leur dénie. Celle qui leur manque est celle que définissait Avicenne. Dans ce sens, comme ils ne distinguent pas le beau du laid et ne parviennent pas à diriger convenablement [les affaires de] leur vie, ils sont insensés. Mais ce qui mérite d'être souligné, c'est qu'Ibn Khaldūn ne les traite pas de fous.⁶⁰ Il précise qu'«ils ressemblent plutôt aux fous»: leur folie est apparente (et non pas

57-Ibn Khaldūn, *al-Muqaddīma*, traduction persane de M. Parvīn-e Gonābādī, Téhéran, Bongāh-e tardjoma va nashr-e ketāb, 1352/1973, p. 204.

58- Ibn 'Arabī, *o.c.*, p. 100.

59- Ibn Khaldūn, *o.c.*, p. 204.

60- Il faut souligner que la façon dont Ibn Khaldūn traite la folie chez les 'Uqalā' al-Madjānīn est plutôt «objective» et non point mystique ou empreinte d'une quelconque raillerie. Alors que les auteurs qui ont abordé ce sujet d'un point de vue plus mystique, n'ont pas hésité à taxer ces gens de folie. Nous remarquons d'autre part que le terme de 'Uqalā' al Madjānīn est employé par les auteurs d'expression arabe (Iraniens ou autres), tandis qu'en persan, et surtout dans la poésie, c'est le terme *divāna*/fou qui a été exclusivement utilisé.

simulée). A vrai dire, ils sont raisonnables, car, philosophiquement parlant, l'intellect pratique seul leur fait défaut, tandis qu'ils possèdent l'intellect spéculatif. Ibn Khaldūn explique que ces deux facultés sont distinctes, et que la corruption de l'une n'entraîne pas nécessairement celle de l'autre.⁶¹

Certes, Ibn Khaldūn n'a pas utilisé le terme '*Uqalā' al-madjānīn*', mais ce qu'il observe à propos de «ceux qui ont le caractère de Buhlūl» leur convient parfaitement. Et l'estime qu'il a pour eux réjouit les soufis qui, eux, les traitent différemment. Selon les soufis, ces gens sont véritablement des fous, mais en proie à une folie tout particulière, qu'explique notamment Ibn 'Arabī.

III. C'est dans un article des *Futūḥāt*⁶² qu'Ibn 'Arabī a abordé largement le sujet des «sages-fous». Employant le terme '*uqalā' al-madjānīn*', Ibn 'Arabī considère que ces gens sont fous, mais dans un sens bien particulier. Il commence son observation par un verset coranique: «Tu verras des gens [qui te semblent] ivres, mais ils ne sont point ivres»⁶³. Autrement dit, ils paraissent fous, bien qu'ils ne le soient pas. C'est pourquoi Ibn 'Arabī les appelle ailleurs اصحاب عقول بلا عقول / *Aṣḥāb-u 'Uqūl-in bilā 'uqūl* (c'est à dire: les raisonnables non raisonnables). En leur accordant tout à la fois la raison et la déraison, Ibn 'Arabī explique avec précision le sens de '*uqalā' al-madjānīn*'.

Il faut noter ici que la construction des deux expressions est significative: dans les deux cas, le terme '*aql*' précède le terme *djunūn*. Cette composition n'est pas due au hasard, mais reflète bien la psychologie de ces individus qui sont les «sages-fous»: leur faculté essentielle et réelle est la raison, leur folie n'étant qu'apparente et accidentelle. Tout comme Ibn Khaldūn qui reconnaissait un intellect spéculatif et une âme saine et raisonnable chez les «sages-fous», Ibn 'Arabī les considère comme de véritables sages, fous en apparence seulement.

L'explication qu'il donne de leurs états d'âme correspond à son

61- Ibn Khaldūn, *o.c.*, pp. 204-5.

62- Une traduction persane de cet article, faite par M.H. Mashāyekh-e Farīdanī, a été publiée dans *Ma'ārif*, IV, 2, pp. 151-168.

63- Le Coran, XXII, 2.

propre mysticisme, en utilisant des notions de la gnostique telles que تجلی */tadjallī* (théophanie), استتار */estetār* (camouflage), حجاب */hidjāb* (voile), ظاهر */zāhir* (exotérique), باطن */bāṭin* (ésotérique) etc..., qu'il réunit sous le vocable de فُجَات */fudja'āt* (choses subites et involontaires). Les «sages-fous» sont ceux dont le cœur abrite la révélation de la vérité. La perception de ces illuminations les conduit à cette étape religieuse que l'on nomme *vilāya* et qui, loin de leur nuire, constitue en fait une source de perfection. C'est grâce à ces illuminations qu'ils parviennent au faite de la raison et de la sagesse et méritent, de ce fait, l'appellation de raisonnables. Mais elles provoquent aussi en eux un état d'âme que le public appelle «folie». En d'autres termes, ces illuminations obscurcissent la raison de ces individus, fait qui incite le public à les prendre pour des fous. Or, nous dit Ibn 'Arabī, leur folie diffère de celle du commun, puisqu'elle n'est due ni à une maladie mentale, ni à une altération du tempérament, ni à la faim ni à la soif, ces gens étant en mesure d'accomplir normalement les activités animales naturelles. Leur singularité vient de ce que leur raison est dissimulée et qu'ils ne parviennent pas à bien gérer les affaires quotidiennes:

«Il y a, pour Dieu, un groupe dont la raison ne participe pas aux activités qu'elle devrait exécuter... Les membres de ce groupe sont appelés les 'sages-fous'. Ceci veut dire que la folie n'a pas causé l'altération de leur tempérament comme c'est le cas lorsque nous manquons d'eau ou de nourriture etc... La cause de leur folie est l'illumination divine qui est dans leur cœur...»⁶⁴

Comme on peut le noter, la cause de cet état d'âme est une apparition du monde occulte, une subite illumination divine qui, tout en conduisant l'homme vers la perfection spirituelle, crée en lui un état d'âme anormal et incompréhensible pour les autres qui n'y discernent nulle trace de raison. Ibn 'Arabī, tout comme Abu'l-Qāsem Neyshābūrī, définit ainsi cette sorte de folie comme مستوری عقل */mastūrī-ye 'aql* (dissimulation de la raison), avec cette précision que le voile qui cache leur raison est celui de la Gloire Divine:

«Et cet exalté, cet éperdu, à qui la Vérité s'est révélée subitement, sans

64- Ibn 'Arabī, *Futūḥāt...*, o.c., t. 4, pp. 88-9.

qu'il s'en aperçoive, reste dans ce monde des apparences, avec son âme animale: il mange, boit et accomplit les activités physiques tout comme le font les animaux, qui savent d'instinct ce qui leur convient ou leur nuit; il n'utilise nullement pour ces activités son raisonnement, sa logique ou une pensée rationnelle. Il parle de sagesse sans en être conscient, et ne songe ainsi guère aux intérêts d'autrui.»⁶⁵

Ces propos, qui analysent les effets de la dissimulation de la raison sur la vie matérielle et sociale des «sages-fous», sont proches de ceux que tiennent Avicenne et Ibn Khaldūn. C'est à dire qu'Ibn 'Arabī, en leur déniaient le raisonnement, la logique et la pensée rationnelle, leur dénie par là même l'intellect pratique-thèse qui rejoint en définitive celle des philosophes, malgré les divergences de vocabulaire.

Conclusion

Ibn Khaldūn et Ibn 'Arabī en tentant de dégager la cohérence profonde de l'expression «sages-fous», suivirent une voie toute différente de celle qui était fondée sur la coexistence de deux critères, ceux des «gens d'ici-bas» et ceux des «gens de la vérité». Elle a ses racines dans la notion originale et islamique-et par là le sens le plus simple-de la raison, tandis que celle-là s'établit sur l'évolution qu'a enregistrée cette notion au cours de l'histoire de l'Islam.

Ibn Khaldūn, Ibn 'Arabī et, d'une manière générale, tous ceux qui, dès le II^e s.h./IX^e s., abordèrent le sujet des «sages-fous», sont parvenus à dissiper l'apparente contradiction du terme en établissant une distinction entre les différents sens de la raison: la «sagesse» et la «folie» appartenant à deux registres différents, plus rien ne s'opposait à leur association. Pour les «gens de la vérité», la folie des «sages-fous» était imaginaire, tandis qu'elle était bien réelle pour leurs successeurs, bien qu'ils l'aient tenue pour exotérique.

Admettre la réalité de la folie des «sages-fous» était un effet de l'éclatement du sens du mot «raison». A partir du moment où la raison a été discréditée, la folie a été vénérée.

Ainsi, ces fous méritaient l'admiration, et non le blâme, et c'est pourquoi les maîtres soufis les respectaient. Même un grand

65- *Ibid.*

maître comme Djunayd-e Baghdādī (m. en 297 h./ 910), contemporain d'Abu'l Ḥusayn Nūrī, se rendait souvent dans les asiles d'aliénés pour prendre exemple sur les fous.⁶⁶ Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī (m. en 283 h./ 869), pour bien faire comprendre à ses disciples l'importance de ces gens, leur conseillait: «Ne méprisez pas ces fous, parce qu'ils ont été appelés les califes des prophètes».⁶⁷ Le terme «khalifa» (le représentant dans la langue de Shūshtarī) est l'équivalent de ce que Ibn Khaldūn et Ibn 'Arabī appellent *wilāya(t)* et s'interprète comme la sagesse, identique à celle du Prophète qui fut le moyen de connaître Dieu. Mais tous les soufis n'ont pas admis cette thèse. Lorsque, par exemple, Abu'l-Ḥusayn Nūrī ou Kh'ādja 'Abd Allāh Anṣārī traitent la raison comme un instrument utile dans l'organisation des affaires de ce monde, ne donnent-ils pas plus de raison aux «sages-fous»? D'autres maîtres soufis ont expliqué ces notions de *califa* et de *wilāya*, en particulier dans la poésie mystique persane, à l'aide d'expressions telles que طور و راء طور عشق / *tawr-un varā'a tawr-i 'aql* (une manière autre que celle de la raison⁶⁸) ou de termes comme عشق / *'eshq* ou محبت / *maḥabbat* (amour). Cette question des rapports entre la folie mystique et l'amour est un sujet qui ne manque pas d'intérêt et que nous aurons l'occasion de traiter prochainement.

Trad. A. ROUHBAKHSHAN
Dominique TORĀBĪ

66- '*Uqalā' al-Madjanīn*, o.c., p. 152. Pour d'autres anecdotes sur Sheblī voir le même ouvrage, p. 288; sur Dhu'l-Nūn et la jeune fille, pp. 282-3; et sur Abū Bakr-e Vāseṭī, cf. *Tadhkirat al-Awliyā'*, p. 734. Il arrivait à ces fous de donner des conseils aux souverains, cf. notamment Rāvandī, *Rāḥat al-Ṣudūr*, éd. M. Eqbāl, 2^e éd. Téhéran, 1364/1985, p. 98.

67- *Tadhkirat al-Awliyā'*, o.c., p. 314.

68- Les orientalistes d'expression anglaise ont proposé «a level of consciousness beyond reason», traduction qui nous paraît approximative (N.d.t.).