



HAL
open science

La présence des Soufis, de leurs doctrines et de leurs pratiques, dans quelques contes des Mille et une nuits.

Jean-Jacques Thibon

► To cite this version:

Jean-Jacques Thibon. La présence des Soufis, de leurs doctrines et de leurs pratiques, dans quelques contes des Mille et une nuits.. International symposium on Reception of Arabian Nights in World Literature, Feb 2010, Inde. hal-00919487

HAL Id: hal-00919487

<https://hal.science/hal-00919487>

Submitted on 16 Dec 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

International symposium on Reception of Arabian Nights in Word Literature,
Centre of Arabic and African Studies, Jawharlal Nehru University, New Delhi,
21-23 février 2010.

La présence des Soufis, de leurs doctrines et de leurs pratiques, dans quelques contes des Mille et une nuits

Jean-Jacques Thibon
Clermont Université,
Université Blaise Pascal,
EA 4647, Communication et Solidarité
France, Clermont-Ferrand

Qui ne rêverait, à la lecture de conte de Hâsib Karîm al-Dîn, de trouver à son tour les cinq feuillets qui pourraient faire de lui « l'homme le plus savant de son temps ¹ » ? Voilà tout ce qui subsiste de la volumineuse bibliothèque de Daniel, engloutie par un naufrage, ou plutôt ce qu'il en a écrit à la suite de cette catastrophe pour en conserver la quintessence. Pourtant ces cinq feuillets que le personnage, tantôt sage grec et tantôt prophète biblique, a placés dans un coffre en guise d'héritage pour son fils suffisent pour accéder à l'acmé de la connaissance². À côté du mythe de la transmission d'un savoir universel en partie perdu, figure cet idéal de la concentration du savoir. Avec *Les Mille et Une Nuits*, nous sommes plutôt dans un processus inverse d'expansion continue, tant il y a profusion d'éditions, de traductions et bien sûr d'analyses.

Cette interrogation sur la transmission du savoir, quelles qu'en soient la forme et la nature, est à l'origine de ma réflexion. Avec la dose d'inconscience propre aux néophytes, n'étant spécialiste ni de littérature ni des *Mille et Une Nuits*, je me propose dans cette contribution d'explorer la présence du soufisme dans *Les Mille et Une Nuits*, domaine auquel se limitent mes compétences, afin d'apprécier la manière dont cette œuvre parle de ce qui représente l'élément central de la spiritualité musulmane. La difficulté du projet tient au fait qu'il n'existe pas d'index complet recensant tous les motifs abordés par les contes, malgré quelques tentatives dans ce sens³ ; il est donc difficile de parvenir à une vue d'ensemble sans lire les milliers de pages qui composent *Les Nuits*.

De plus, les contes qui constituent ce recueil ne sont pas connus pour mettre particulièrement en valeur l'ascèse ou la spiritualité. A priori, ce serait même plutôt le contraire, car ils sont destinés d'une manière générale au divertissement et usent comme ingrédients premiers des plaisirs de la poésie, du vin et de la chair, alliés à une forte dose de merveilleux. Mais toutes les catégories du narratif ayant été peu ou prou annexé par cet ensemble textuel, la mystique ne doit pas y échapper.

¹ Cf. Conte de Hâsib Karîm al-Dîn, nuits 482 à 536, vol. II, p. 380. Dans cette étude, nous nous référons uniquement à la traduction française suivante : J. E. Bencheikh et A. Miquel *Les Mille et Une Nuits*, texte traduit, présenté et annoté par, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 3 vol., 2005-6.

² Cf. J-E. Bencheikh *Les Mille et Une Nuits ou la parole prisonnière*, Gallimard, Paris, 1988, p. 161 et sq.

³ Cf. N. Eliséeff *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits, Essai de classification*, Beyrouth-Damas, Institut Français, 1949. Voir aussi sur la question, C. Brémond, « Principes d'un index des passions, actions et motivations dans *Les Mille et Une Nuits* », in *Les Mille et Une Nuits en partage*, éd. Chraïbi A., Actes du colloque Fondation Singer-polignac-INALCO, Sindbad/Actes Sud, Arles, 2004, p. 29-38.

D'ailleurs, un autre grand récit de la littérature populaire arabe, *Le roman de Baybars*, accorde une place et un rôle non négligeables aux saints⁴. Même si le cadre du récit diffère d'une œuvre à l'autre dans le temps comme dans l'espace, cela nous invite à une interrogation sur la manière dont *Les Nuits* traitent de la spiritualité de manière générale et de la sainteté en particulier. Cette communication ne prétend pas apporter une réponse complète mais engager la réflexion dans une thématique pour l'instant peu explorée. Chercher les traces de la présence des soufis conduit à une double interrogation : comment se manifeste cette présence et quelles conclusions formuler à partir de ce constat, sans risquer de tomber dans des interpolations abusives.

Pour répondre à ces questions, nous aborderons successivement les maîtres soufis et les différents types de spirituels, puis les figures de la sainteté et enfin les valeurs et croyances propagées par les contes qui les mettent en scène.

Les maîtres soufis et leur rôle

L'histoire suivante⁵ est attribuée à Ibrâhîm al-Khawwâs, soufi réputé mort en 291/903-4 à Rayy⁶. Une fille de roi « au pays des Infidèles » est touchée par la grâce d'une révélation qui l'a conduite à « l'éblouissante Vérité⁷ » et depuis quatre ans, telle Thérèse d'Avila, elle est visitée par une présence qui l'accompagne en permanence. De celle-ci, elle a appris la venue de Ibrâhîm al-Khawwâs, en réponse à sa requête de recevoir la visite d'un saint de Dieu pour la délivrer de son entourage qui la croit malade, la prenant pour folle. Il resta sept jours avec elle, ayant été introduit auprès du roi comme médecin avec mission de la soigner, au péril de sa vie en cas d'échec. Au terme de cette période, elle manifesta le désir de rejoindre « les terres d'Islam ». À rebours de la tradition hagiographique qui a retenu d'Al-Khawwâs la perfection de son *tawakkul* (remise confiante en Dieu en toutes circonstances), il se montra désemparé et sans ressource sur la manière de mener à bien ce projet. C'est elle, la néophyte, qui, faisant confiance à la Providence pour réaliser son dessein, l'entraîna avec elle et ils réussirent à quitter la ville sans encombre. Elle passa les sept dernières années de sa vie à La Mecque où elle fut ensuite enterrée. On retiendra que ce saint musulman, car c'est bien ainsi qu'il est présenté, ne joue quasiment aucun rôle dans ce bref conte. Par contre, il reçoit une leçon de spiritualité donnée par une femme, qui plus est chrétienne, dans un domaine où il est censé exceller. Son seul mérite est d'avoir été un agent de la volonté divine, malgré lui d'ailleurs car, et il l'affirme lui-même, malgré tous les efforts qu'il a déployés, il n'a pu résister à l'envie de voyager qui s'est emparée de lui. Ce conte illustre-t-il la réception de thèmes mystiques dans les milieux populaires, comme le suggère le traducteur⁸ ? Est ici mise en avant la toute puissance de Dieu qui n'a besoin d'aucune médiation pour guider qui Il veut, malgré des circonstances a priori totalement défavorables (femme, fille de roi, en pays chrétien). Derrière le portrait du saint, agent transparent de la volonté divine, pointe une critique discrète à l'encontre de prétentions spirituelles abusives pouvant émaner de certains

⁴ Comme l'a montré D. Gril dans son article « Du sultanat au califat universel : le rôle des saints dans *Le roman de Baybars* » in, *Lectures du Roman de Baybars*, Aix-en-Provence, 2003.

⁵ Conte de la fille du roi chrétien, cf. vol. II, p. 363-5, nuits 477 et 478.

⁶ Abû Ishâq, sur ce personnage qui n'a pas été identifié par les traducteurs, cf. Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, éd. Shurayba, Le Caire, 1953, p. 284-7. Cela était prévisible, nous n'avons pas trouvé trace de cette histoire dans les recueils hagiographiques consultés. Toutefois, ce maître est connu pour ses très nombreuses pérégrinations qui auraient très bien pu l'amener en terres chrétiennes, même si cela n'est pas mentionné dans les sources. De plus, plusieurs récits rapportent qu'il fut à l'origine de la conversion d'un moine chrétien et d'un Juif, cf. al-Munâwî, *al-Kawâkib al-durriyya*, éd. Sâlih Himdân, 4 t. en 2 vol., Le Caire, s.d., I, p. 331. Il y a donc des éléments de vraisemblance dans le récit.

⁷ Cf. vol. II, p. 364.

⁸ Voir la remarque de A. Miquel, cf. vol. II, p.994.

soufis⁹. Du moins le choix du saint n'est-il pas innocent et démontre même une certaine connaissance de la littérature du soufisme.

Dans un autre conte, l'homme de la Haute-Egypte et son épouse franque¹⁰, le rôle des 4 soufis nommés est encore plus insignifiant. Ce sont pourtant Sarî al-Saqatî, Bishr al-Hâfî, Junayd et Fudayl b. 'Iyâd qui sont mentionnés, figures parmi les plus prestigieuses du soufisme du 3^e/9^e siècle¹¹. Un musulman passe la nuit avec une femme franque, mais saisi d'un mouvement de piété, ne s'approche pas d'elle. Le lendemain, alors qu'il l'observe passer devant sa boutique, toujours aussi séduisante, il apostrophe son âme lui reprochant d'en rester là avec cette femme, se prenant ainsi pour l'égal de l'un de ces maîtres. Ces derniers apparaissent ainsi comme des êtres d'exception avec lesquels l'homme ordinaire ne peut rivaliser, ni partager leurs états. Icônes muettes, les soufis semblent tenus à distance. Dans ces contes, ils ne sont pas dans leur élément et, s'ils font partie du paysage général, ils ne peuvent occuper le devant de la scène, si ce n'est de manière fortuite.

Le conte du saint lépreux¹² met en scène des soufis, cette fois-ci personnages actifs et exclusifs du conte. Un homme que l'on suppose pieux, dans la mesure où il conduit fréquemment des pèlerins à La Mecque, est un jour abordé par un lépreux qui souhaite l'accompagner dans son voyage vers les lieux sacrés, alors que lui pour une fois ne désire pas s'encombrer de compagnon. Il part donc seul, mais retrouve à chacune de ses étapes le lépreux qui l'a devancé. À Médine, ayant perdu sa trace, il raconte son histoire à un groupe de soufis emmenés par Shiblî et Bistâmî¹³. Ils reconnaissent immédiatement un certain Abû Ja'far et lui expliquent qu'il s'agit d'un saint homme, intercesseur dont toutes les invocations sont exaucées. Changeant radicalement d'attitude, l'homme part à sa recherche, désirent ardemment le retrouver. Il arrive à ses fins après quelques péripéties et, grâce à l'intercession du saint, suivra jusqu'à la fin de ses jours la voie des soufis, vivant dans le dénuement le plus complet. Nous avons retrouvé le récit à partir duquel ce conte a été composé. Il est rapporté par Baghdâdî dans son *Ta'rikh*¹⁴ et les *Mille et Une Nuits* ont très fidèlement suivi les divers éléments narratifs de « l'original ». Avec toutefois deux exceptions : les deux personnages rencontrés à Médine¹⁵ ne sont pas, dans la version de Baghdâdî, Shiblî et Bistâmî mais Abû Bakr al-Kattânî et Abû al-Hasan al-Muzayyin¹⁶. Le changement s'explique aisément : la notoriété des deux premiers est largement supérieure à celle des deux autres, ils avaient donc plus de chance d'être reconnus par l'auditoire et ainsi d'accréditer en quelque sorte le récit et son authenticité. Quant à Abû Ja'far, il s'agit d'al-Majdhûm¹⁷, soufi bagdadien vivant au début du 4^e/10^e siècle, un solitaire à qui sont attribués des miracles. Il y a une autre différence entre les deux versions : les poésies ajoutées dans *Les Nuits* ne figurent pas dans le récit consigné par Baghdâdî. Dans ce cas, on observe comment s'opère la transformation permettant à un récit transmis par un historiographe de s'insérer dans un recueil de contes

⁹ De même, l'apostrophe de 'Alâ' al-Dîn saluant les derviches arrivant chez lui d'un : « Bienvenue aux menteurs », parfaitement justifiée dans le cadre du récit, n'est pas exempte de sous-entendus, cf. vol. I, p. 990.

¹⁰ Cf. vol. III, p. 475-9, nuits 894 à 896.

¹¹ Sur ces maîtres soufis, cf. Sulamî, *Tabaqât al-Sufiyya*, respectivement p. 48, 39, 55 et 6.

¹² Le conte du saint lépreux, cf. vol. II, p. 375-8, nuits 481 et 482.

¹³ Notons le caractère irréaliste de la réunion de ces deux maîtres soufis réputés, car le premier est mort en 334/945 et le second, probablement en 234/848, cf. Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 67 et p. 337- 8. Les propos extatiques (*shatâhât*) attribués à l'un comme à l'autre ont-ils joué un rôle dans le choix de ces maîtres présentés comme compagnons ?

¹⁴ Cf. Baghdâdî, *Ta'rikh Baghdâd*, 14 vol., Beyrouth, s.d., vol. 14, p. 213-4. Le transmetteur du récit chez Baghdâdî est Abû al-Husayn al-Darraïj et non Abû al-Hasan, dans notre traduction.

¹⁵ À La Mecque, chez Baghdâdî, mais ce détail mineur tient peut-être à certains copistes.

¹⁶ Il s'agit de deux disciples bagdadiens de Junayd, le premier est mort en 322/933-4 à La Mecque, le second en 328/939-40, cf. Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 373 et p. 382.

¹⁷ Ce nom désigne quelqu'un affecté de maladies de la peau.

populaires : la notoriété pour les acteurs et une pincée de poésie suffisent à rendre le récit accessible à un large public.

Dans le conte de ‘Umar al-Nu‘mân¹⁸, une jeune fille raconte des anecdotes touchant aux hommes pieux : sont convoqués, entre autres, Bishr al-Hâfi et Ibrâhîm b. Adham pour les soufis et un ascète célèbre comme Thâbit al-Bannân¹⁹. Ils sont montrés en exemple, principalement par l’entremise de leurs paroles, pleines de sagesse ou de détachement. Un dialogue entre Shaqîq al-Balkhî et Ibrâhîm b. Adham à La Mecque²⁰ se conclut par la reconnaissance par le premier de la supériorité du second. Une version de ce dialogue est cette fois rapportée dans les manuels de soufisme²¹. Mais dans ces derniers Shaqîq al-Balkhî y interroge Ja‘far al-Sâdiq, et non pas Ibrâhîm b. Adham. Sa question porte sur la *futuwwa*, la chevalerie spirituelle et la différence de compréhension de ce concept entre les spirituels du Khurâsân et ceux de Médine. Il est compréhensible que, pour un public non averti, ce terme technique ait été supprimé au profit d’une interrogation plus vague, sur les différences de comportements de deux populations. Le texte des *Mille et Une Nuits* restitue toutefois bien cette différence d’approche qui existait au sein même des soufis dans la compréhension de la *futuwwa*. Et l’un de ses concepts clef, l’*îthâr*, l’abnégation ou l’altruisme, est mis en exergue dans le conte. Quant à Ja‘far al-Sâdiq, remplacé dans certaines versions par Ibrâhîm b. Adham, ce personnage emblématique de l’islam chiite, bien que reconnu et revendiqué également par les sunnites, pouvait poser quelque problème dans un milieu que l’on suppose majoritairement sunnite, ou à une époque où existaient des frictions entre les deux groupes.

Dans le conte de ‘Alâ’ al-Dîn Abû al-Shâmât²², le père de ‘Alâ’ al-Dîn au moment du départ de son fils pour Bagdad lui remet une lampe et une tenture pour le tombeau de ‘Abd al-Qâdir Jilânî²³, le grand saint de la métropole irakienne, et il organise la veille de son départ une séance de *dhikr* en son honneur²⁴. La vénération portée au saint se révèle salutaire et ce dernier, invoqué alors que la lance d’un bandit est brandie au-dessus de la tête de ‘Alâ’ al-Dîn, le sauve d’une mort certaine. Mais il n’en a pas fini avec les brigands et invoque par la suite pour leur échapper dame Nafîsa, l’arrière-petite-fille de Hasan fils de ‘Alî dont la tombe au Caire est l’objet d’une immense vénération²⁵. Il y a ici une double tutelle protectrice qui installe un équilibre entre les deux villes califales : intervention des saints d’un côté avec une figure tutélaire et, de l’autre, une protection assurée par les *Ahl al-Bayt*, la famille prophétique. Ce conte évoque sans ambiguïtés la vénération portée à certains soufis. Est-ce parce que nous sommes ici en présence d’un conte inséré plus tardivement dans le recueil des *Nuits*²⁶ ? Toujours est-il qu’une figure domine *Les Nuits* comme représentant de la spiritualité, celle de Jilânî, le grand saint de Bagdad dont le nom est vénéré à l’Orient comme à l’Occident

¹⁸ Cf. vol. I, p. 477, nuit 81.

¹⁹ Ascète de Basra, réputé pour ses dévotions, ses veilles et ses jeûnes, mort en 123/740-1 ou 127/744-5 à 86 ans, cf. Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 207, note a. Cf. vol. I, p. 475, nuit 80.

²⁰ Cf. Vol. I, p. 481, nuit 83.

²¹ Cf. Qushayri, *al-Risâla al-qushayriyya*, Dâr Usâma, Beyrouth, 1987, p. 179. Une autre version, moins explicite car ne faisant pas directement référence à la *futuwwa*, est rapportée par Abû Nu‘aym avec les mêmes personnages que ceux du conte, cf. Abû Nu‘aym al-Isfahânî, *Hilyat al-awliyâ’*, 10 vol., Beyrouth, s.d., VIII, p. 37-8.

²² Cf. Vol. 1, p. 963-1024, nuits 249 à 269.

²³ Mort en 561/1166 à Bagdad. Sur lui, cf. A. Demeerseman, *Nouveau regard sur la voie spirituelle d’‘Abd al-Qâdir al-Jilânî et sa tradition*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988.

²⁴ Cf. vol.1, p. 974, nuit 254.

²⁵ Cf. Vol. I, p. 978, nuit 255.

²⁶ L’apparition du terme *firman*, en usage dans l’administration ottomane, nous donne un indice sur la datation du conte, ou du moins de retouches dont il a pu être l’objet, soit postérieur au début du XVIe siècle, date à partir de laquelle les Ottomans ont contrôlé l’Egypte.

du monde musulman. *Les Nuits* ont-elles contribué à sa popularité, même modestement, ou ont-elles seulement enregistré une renommée déjà acquise ?

Ascètes, soufis anonymes, derviches et calenders

La spiritualité musulmane est diverse dans ses formes, même s'il n'est pas exagéré de dire que le soufisme, lui-même polymorphe d'ailleurs, en représente l'expression la plus pérenne et la mieux structurée, dans ses doctrines comme dans ses pratiques. Aussi, la terminologie qui sert à désigner ses multiples représentants est-elle riche de nombreux termes. Cette palette se retrouve dans *Les Nuits* où apparaissent tour à tour le soufi, le *faqîr*, le derviche, le calender etc. Ascètes et dévots sont également présents de manière récurrente dans les divers contes. Ces derniers représentent un type de personnage qui transcende le seul monde musulman pour exister sur toute l'aire moyen-orientale, avec des versions chrétiennes, juives et même bouddhistes. Toute une série de portraits contrastés peut être dressée.

Le pâtre pieux vivant au sommet d'une montagne entouré de son troupeau et de bêtes sauvages qui ne lui font aucun mal est un thème classique de la littérature ascétique. La présence d'une belle jeune femme tentant de le séduire parachève le tableau présentant l'homme exposé aux tentations mondaines et sensuelles²⁷.

L'ascèse est traitée également dans la série des fables animalières. Ainsi, le loup, dans ses démêlés avec le renard, tente-t-il de l'apitoyer en feignant un repentir sincère : il s'engage à se vêtir de laine et à se retirer au sommet de la montagne pour invoquer Dieu²⁸. Ailleurs, le faux dévot, présenté sous les traits du hérisson, parvient facilement à tromper son monde. Ici le vêtement de l'ascèse sert de subterfuge pour satisfaire l'avidité des biens de ce monde²⁹.

Le soufi, facilement reconnaissable par sa tenue, vêtement de laine, bâton et outre, inspire confiance. Aussi, ces attributs vestimentaires servent-ils à l'occasion à dissimuler des desseins sans rapport avec les préoccupations mystiques. Le calife Harûn al-Rashîd en personne, voulant déambuler incognito dans les rues de Bagdad, emprunte la tenue des derviches avec trois dignitaires dont son vizir Ja'far le Barmécide³⁰. De même, la vieille chargée par le gouverneur de Kûfa, al-Hajjâj, de s'emparer de Nu'm, femme exceptionnelle par sa beauté et son savoir, pour l'offrir au calife se fait passer pour une dévote. Pour l'approcher, elle revêt l'habit de laine, passe au cou un chapelet « fait de milliers de grains », et se munit d'un bâton et d'une outre du Yémen³¹. La vieille parée de tous les attributs de la piété parvient à faire sortir Nu'm de chez elle pour l'amener dans « des lieux consacrés » afin de visiter « de vénérés et saints personnages³² ». Cette description qui suggéra probablement à Nu'um un *khanqâh* ou une *zâwiya*, ces couvents abritant le plus souvent la tombe d'un saint personnage et dans lesquels se réunissent les soufis, se révéla être le palais du gouverneur.

Décidemment, dans ces contes, les femmes aiment dissimuler de noirs desseins sous le vêtement de la piété. Quand Dhât al-Dawâhî, mère d'un prince franc envoyée dans les rangs des armées musulmanes pour les anéantir par la ruse, se présente devant le roi Sharr Kân, elle a revêtu la tenue des mystiques pour mettre en œuvre ses funestes projets³³. De plus, ici le personnage ne se contente pas de l'habit mais affiche une surprenante connaissance de l'islam et de sa spiritualité. Racontant au roi ses pérégrinations, elle invoque une poussée d'orgueil,

²⁷ Cf. vol. I, p. 709 et sq., nuit 148. Ce thème renvoie à celui des « Gens de la Caverne », mentionné dans le Coran et auquel il est fait explicitement référence dans un poème cité dans cette fable, cf. p. 711.

²⁸ Cf. conte le renard et le loup, vol. I, p. 723, nuit 149.

²⁹ Cf. conte le hérisson et le ramier, vol. I, p. 738-40, nuit 152.

³⁰ Cf. conte 'Alâ' al-Dîn Abû al-Shâmât, p. 986-93, nuits 257-59. Dans un autre conte, un chrétien se fait passer pour un derviche, cf. vol. I, p. 1155, nuit 323.

³¹ Cf. conte Qamar al-Zamân, nuit 238-9, vol. I, p. 935.

³² Cf. vol. I, p. 937.

³³ Cf. conte du roi 'Umar al-Nu'mân et de ses deux fils Sharr Kân et Daw' al-Makân, vol. I, p. 366 à 674, nuits 45 à 145, plus particulièrement p. 512.

« lorsque je me surpris à marcher sur les flots », dont Dieu la punit en la condamnant à l'errance. Elle se présente ainsi sous les traits de la sainte, capable de prodiges, mais 'punie' pour avoir oublié l'humilité que sa condition de servante de Dieu lui imposait. On retrouve là un thème fréquent de l'hagiographie. Que ce personnage haut en couleurs, menaçant sur les champs de bataille un islam affaibli par ses divisions, ait choisi pour tromper des chefs valeureux le vêtement des soufis, et que, d'autre part, elle soit parfaitement au fait des arcanes de la mystique et de l'ascèse, voilà qui soulève bien des questions sur les intentions secrètes du conteur. S'agit-il de présenter le soufisme comme une doctrine étrangère à l'islam introduite afin de le combattre et de l'anéantir?

Mis à part ces quelques cas, le dénuement des derviches est présenté sous les traits de la sincérité et s'ils ne sont pas insensibles à la beauté féminine bien que la chasteté soit de rigueur, le commerce des hommes et des jeunes garçons leur répugne. Dans le conte Qamar al-Zamân et la femme du joaillier, un derviche est ainsi lavé de tout soupçon après avoir repoussé les avances pourtant pressantes du jeune et éblouissant Qamar al-Zamân que son père avait envoyé pour sonder la moralité du derviche. S'étant trompé sur la signification de ses pleurs et de ses soupirs à la vue de son fils, il l'avait suspecté des pires desseins³⁴. Dans ce conte, les derviches sont ainsi exonérés de toute tendance pédophile, ce qu'il faut probablement mettre en relation avec une pratique, répandue bien que sévèrement condamnée par beaucoup de maîtres soufis, consistant à regarder le visage de jeunes éphèbes pendant les séances d'invocation (*dhikr*), adjuvant à la méditation et à la recherche de l'extase. Ce rituel tendancieux ne pouvait inspirer que suspicion et réprobation. Le conte offre peut-être un écho de ces polémiques et une prise de position tranchée en faveur des derviches.

Ailleurs, le fils d'un riche commerçant menace son père, si ce dernier refuse de se plier à sa volonté, de prendre le vêtement des derviches pour s'en aller de par le monde. C'est ici le dépit, qui n'est pas amoureux, qui conduit à se faire derviche³⁵. Illustration du conflit des générations, le derviche devient l'emblème de la contestation de l'ordre établi.

Même le fils du calife, et en l'occurrence il s'agit encore d'Harûn al-Rashîd, peut devenir soufi. Il revêt dès son plus jeune âge la bure des soufis et renonce à ce monde, à ses honneurs comme à ses plaisirs, pour mener une vie ascétique. Il n'est pas un simple ascète mais présenté comme un ami de Dieu capable de miracles : il commande aux animaux et a la prémonition de sa mort, organisant ses funérailles sans oublier de faire prévenir le calife, son père³⁶.

Le sort contraire et les déboires sont parfois l'occasion, pour l'homme éclairé, de changer de vie, de réfléchir à la futilité des choses, à leur fugacité. Il est alors temps de se transformer en mendiant mystique, de devenir un *faqîr* qui vit de la charité, dans l'attente de l'Au-delà³⁷.

Il est difficile de dire jusqu'à quel point ces diverses figures se rattachent au soufisme. Pour l'essentiel, la chose est probable, et pour le reste, elles renvoient à des formes de spiritualité plus ou moins tolérées par l'orthodoxie, mais qui du moins étaient parfaitement reconnues par la conscience populaire, bénéficiant même d'un certain prestige attaché au renoncement et à la dévotion. Dans certains cas, un degré supplémentaire est franchi par la reconnaissance de la sainteté du personnage. Les miracles que son état lui permet de réaliser engendrent en retour des marques ostensibles de dévotion et de vénération, le conte rejoignant alors l'hagiographie dont elle reprend les motifs.

Les figures de la sainteté

³⁴ Cf. vol. III, p. 676-8, nuit 965.

³⁵ Cf. conte 'Alâ' al-Dîn Abû al-Shâmât, nuit 253, p. 973.

³⁶ Cf. conte de Harûn al-Rashîd et de son fils pieux, cf. vol. II, p. 195-9, nuits 401 et 402.

³⁷ Voir le conte du chien compatissant, Vol. II, p. 39-42, nuits 340 et 341.

Certains personnages évoquent un type de sainteté qui est clairement identifiée dans la tradition spirituelle de l'islam. Le conte du saint roi³⁸, ou plutôt du roi saint, en offre un exemple : ce personnage qui exerce la fonction royale vit dans le plus complet dénuement une fois expédiée les affaires de son royaume. Il revêt dans l'intimité l'habit de laine, comme son épouse, vit du travail de ses mains, jeune le jour et prie la nuit. C'est le type même du saint caché, dérobé aux regards ordinaires. Deux éléments permettent d'avancer cette affirmation : il est doué du don de clairvoyance, reconnaissant sans hésitation un ami de Dieu dans la foule des requérants qui se présentent à son audience. De surcroît, ses invocations, auxquelles sa femme s'associe, sont exaucées, signe de sa haute spiritualité. Le dévot qui lui a rendu visite, saint également et doué de charismes, a connu un tiédisme de sa ferveur. Il la retrouve grâce à l'intercession de ce couple qui lui redonne un nouvel élan, durable cette fois. Les personnages de ce conte sont rattachés au peuple d'Israël, mais la transposition au monde musulman peut être faite aisément³⁹. La figure du roi suggère celle de al-Malik al-Sâlih dans le roman de Baybars⁴⁰.

Le thème du fils de roi qui se fait mendiant est aussi une figure classique de la tradition hagiographique. Dans le conte du roi et de son fils pèlerin⁴¹, autant le père est tyrannique et oppresseur autant son fils est bon et juste. Ce dernier se fait donc ascète-voyageur, renonçant au monde et vivant de l'aumône. Voulant récupérer un vêtement que les gardes de son père lui ont volé, il est emprisonné. Mais ses invocations et sa piété conduisent à la destruction du palais et de la ville qui finissent en cendres. Avec Ibrâhîm b. Adham, lui aussi fils de roi devenu ascète, le soufisme a désigné l'une des toutes premières figures de son hagiographie⁴². La juxtaposition entre la royauté et la sainteté n'est pas fortuite, elles représentent les deux pôles du pouvoir, lié pour l'un au monde terrestre et pour l'autre aux sphères célestes. La confrontation entre les deux tourne ici à l'avantage du dernier qui endosse les habits du saint justicier envoyé pour anéantir les tyrans et ceux qui ne se sont pas révoltés contre l'injustice.

Un autre type aisément identifiable est représenté par le saint anonyme. Celui-là par exemple est un esclave, noir de surcroît⁴³; il porte le vêtement de laine des soufis; ses invocations sont exaucées et grâce à lui la pluie tombe sur Basra frappée par une intense sécheresse. Détail intéressant, il est « démasqué » par des personnages historiques, probablement issus des milieux ascétiques de Basra. L'essentiel est qu'il revendique l'amour de Dieu, ce que ses interlocuteurs lui contestent, semblant scandalisés par ses propos. Ensuite, le secret de son intimité avec Dieu ayant été révélé, l'homme demande à Dieu de le rappeler à lui et il meurt sur le champ. Un mystérieux messenger apporta son linceul et sa tombe devint un lieu de visites pieuses et d'intercession. Revendiquer l'amour de Dieu avait fait scandale au 3^e/9^e siècle en Irak. Peut-être a-t-on ici une trace de ces débats⁴⁴. Il est vrai que l'histoire

³⁸ Cf. vol. II, p. 354-7, nuits 473 et 474.

³⁹ Il faudrait s'interroger sur la place des *isrâ'iliyyât*, ces récits d'origine juive, dans *Les Mille et Une Nuits*. On sait que cet ensemble de traditions a acquis une place non négligeable dans la littérature religieuse de l'islam à partir du 2^e/9^e siècle, cf. G. Vajda article « Isrâ'iliyyât », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., IV, p. 221. E. Littmann avait noté la présence de savants juifs et chrétiens à la cour abbasside pour expliquer la présence, dans certains contes, de réminiscences des Apocryphes et du Talmud, cité par N. Elisséeff, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁰ Cf. D. Gril, *op. cit.*, p. 186.

⁴¹ Cf. vol. III, p. 502-4, nuit 905.

⁴² Cf. Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 27.

⁴³ Cf. vol. II, p. 342-4, nuits 467 et 468.

⁴⁴ Voir par exemple l'inquisition conduite par Ghulâm Khalîl qui fit emprisonner en 264/877 à Bagdad 70 soufis, cf. Baghdâdî, *Târikh Baghdâd*, vol. V, p. 134. Sur la question, cf. C. Melchert, « The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C.E. », *Studia Islamica*, 83, 1996, 51-70, en particulier 65-6. Parmi ces soufis, figurait Nûrî (m. 295/907) au motif qu'il prétendait aimer Dieu passionnément, cf. Ibn al-

est attribuée à Mâlik b. Dînar, sermonnaire et moraliste de Basra qui mena une vie ascétique⁴⁵.

L'histoire du forgeron qui plonge sa main dans le feu sans en ressentir de douleur évoque le grand maître de Nîshâbûr, Abû Hafis al-Haddâd⁴⁶, dont il est dit qu'il saisissait le fer rouge dans le feu à mains nues. Celui de notre conte ne semble pas enclin à des dévotions excessives, il s'en tient même au strict nécessaire⁴⁷. Comment donc a-t-il acquis ce charisme ? Il désirait, explique le conte, une femme qui se refusait à lui, invoquant l'amour de Dieu pour lui enjoindre de ne pas attenter à son honneur. Notre forgeron ne voulait rien entendre et fit de multiples tentatives, toutes infructueuses, jusqu'au jour où, miraculeusement, il est frappé par la grâce, sans qu'aucune raison apparente soit avancée. Il lui donne donc à manger alors qu'elle endurait la faim depuis plusieurs jours. À la suite de quoi, elle fera une prière pour demander à Dieu que lui soit épargné le feu en ce monde et dans l'autre. C'est donc l'invocation de cette sainte femme, chaste par amour de Dieu, qui lui vaut ce prodige. Le repentir du forgeron, nécessaire mais pourrait-on dire sans intérêt narratif, passe ainsi au second plan au profit de la femme pieuse. La sainteté est ici féminine et son intercession est le signe visible de cette qualité. Vecteur de la Miséricorde divine, le saint ou la sainte, déverse sur son entourage les bienfaits liés à son état et à sa fonction.

Le thème de la conversion des Chrétiens suite à la conduite exemplaire d'un musulman est récurrent dans la littérature d'édification⁴⁸. Dans le conte des moines convertis⁴⁹, un ascète tombe amoureux d'une jeune Chrétienne mais ne veut ni se convertir pour ensuite l'épouser ni la posséder comme elle l'invite à le faire car cela ruinerait douze années d'ascèse pour un instant de plaisir. Alors qu'il est assis à la porte de sa boutique à la regarder, il est pris à partie par des enfants qui lui jettent des pierres et succombe malgré les secours d'un moine venu du monastère voisin. Il a juste le temps de formuler un vœu et demande à Dieu de les réunir tous les deux au paradis. En mode onirique, la jeune fille réalise cette rencontre et meurt cinq jours plus tard sur la tombe du pieux musulman confirmant ainsi la promesse qu'elle avait reçue au cours de son rêve de le rejoindre en paradis. Quatre mystérieux visiteurs habillés de laine la soustraient de manière miraculeuse aux habitants du village chrétien afin de procéder à son inhumation selon le rite musulman. Les 40 moines du couvent qui avaient assisté au dénouement ainsi que les villageois se convertirent à l'islam. On pourrait ne voir dans ce conte qu'une variante du thème de la mort d'amour, mais le fait que l'amant soit un ascète infléchit le discours. La rencontre de la jeune fille peut être lue comme la dernière épreuve d'un parcours initiatique conduisant à la félicité éternelle. La mort est avant tout celle de l'âme charnelle et les prodiges qui accompagnent cette victoire spirituelle démontrent la supériorité de l'islam et ramènent dans le droit chemin les Chrétiens. L'islam triomphe, peut-être en pleine période des croisades ou dans une époque où il est menacé de toutes parts. Le miracle est surtout celui de la conversion grâce au rayonnement de

gawzî, *Talbîs Iblîs*, Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2^e éd. 1987, p. 198. Vers la même date, Tirmidhî (m. 318/930) fût conduit devant un tribunal pour des raisons similaires.

⁴⁵ Il serait mort en 127/744-5, cf. Abû Nu’aym al-Isfahânî, *Hilyat al-awliyâ’*, vol. II, p. 357-88.

⁴⁶ L'un des fondateurs de la Voie du Blâme, mort vers 265/878-9, cf. Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, p. 115-22 ; ‘Attâr, *Le mémorial des saints*, trad. A. Pavet de Courteille, Seuil, Paris, 1976, p. 258. Sur cette voie, cf. R. Deladrière, «Les premiers Malâmâtiyya : "les Gardiens du Secret" (*al-Umanâ’*)», in *Mélamis-Bayramis, Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, réunies par N. Clayer, A. Popovic et T. Zarccone, Istanbul, 1998, p.1-14.

⁴⁷ Cf. vol. II, p. 351-3, nuits 471 à 473.

⁴⁸ Voir aussi dans *Le Roman de Baybars*, cf. D. Gril, *op. cit.*, p. 178. Sur les différents contes liés à des conversions, cf. N. Elisséeff, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁹ Conte des moines convertis, cf. vol. II, p. 227-31, nuits 412 à 14.

la sainteté d'un homme présenté comme prolongeant la fonction prophétique, suivant l'adage soufi : « les saints sont les héritiers des prophètes⁵⁰ ».

De même, un bateleur se voit chargé d'ensevelir un saint homme qui a la prémonition de sa mort et de transmettre les attributs de son état, le manteau de laine, l'outre et le bâton à un jeune homme vivant jusque-là dans l'insouciance et informé en songe de son destin. Peu préparé à succéder au saint qui vient de disparaître, il endosse pourtant sur le champ sa nouvelle tenue et part suivre sa voie. Relevons ici une allusion à peine dissimulée au « Conseil des saints⁵¹ » dont le nombre est immuable et qui se renouvelle au fil du décès de ses titulaires. Et l'illustration de la grâce indépendante des œuvres.

Qu'il prêche ou convertisse, protège ou intercède, le saint offre une large palette de ses diverses fonctions. Figure le plus souvent cachée, présence permanente ou destin en devenir, la sainteté est généralement en relation avec le merveilleux par le truchement des miracles. *Les Nuits* véhiculent ainsi les traits habituels de l'hagiographie. Les Amis de Dieu, toujours exemplaires, sont ainsi les seuls à percevoir la finalité des événements qui agitent le monde.

Croyances et les valeurs liées à la spiritualité

Il n'est pas possible dans le cadre de cette étude de relever tous les thèmes qui, d'une manière ou d'une autre, peuvent être rattachés à l'expression de la spiritualité. Contentons-nous d'en signaler quelques-uns qui attestent de la présence de ce registre dans *Les Nuits*.

Un thème est abondamment illustré dans ce corpus, à savoir que l'ordre du monde et des choses échappe au commun des mortels. Est-ce lié à la place du merveilleux dans *Les Nuits* ? Pas seulement, semble-t-il, car cette conviction comporte une dimension spirituelle. Nous voyons ainsi un prophète⁵² qui ressemble à un ermite assistant du haut de sa montagne à un vol et à un meurtre injustifiés. Tel Moïse en compagnie de Khadir⁵³, dont le récit coranique fournit pour les soufis le prototype de la relation de maître à disciple, notre prophète s'insurge devant tant d'injustice. Une révélation vient alors lui expliquer la face cachée de ces événements qui, au contraire des apparences, ont rétabli la justice. La relation intérieur/extérieur, entre l'ordre visible du monde et la réalité foncière des choses, nécessairement cachée, est le fondement de toute spiritualité.

Le conte de 'Abdallâh de la terre et 'Abdallâh de la mer⁵⁴ a tout d'un parcours initiatique qui conduit un misérable pêcheur à la royauté. Mais il aura dû entre temps supporter stoïquement de nombreuses épreuves, 40 jours sans le moindre poisson, l'humiliation de la misère et les accusations calomnieuses de vol. Dans ce conte où tous les personnages se prénomment 'Abdallâh⁵⁵, deux mondes se côtoient sans se rencontrer : le monde terrestre ordinaire et le monde marin, peuplé d'hommes et de femmes un peu différents des humains tant par leur physique que par leurs coutumes. Ici encore on est conduit à penser à deux ordres de réalité, semblable à l'opposition intérieur/extérieur. Notre pêcheur accepte toutes les amertumes de son destin sans le moindre reproche, et fait preuve d'une fidélité sans faille envers ses amis. Ce sont ces qualités-là qui le conduisent à la royauté

⁵⁰ Cf. al-'Ajlûnî, *Kashf al-khafâ'*, éd. Ahmad al-Kalâsh, 2^e éd., Beyrouth, vol. II, p. 83 qui cite le hadith dans sa version « Les savants sont les héritiers des Prophètes » avec variantes et ajouts.

⁵¹ Sur le *Dîwân al-awliyâ'*, cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986, p. 113.

⁵² Conte du Prophète et du secret divin, cf. vol. II, p. 366-7, nuits 478 et 479.

⁵³ Cf. Cor. 18, 65-82.

⁵⁴ Cf. vol. III, p. 602-19, nuits 940 à 946. Selon A. Miquel, il y a deux parties distinctes, la première sert de prologue à la féerie maritime qui suit. Ce conte serait, d'après son lexique, d'origine égyptienne et remonterait aux 12^e-13^e siècle, cf. vol. III, p. 988.

⁵⁵ Le conteur pointe ainsi la réalité ontologique des créatures. Signalons que pour Ibn 'Arabî le pôle s'appelle toujours 'Abdallâh, cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Gallimard, 1986, p. 122.

et à la richesse. Cependant, la fin dévoile une ligne de rupture entre les habitants de la terre et ceux de la mer. Quand les premiers s'attristent de la mort, les derniers s'en réjouissent, car la vie n'est qu'une offrande que Dieu reprend. Du coup, l'abandon résigné à la volonté de Dieu de 'Abdallâh de la terre semble bien insuffisant à 'Abdallâh de la mer qui n'envisage d'autre possibilité que l'acceptation joyeuse de l'union avec Lui dans la mort, une sorte de Hallâj dans sa version aquatique, le supplice en moins. Les qualités de croyants de 'Abdallâh de la terre, pourtant dignes d'éloge, ressortent ternies de la confrontation avec celles de 'Abdallâh de la mer : éloge de la supériorité de la voie de l'amour sur celle de la patience face aux épreuves, qui rappelle le débat portant sur la précellence de la reconnaissance (*shukr*) sur l'endurance (*sabr*) dans les milieux soufis⁵⁶.

Intéressant malgré sa brièveté est le conte qui met en parallèle un roi et un saint homme face à la mort⁵⁷. Il y a là la mise en opposition de deux ordres du monde, celui du monde terrestre, incarné par le roi, présenté comme ignorant de tout ce qui est supérieur et celui de l'esprit, représenté par le saint homme qui vit en ce monde avec déjà un pied dans l'au-delà parfaitement au fait des codes et des valeurs de l'autre monde. L'attitude face à la mort établit ici une frontière infranchissable entre ces deux types d'hommes.

La gouvernance du monde n'est pas suspendue à celle des rois en titre. En maints endroits, il est fait mention d'un roi aidé dans sa tâche par un vizir à sa droite et un vizir à sa gauche, triptyque qui ressemble fort à celui du pôle assisté de l'imam de la droite et de l'imâm de la gauche que l'on trouve chez Ibn 'Arabî⁵⁸. Sous cette présentation affleurent des références à la gouvernance occulte du monde par les saints qui interfèrent avec la face apparente du pouvoir politique, celle détenue par les rois.

Autre parcours initiatique, plus marqué encore, celui de Hâsib. Après avoir séjourné dans une grotte, il échappe au piège ourdi par ses compagnons et, s'enfonçant au cœur de la terre, arrive en un lieu, près d'un lac, où il est mis en présence de la reine des serpents et de ses 12 000 sujets qui résident là durant l'été (et sur le mont Qâf pendant l'hiver⁵⁹). Malgré les supplices de Hâsib, la reine refuse de le laisser partir et lui en explique les raisons : s'il vient à prendre un bain au hammam, elle mourra et une trace noire apparaîtra sur le corps de Hâsib. Tentons une lecture soufie de ces événements. Le séjour dans la grotte représente la retraite spirituelle, telle qu'elle fût pratiquée par les sept dormants, tentant d'échapper à la cité corrompue. Le serpent, la tentation qui fit désobéir Adam et précipita sa chute. À l'opposé, le hammam, par la purification du corps, évoque aussi celle du cœur, et la maîtrise de l'ego correspond à la fin des suggestions diaboliques, incarnées ici par la reine des serpents, dont le sacrifice est signe, à l'instar de celui qu'Abraham s'apprêtait à commettre avec son fils, de soumission sans réserve. Peut-être faut-il d'ailleurs voir dans cette marque noire apparue sur le corps de Hâsib, une référence à la mort noire⁶⁰ des soufis. Celui-ci acquerra ensuite la sagesse et la science des cieux et de la terre en buvant l'écume de cuisson de la chair de la

⁵⁶ Sur cette question, cf. G. Gobillot, « Patience (*sabr*) et rétribution des mérites, gratitude (*shukr*) et aptitude au bonheur selon al-Hakîm al-Tirmidî », *Studia Islamica*, fasc. LXXIX, 1993, p. 51-78.

⁵⁷ Cf. conte de l'ange de la mort, du roi et du saint homme, nuit 462, vol. II, p. 324-5.

⁵⁸ Par exemple, cf. vol. II, p. 272, nuit 434. Sur le pôle et les deux imams, cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p.122-5. Pour leur présence dans le *Roman de Baybars*, cf. D. Gril, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁹ Sur la montagne Kâf dont le rôle cosmique est essentiel et aboutissement du pèlerinage du soufi à travers les sept stations que l'âme doit parcourir dans le *Mantiq al-tayr* de 'Attâr, cf. A. Miquel et M. Streck, art. « Kâf », *EI*², IV, p. 419. Ibn 'Arabî parle d'un serpent immense qui entoure la montagne *kâf*, cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p.123.

⁶⁰ Elle consiste à endurer sans se plaindre les torts qui vous sont faits. Cette formulation des quatre morts du soufi, associés aux quatre couleurs : blanche, noire, rouge et verte a été attribuée à un soufi du 3^e/9^e siècle Hâtim al-Asamm, cf. M. Chodkiewicz, « Les quatre morts du soufi », in *Revue de l'Histoire des Religions*, 215-1/1998, p. 38.

reine des serpents, qui sera au préalable immolée⁶¹. Mais son regard ne peut franchir le jujubier de la limite, parce que son ascension céleste (*mi'raj*), symbole par excellence du cheminement spirituel, ne peut surpasser celle du Prophète qui en constitue l'archétype. La clef explicative de ce voyage réside dans ce passage, du moins en suivant l'interprétation proposée : ce qui est narré là n'est rien d'autre qu'un *mi'raj*, le parcours de la voie spirituelle, avec son lot d'épreuves, le passage aux enfers et le périple dans les sphères célestes. Le thème de l'homme qui s'élève jusqu'au ciel en quête de vérité est universel et s'exprime sous des formes multiples ; l'islam l'a accueilli par le biais du *mi'raj*, voyage céleste du Prophète qui a été par la suite revendiqué par plusieurs soufis, et en premier lieu par Bistâmî.

Cette lecture du conte, somme toute possible et cohérente, suppose que le *mi'raj* n'est pas l'apanage du seul Prophète. Même si le récit puise des matériaux dans un fond bien antérieur à l'islam, un rite initiatique qui va de la quête du Graal à certains rituels chamaniques⁶², seuls les soufis, revendiquant pour les saints la possibilité d'accomplir une ascension céleste en mode spirituel, sont à même de proposer une version islamique à ce rituel d'initiation.

Le personnage de Khadir occupe pour les soufis une place éminente. Dans le récit coranique de sa rencontre avec Moïse il s'impose comme l'initiateur par excellence à la vérité mystique, le maître des maîtres⁶³ qui enseigne à dépasser l'apparence de la Loi pour parvenir à la réalité profonde des choses. Dans le conte de 'Abdallâh b. Fâdil et ses frères⁶⁴, il prend en charge une petite fille, qui « s'est soumise au vrai Dieu » et se retrouve seule survivante d'une cité dont tous les habitants mécréants ont été transformés en pierre. À l'instar de Marie dans le Coran, un arbre miraculeusement planté par Khadir lui assure une subsistance quotidienne, tandis que celui-ci lui rend de fréquentes visites afin de l'enseigner. Ce personnage veillera en permanence sur le destin exceptionnel, mais semé d'embûches, de cette femme qui, de ses mains, guérit les malades, pouvoir qui lui a été donné par Khadir. Dans ce conte, plusieurs traits méritent d'être relevés. Double mystère de l'élection, elle touche ici une femme, qui plus est vivant dans un pays entièrement païen. Un personnage céleste et mystérieux prend en charge son éducation et sa subsistance, ce qui relève encore la nature surnaturelle de la grâce. Instrument façonné par la Providence, cette femme sert par la suite Ses desseins, dispensant la miséricorde par la guérison des corps.

Une croyance est largement répandue dans les nuits, celle de l'élection qui touche certains êtres, associée à la notion de décret divin qui fixe le destin des créatures. Si ce dernier point n'a rien de spécifiquement soufi, mais représente un article du credo musulman, la question de l'élection est moins évidente dans la théologie musulmane, tandis que les soufis en font une conviction cardinale. Les saints de Dieu sont Ses Elus et Ses Amis. Dans le conte de 'Alî al-Misrî⁶⁵, le voyage revêt une fonction rédemptrice pour un jeune prodigue qui a dilapidé la fortune laissée par son père, oubliant de suivre ses conseils avisés. Grâce à des hommes providentiellement disposés, qui lui apportent assistance dans les phases critiques tout au long d'un itinéraire qui le conduit à Bagdad, il passe de la déchéance à la royauté, retrouvant fortune, honneur et famille. Mais entre-temps, il s'est souvenu des conseils de son père. Ici, piété filiale et itinéraire initiatique se conjuguent pour aboutir à l'édification qui frappe les esprits.

Si la piété est une valeur cardinale, l'orthodoxie n'affirme pas qu'elle produit des miracles. Certains contes des nuits mettent en scène une piété qui confère à celui qui la

⁶¹ Dans les rites d'initiation de type *futuwwa*, il y avait l'absorption d'une coupe d'eau salée.

⁶² C'est ainsi que Bencheikh, avec quelques précautions, propose de l'interpréter, cf. p. 169-70.

⁶³ Cf. D. Gril, *op. cit.*, p. 182 et 195.

⁶⁴ Cf. conte de 'Abdallâh b. Fâdil et ses frères, vol. III, p. 721-60, nuits 978-89. Ici, p. 739.

⁶⁵ Cf. conte de 'Alî al-Misrî, p. 254 -72, nuit 424 à 34.

pratique le don de guérison⁶⁶ et la raison pourrait en être attribuée au goût prononcé pour le merveilleux, si présent dans les nuits. Il est toutefois certain que la croyance aux miracles est une évidence qui ne souffre pas la moindre interrogation et que ceux-ci ne peuvent être, quand ils sont bénéfiques, que produits par des hommes ayant acquis auprès de Dieu une place éminente, les *awliyâ' Allâh*. Notons que les femmes occupent une place essentielle dans de nombreuses histoires et que cette fonction de sainteté ne leur est pas interdite.

Conclusion

«Elles (*Les Nuits*) tiennent plusieurs langages et chacun y trouve ce qu'il pense y rechercher⁶⁷» remarquait J.E. Bencheikh, nous invitant à la modestie et à la prudence dans nos conclusions. Que retenir de ce parcours trop rapide, orienté selon l'approche choisie, celle de la présence du soufisme dans quelques contes des *Nuits*? Sans être totalement absents, les maîtres soufis jouent en apparence un rôle marginal. Des arguments d'ordre général concourent à expliquer cette situation : par exemple le fond le plus ancien des Nuits, qui est en grande partie d'origine étrangère, ou le fait que ce genre littéraire a pour principale vocation de divertir et d'amuser, et que les saints ne représentent pas les meilleurs supports pour parvenir à cette fin. Pourtant, on objectera que, parmi les sources d'inspiration diverses des récits contenus dans *Les Mille et Une Nuits*, celles d'origine religieuse n'ont pas été exclues⁶⁸. Justement, ce jugement général doit être nuancé. S'ils sont absents de certains contes, les maîtres soufis sont au contraire bien présents dans d'autres. L'origine géographique des récits ou leur datation seraient-ils des éléments explicatifs ? probablement en partie. Remarquons par exemple que les principaux maîtres soufis qui apparaissent dans les contes appartiennent au soufisme irakien⁶⁹. Les grandes figures du soufisme égyptien ou syrien semblent ainsi totalement occultées, au profit de la seule école de Bagdad.

De plus, dépassant le cadre étroit des figures emblématiques et étendant notre enquête aux diverses formes de la spiritualité, nous observons cette fois une présence plus affirmée de la spiritualité par l'entremise des derviches, calenders, *fuqarâ'*, ascètes ou soufis ordinaires. À travers cette palette de personnages, la sainteté, souvent anonyme ou sans rapport avec les grands saints de l'histoire musulmane, est bien présente. Si *Les Nuits* n'ont pas fonctionné comme un réceptacle accueillant la Légende dorée, elles ont malgré tout contribué à véhiculer une certaine image de la sainteté qui s'est diffusée dans les couches populaires des sociétés musulmanes. Le saint, qui n'est qu'accessoirement rattaché à des personnages historiques, est une figure du héros propre à susciter l'imaginaire, entretenant avec le public des contes une forme de proximité, car il partage avec lui anonymat et condition modeste. Cependant, des pouvoirs exceptionnels lui sont attribués : il peut guérir, protéger contre les dangers, sauver des périls, en un mot être un agent décisif de cet ordre occulte du monde qui échappe au commun de mortels.

Composante essentielle de la société médiévale musulmane, le soufisme est présent dans *Les Nuits* à travers certains de ses thèmes : la *futuwwa*, le *mi'raj* des saints, leurs miracles (*karâmât*), leur intercession, et la vénération dont ils sont l'objet. Les coutumes vestimentaires des soufis, leurs lieux de réunion et les rituels qui s'y pratiquent (*dhikr*) apparaissent également dans certains contes et constituent autant d'éléments plus ou moins significatifs de leur décor. Le thème de l'élection qui peut toucher n'importe quel individu, indépendamment de ses œuvres, le transformant de manière presque instantanée en saint de Dieu, est également très prégnant. Cette possibilité, qui met tous les hommes sur un plan

⁶⁶ Cf. conte de l'épouse innocente, nuits 465-6, p. 335- 8.

⁶⁷ Cf. J.E. Bencheikh, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁸ Cf. J-E. Bencheikh, *Les Mille et Une Nuits ou la parole prisonnière*, p. 156.

⁶⁹ Même si la présence de Bistâmî vient tempérer quelque peu cette affirmation.

d'égalité, est assurément un ressort abondamment utilisé dans les contes. Mais par-delà le procédé narratif qui permet des rebondissements sans fin, se diffuse une conviction fondamentale du credo musulman dans la toute-puissance du Décret divin. D'une certaine manière, le merveilleux, comme forme populaire du miracle et donc du sacré, ne peut être dissocié de valeurs religieuses et même spirituelles.

Un autre élément plus difficile à appréhender est représenté par la quête ou la Voie spirituelle, si l'on utilise la terminologie des soufis. Élément universel de la littérature contique, la quête, quelle qu'en soit la forme, correspond le plus souvent à un cheminement spirituel. Nous touchons là aux limites de nos classifications, car les différents genres littéraires présentent une certaine porosité entre eux : il n'y a pas de frontières étanches entre historiographie, ouvrages d'édification, littérature d'éthique et même manuels de soufisme ou hagiographiques. Les matériaux migrent et s'adaptent, ils voyagent d'un genre à l'autre. Dans tous les cas, quel que soit le genre littéraire qui a fourni la source, et quelles que soient les adaptations subies par le récit, il y a une forme de savoir qui se transmet, même s'il n'est pas explicité, laissant son empreinte dans la mémoire collective. Le soufisme et les soufis sont finalement bien plus présents que ne le laisserait supposer un simple comptage quantitatif des occurrences de ces termes.

Une question s'impose encore à nous : peut-on parler d'un soufisme populaire véhiculé par *Les Nuits* ? Formulée ainsi, la question nous entraîne vers cette dichotomie, critiquable à plus d'un titre, entre soufisme savant et soufisme populaire. La vénération des saints et la dévotion aveugle dont ils font l'objet, la croyance en leurs pouvoirs thaumaturgiques, le respect des derviches, hommes de Dieu détachés des biens de ce monde, tout cela s'apparente bien à des formes de croyance ou de dévotions populaires mais sans contredire toutefois les doctrines du soufisme. Les divers niveaux de lecture possibles permettent le plus souvent de toucher un public populaire sans heurter le public savant. Le génie des Nuits, et de la littérature contique de manière générale, est que chaque lecteur peut investir le conte de sa propre charge affective, spirituelle, symbolique ou gnostique.

Comme l'a souligné Miquel, reprenant les notations d'Ibn Nadîm, au-delà des apparences, ces textes pourraient être plus sérieux qu'il n'y paraît, du moins certain d'entre eux qui proposent une morale « celle de la formation de l'âme⁷⁰ ». Il y a bien une sagesse ou plutôt des trésors de sagesse véhiculés par les nuits. Et le soufisme est l'un des modes d'expression de cette sagesse universelle. Car c'est bien l'épopée de l'humanité que *Les Nuits* mettent en scène, par la seule magie de la parole. Les destins des personnages, parfois héros, souvent simples pantins ballottés par une main aussi invisible qu'imprévisible, se croisent entre ciel et terre, entre la quête du savoir et celle de l'amour. Les soufis ont toujours tendu vers la connaissance, mus par l'irrésistible élan de l'amour ; il n'est pas surprenant qu'ils aient pris place dans cette immense fresque.

⁷⁰ Introduction de A. Miquel, vol. I, p. 26.