

Hikmet Yurdu, Ocak – Haziran 2011, Yıl: 4, C: 4, Sayı: 7, ss. 63 - 87

Les Sept Stades Du Sulûk Selon La Tradition Khalwatîe Et Plus Particulièrement Selon Sofyali Bâlî Efendî

Dr. İbrahim İŞİTAN

Özet

Halvetiyye Geleneğine Ve Özellikle Sofyalı Bâlî Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi

Bilindiği üzere tasavvufun en önemli konularından biri, sülûkün merhalelerini anlayarak İlâhî hakîkate nasıl ulaşılacağını izah etme meselesidir. Tasavvufî ekol ve yolların çeşitli şekil ve metotlarla anlatmaya çalıştığı bu konu, yaygın tâbiriyle sülûk veya seyrü sülûk olarak adlandırılmaktadır. Biz bu makalemizde, genel olarak Halvetiyye tarikatının ve özel olarak bir Halvetiyye şeyhi olan Sofyalı Bâlî Efendi'nin 'Atvâr-ı seb'a' diye isimlendirilen seyrü sülûk anlayışını kısaca izah etmeye çalıştık. Halvetî anlayışa göre mânevî yolculuğu gerçekleştiren sâlik, her evrede nefsin bazı hastalıklarından kurtularak kalbin yeni mânevî keşiflerine muttali olur. Yâni nefsin her evredeki yeni boyut kazanan tezkiyesi, kalbin de tasfiyesinin derinleşmesine vesile olur. Böylece sâlik, seyrü sülûkünün sonunda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mânevî halifesi olarak insân-ı kâmil derecesine yükselir ve başka sâliklere de yol gösterme kıvamına erer.

Anahtar kelimeler: Ayn-ı sâbite, Atvâr-ı seb'a, fakr, fenâ, hafî, Halvetiyye tarikatı, hayret, kalp, nefis, ruh, sadr, sâlik, seyrü sülûk, sır, sırr billâh, tecellî.

Abstract

The seven stages of the spiritual journey according to *khalwatî* tradition and more specifically according to Sofyalı Bâlî Efendi.

Understanding the stages of evolution through which the soul of the spiritual traveller journeys in his quest towards Divine reality is an essential question in Sufism. Sufi schools and brotherhoods use various methods and forms in order to explain this spiritual evolution, it is generally being referred to as 'sulûk' 'spiritual journey' or 'sayru sulûk' 'initiation path'. In our article, we have described the seven stages of the spiritual journey according to *khalwatî* sufis and more specifically to Sofyalı Bâlî Efendi. According to *khalwatî* tradition the heart of the sâlik embarked on his spiritual journey becomes the place where various spiritual revelations un-

veil as a result of the purification process of the soul which takes on a new form as it goes through the stages of personal transmutation. So, at the end of his spiritual journey, the *sâlik* reaches the stage where he has become a perfect man, as being the spiritual representative of the Prophet (sav), and he begins to spiritually guide the other travellers who wish to embark on their ascent towards the divine world.

Keywords: Eternal human example, seven stages of the soul, poverty, spiritual extinction, mystery, Khalwatiyya brotherhood, perplexity, heart, soul, spirit, chest, spiritual traveller, initiation path, secret, *sırr billâh*, Divine theophany.

Introduction

Tout d'abord, soulignons que le modèle du *sulûk*¹ de Sofyalı Bâlî Efendî² se base sur le système de l'école *khalwatîe* pour laquelle les étapes du *sulûk* s'effectuent en sept stades selon les sept degrés du cœur, *qalb*.

¹ Pour des renseignements sur la notion de *Sulûk*, voir Aḥmad 'Abd al-Raḥîm al-Sâyiḥ, *al-Sulûk 'inda-l-Ḥakîm al-Tirmidhî*, Le Caire, Dâr al-salâm, 1988, pp. 23-40 ; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul, Yeni Boyut, pp. 105-118 ; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1997, Rehber, p. 654 ; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1998, Seha Neşriyat, pp. 133-135 ; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2000, Ensar Neşriyat, p. 183 ; İbrahim Işıtan, *La Pensée de Sofyalı Bâlî Efendî*, Paris, 2006, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, pp. 315-319.

² Il naquit à Sofia à une date historiquement imprécise. Mais on peut certainement dire qu'il est né au cours de la dernière décennie du XV^{ème} siècle si on prend en considération la date de sa mort. Il vint à İstanbul pour faire des études traditionnelles et s'y initia à la voie soufie au moyen de la branche Jamâliyya de la tarîqa Khalwatiyya, il retourna par la suite à Sofia et y vécut jusqu'à la fin de sa vie. Il s'intéressa aussi à la conception soufie d'Ibn 'Arabî comme la plupart des maîtres soufis de l'époque. Il mourut en 960/1553 dans sa ville natale après avoir eu une vie très active. Son tombeau reste un lieu de visite des gens qui aspirent la spiritualité. Bâlî Efendi, qui a pu voir la période d'or de l'empire ottoman, travailla pour répandre l'islam sunnite, et le soufisme adapté à ce dernier, et lutta contre les groupes dits hétérodoxes en avertissant même le pouvoir politique de l'époque dans ce sens-là. Lorsqu'on prend en considération ses œuvres, on comprend qu'il maîtrise parfaitement les sciences religieuses et plus particulièrement l'aspect théorique et pratique de la voie soufie à laquelle il adhéra. Son commentaire de *Fusus al-hikam* et *Atwâr-i sab'a* qui traite le sujet de notre article montrent clairement sa capacité intellectuelle. Il défendit la qualité de soufi sunnite d'Ibn 'Arabî, il rédigea un traité concernant le waqf en argent et un autre au sujet du destin : tous ces faits montrent qu'il était un maître soufi intéressé par les questions juridique, théologique et mystique qui se discutaient à son époque. De plus, le fait qu'il étendit sa confrérie dans sa région et éleva des maîtres soufis dotés d'une grande capacité intellectuelle démontrent qu'il était un shaykh compétent. Pour plus de renseignements sur lui, voir Natalie Clayer, *Mystiques, Etat et Société*, Leiden, 1994, E. J. Brill, pp. 69-81 ; İbrahim Işıtan, *La Pensée de Sofyalı Bâlî Efendî*, pp. 111-113 ; Mustafa Kara, 'Bâlî Efendi, Sofyalı', *D.İ.A.*, İstanbul, 1992, Diyanet Vakfı, t. 5, pp. 20-21 ; Reşat Öngören, 'Fusus Şârihi Sofyalı Bâlî Efendî'nin Tasavvuf Çizgisi', *Tasavvuf*, Ankara, 2008, t. 21, pp. 57-66.

Ces sept degrés se décrivent par un terme de deux mots pour dire à la fois « sept » et « étapes » ; c'est le terme « *Aṭwâr-i sab'a*³ » « Sept stades »⁴. Nous rencontrons aussi un autre terme pour décrire les étapes spirituelles à partir du mot « *qalb* » ; c'est le terme « *Maqâmât al-qulûb*⁵ » « Station des cœurs ». Cette dernière expression existe à la fois chez les soufis de l'époque classique et de l'époque tardive⁶.

Le verbe *târa* – d'où vient le mot *tawr* – signifie étymologiquement « arriver plus près de », « tourner autour de », « transformer une chose », « se développer » etc. Quant au mot *tawr*, (pl. *aṭwâr*), il signifie « état, situation, phase, catégorie, manière d'être ou de se conduire ». Ajoutons que le mot « *taṭawwur* », qui vient de la même racine, signifie exactement « développement », « évolution » et « transformation »⁷.

Nous constatons que, au cours de l'histoire, le mot *tawr* devient un terme technique pour les étapes du développement de la vie spirituelle chez les *khalwatîs* et lorsque ces étapes sont sept, alors le terme technique est devenu « *Aṭwâ-i sab'a* » pour dire « Sept stades »⁸.

Les soufis *khalwatîs* citent ce verset qui contient justement le mot *tawr* – « *alors qu'Il vous a créés par phases (tawr) successives*⁹ » –

³ Pour des renseignements sur la notion d'*Aṭwâr-i sab'a*, voir Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1996, Marifet Yayınları, pp. 65-66. Pour désigner les sept stades on utilise aussi l'expression d'*Atwâr-i dil* : Süleyman Uludağ, *ibid.*, pp. 64-65 ; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, pp. 122-123. Une autre expression utilisée chez les soufis naqshabandîs pour les stades du *sulûk* est '*latâif-i khamisa*' : Süleyman Uludağ, *ibid.*, pp. 335-336 ; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, pp. 473 ; Osman Türer, '*Letâif-i hamse*', *D.İ.A.*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, t. 27, p. 143.

⁴ Les traités, intitulés *Atwâr-i Sab'a* ou *Atwâr al-qulûb*, rédigés par les maîtres *khalwatîs* montrent cela clairement : Jamâl Khalvatî (m. 899/1494 ou 912/1507), *Atwâr al-qulûb* ; Jamâl al-Din Qaramânî (m. 933/1526-27), *Atwâr-i Sab'a* ; Sunbul Sinan (ö. 936/1529), *Atwâr-i Sab'a*.

⁵ Pour des renseignements sur la notion de *Maqâm* ve *Maqâmât al-qalb*, voir Süleyman Uludağ, '*Makâm*', *D.İ.A.*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, t. 27, pp. 409-410.

⁶ *Makâmât al-qulûb* d'Abû-l-Husayin al-Nûrî (m. 295/907) et *Bayân al-fark bayna-s-sadr wa-l-kalb wa-l-fuâd wa-l-lubb* de Hakîm Tirmidhî (m. 320/932) peuvent être donnés comme exemples pour la période classique du soufisme.

⁷ Voir A de B. Kazimirski, *Dictionnaire Arabe Français*, Beyrouth, 1944, Librairie du Liban, t. 2, p. 118.

⁸ Voir İbrahim Işitan, *La Pensée de Sofyali Bâlî Efendî*, pp. 377-378.

⁹ Coran, *Nûh*, 71/14.

pour dire qu'il existe les stades pour l'évolution spirituelle ainsi qu'il en existe pour l'évolution corporelle. Ils citent aussi ce *hadîth* – « je suis obligé de me prosterner sur sept membres¹⁰ » – qui contient le chiffre « sept »¹¹.

Nous constatons que l'expression de *Atwâr-i sab'a* et « *Latâ'if-i khamisa* » ou « *Latâ'if-i sab'a* » n'existent ni dans la période classique du soufisme ni dans la période de la construction des *tarîqas*. Nous pouvons dire que le terme de *Atwâr-i sab'a* a commencé à être utilisé à partir de 12^{ème} siècle à partir du moment où on a déterminé les règles de chaque *tarîqa*¹². Ce besoin provient de la nécessité de préciser en détails les étapes du *sulûk* pour les adeptes qui réalisent leur itinéraire selon une voie bien définie. Nous pouvons aussi dire que l'idée de *Atwâr-i sab'a* a pris sa forme stable dans les 15^{ème} et 16^{ème} siècles, siècles que Bâlî Efendî a connus¹³.

Lorsqu'on analyse les opinions de Bâlî Efendî sur la notion du *sulûk* on peut tirer les conclusions suivantes :

I. Les stades du *sulûk* sont innombrables, même si on parle de sept stades d'une manière générale¹⁴. Cela signifie qu'il n'y aura pas de fin pour l'évolution ésotérique qui dure toute la vie et on ne pourra jamais atteindre la perfection complète dans une étape du *sulûk*. La voie de perfection qui continue jusqu'à la fin de la vie permet au *sâlik* de progresser continuellement dans la voie intérieure ; chaque fois qu'il progresse, il

¹⁰ BUKHÂRÎ, *Sahîh*, *Adhân*, n. 767 ; MUSLIM, *Sahîh*, *Salât*, n. 756 ; TIRMIDHÎ, *Sunan*, *Salât*, n. 253 ; NASA'Î, *Sunan*, *Tatbiq*, n. 1081 ; ABÛ DÂWÛD, *Sunan*, *Salât*, n. 755.

¹¹ İbrahim Işitan, *La Pensée de Sofyalı Bâlî Efendî*, p. 377.

¹² Voir Ali Haydar Bostancı, *Tasavvuf'ta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendî'nin « Etvâr-ı Seb'a »'sı*, İstanbul, 1996, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, pp. 26-27.

¹³ İbrahim Işitan, *La Pensée de Sofyalı Bâlî Efendî*, p. 378.

¹⁴ Bâlî Efendî, *Atwâr-i sab'a*, Süleymaniye, Hüsnü Paşa, no. 1178, f. 103b.

éteint une partie de ses passions, (*hawâ*)¹⁵ venant des déterminations matérielles et spirituelles et s'approche encore plus de son Seigneur¹⁶.

II. L'objectif du *sulûk* n'est alors que d'atteindre la pauvreté spirituelle « *faqr* »¹⁷ en se libérant de ses préoccupations physiques pour être en permanence avec son Bien-aimé¹⁸.

III. Chaque *sâlik* s'achemine sur sa route selon ses propres particularités (*a'yân thâbita*)¹⁹ ; cela veut dire que le *sulûk*, s'effectuant selon la prédisposition éternelle de chacun, est variable selon les traits principaux des *sâliks* et c'est pour cette raison que, au sein d'une même voie soufie, les adeptes réalisent différemment leurs itinéraires²⁰.

IV. Le *sâlik* doit savoir que chacune de ses puissances possède une des passions de l'âme charnelle qui existe dans la nature corporelle de l'homme. Il est indispensable qu'il actualise une sorte de lutte au sujet des vices et ruses de l'âme²¹ pour parvenir à son objectif²².

V. Le *sâlik* doit absolument, de ce fait, déraciner complètement les fondements des mauvaises attitudes avec l'aide de son maître, car les traces des défauts peuvent empêcher son voyage spirituel. Par conséquent, les soufis définissent aussi le soufisme comme « le bon caractère »

¹⁵ Pour des renseignements sur la notion de *Hawâ*, voir Alî b. Uthmân al-Jullâbî al-Hujwîrî, *Kashf al-Mahjûb*, prép., Isâd 'Abd al-Hâdî Kindîl, Beyrouth, 1980, Dâr al-nahḍa al-'arabiyya, pp. 427-431; Mustafa Çağrıç, 'Hevâ', *D.İ.A.*, İstanbul, 1998, Diyanet Vakfı, t. 17, pp. 274-276.

¹⁶ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 111a-b.

¹⁷ Pour des renseignements sur la notion de *Fakr*, voir Abû Naṣr 'Abd Allâh b. 'Alî al-Sarrâj, *al-Luma' fî târîkh al-taṣawwuf al-islâmî*, prép., Kâmil Mustafâ al-Handawî, Beyrouth, 2001, Dâr al-kutub al-'ilmiyye, pp. 45-47 ; Abû Bakr Muḥammad al-Kalâbâzî, *Al-Ta'rruf li madhhab ahl al-taṣawwuf*, éd. et annot., Maḥmûd Amîn al-Nawâwî, Le Caire, Maktabat al-kulliyât al-Azhariyya, 1400/1980, pp. 113-115 ; Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, pp. 215-226 ; Süleyman Uludağ, 'Fakr', *D.İ.A.*, t. 12, İstanbul, 1995, Diyanet Vakfı, pp. 132-134.

¹⁸ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 103b.

¹⁹ Pour des renseignements sur la notion d'*A'yân thâbita*, voir Abû al-A'lâ 'Affî (m. 1966), *al-A'yân al-thâbita fî madhhab-i Ibn 'Arabî*, in *al-Kitâb al-tidhkârî Muḥyî al-Dîn Ibn 'Arabî*, pp. 209-220, Le Caire, Dâr al-kâtib al-'arabî, 1969, pp. 209-220 ; Mustafa Tahralı, 'Vahdet-i Vücûd Ve Gölge Varlık' in *Fu-sûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Ahmed Avni Konuk, İstanbul, 1990, İ.F.A.V., t. 3, pp. 9-63 ; Süleyman Uludağ, 'A'yân-ı Sâbite', *D.İ.A.*, İstanbul, 1991, Diyanet Vakfı, t. 4, pp. 198-199.

²⁰ Bk. Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 126b-127a.

²¹ Pour des renseignements sur les vices et ruses de l'âme, voir Abû Abd al-Raḥmân al-Sulamî, *'Uyûb al-nafs wa dawâuhâ*, éd. et introd., Muḥammad al-Sayyid al-Julaynd, Le Caire, 2001, Dâru Qabâ.

²² Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 109b.

pour dire que la voie soufie ne peut s'actualiser que par la libération des mauvais caractères²³.

VI. Le *sâlik* ne doit jamais critiquer les autres et prétendre avoir les qualités qui n'existent pas chez lui²⁴. Cela empêche de voyager sereinement dans la voie ésotérique. En effet, le *sâlik* doit se libérer des affaires des autres, reconnaître ses propres défauts et s'occuper de s'en libérer par son combat sévère pour atteindre la perfection au niveau de sa vie morale ; cette dernière est une partie inséparable de l'évolution mystique. De plus, le *sâlik* ne doit pas s'intéresser aux reproches des autres à son égard, car, pour lui, ce qui compte, c'est ce que Dieu décide à son propos et ce n'est pas l'opinion des autres. Ainsi il ne sera jamais en conflit avec les autres et préservera sa personnalité spirituelle contre les envies diaboliques que les gens ignorants pourraient manifester à son égard. Cela est une sécurité pour protéger sa sérénité intérieure contre les actes qui pourraient perturber sa conscience.

VII. Le *sâlik* doit surveiller (*murâqaba*)²⁵ continuellement ses œuvres, car chaque œuvre vertueuse prend une nouvelle qualité dans chaque étape du *sulûk*. D'ailleurs, il doit savoir que, parfois, Dieu lui offre une qualité qu'il ne mérite pas encore dans son stade du moment²⁶ pour lui rappeler ses potentialités existant dans son essence éternelle. C'est la raison pour laquelle il doit toujours vérifier le degré de ses œuvres et leurs origines.

VIII. Le *sâlik* doit aussi surveiller ses rêves pour désigner son stade et ses qualités. D'une manière générale, les rêves indiquent certaines réalités que l'on ne comprend pas à l'état d'éveil. Chaque rêve du *sâlik* pos-

²³ Voir *Ibid.*, f. 104a-b.

²⁴ Voir Bâlî Efendî, *Sharḥu fuṣûṣ al-ḥikam*, İstanbul, 1309, Derse'âdet, p. 24, 26.

²⁵ Pour des renseignements sur la notion de *Murâqaba*, voir Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin Qushayrî (m. 465/1072), *al-Rirâla al-qushayriyya*, éd. et annot., Ma'rûf Narrîq et 'Alî 'Abd al-Ḥamîd Balṭajî, Beyrouth, Dâr al-khayr, 1991, p. 189-192 ; 'Abd Allâh al-Anṣârî al-Harawî (m. 481/1089), *Kitâbu manâzil al-sâ'irîn*, édition critique avec introduction, traduction et lexique par Serge De Laugier De Beaurecueil, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1962, pp. 377-378 ; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, p. 517.

²⁶ Voir Bâlî Efendî, *Aṭvâr*, f. 106a.

sède un sens particulier pour lui et c'est pour cette raison qu'il est indispensable que le *sâlik* interprète ses rêves selon ses états momentanés ; il doit consulter son maître pour avoir une interprétation appropriée²⁷.

IX. Les états subtils du *sulûk* se manifestent après le stade du *qalb*, à savoir le stade de *rûh*²⁸. Cela indique que les deux premiers stades, à savoir le *sadr* et le *qalb*, sont ceux qui permettent au *sâlik* de déraciner les origines des mœurs ignobles pour qu'il soit apte à être désormais le lieu des théophanies divines²⁹.

X. Dans le style de Bâlî Efendî pour expliquer les stades du *sulûk*, le vocabulaire mystique d'Ibn 'Arabî a une influence considérable comme par exemple *'ayn-i thâbita* et *tajallî ilâhî*³⁰.

XI. Enfin, à propos de l'appellation de *nafs* à travers l'évolution spirituelle du *qalb*, Bâlî Efendî n'a pas une divergence mais à propos de l'appellation des stades du *qalb* et ses itinéraires (*sayr*), il existe certaines dissimilitudes entre lui et ses confrères. Nous nous contenterons de montrer ces similitudes et dissimilitudes en faisant une comparaison avec le tableau de *Harîrîzâde*³¹.

Harîrîzâde³²:

<i>Nafs</i>	<i>Ammâ-ra</i>	<i>Lawwâma</i>	<i>Mulhima</i>	<i>Muṭmainna</i>	<i>Râḍiya</i>	<i>Marḍiya</i>	<i>Kâmila</i>
<i>Sayr</i>	<i>İlallâh</i>	<i>'Alallâh</i>	<i>Billâh</i>	<i>'Anillâh</i>	<i>Fillâh</i>	<i>Ma'allâh</i>	<i>Allâh</i>
<i>Mahal</i>	<i>Sadr</i>	<i>Qalb</i>	<i>Rûh</i>	<i>Sir</i>	<i>Sirr al-sir</i>	<i>Khafî</i>	<i>Akhfâ</i>

²⁷ Voir *Ibid.*, f. 105b.

²⁸ Voir *Ibid.*, f. 120a.

²⁹ Pour des renseignements sur la notion de *Tajallî*, voir Kalâbâzî, *Ta'rruf*, pp. 145-147; Qushayrî, *Risâla*, pp. 74-75; Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-makkiyya*, Beyrouth, sd., Dâr-u Sâdir, t. 1, pp. 166-167.

³⁰ Voir Ibrahim Işitan, *La Pensée de Sofyali Bâlî Efendî*, p. 381.

³¹ Pour plus de renseignements sur les deux tableaux, voir notre thèse, *La Pensée de Sofyali Bâlî Efendî*, pp. 382-383.

³² Kamâl al-Dîn *Harîrîzâde*, *Tibyânü wasâ'il al-ḥaqâ'iq fi bayân-i salâsil al-ṭarâ'iq*, 3 t., Süleymaniye, Fâtih, n. 430-432. t. 1, p. 345.

Bâli Efendi :

Nafs	<i>Ammâ-ra</i>	<i>Lawwâma</i>	<i>Mulhima</i>	<i>Muṭmainna</i>	<i>Râḍiya</i>	<i>Marḍiya</i>	<i>Kâmila</i>
Sayr	<i>İlallâh</i>	<i>Lillâh</i>	<i>'Alallâh</i>	<i>Ma'allâh</i>	<i>Fillâh</i>	<i>'Anillâh</i>	<i>Allâh</i>
Mahal	<i>Ṣadr</i>	<i>Qalb</i>	<i>Rûh</i>	<i>Sir</i>	<i>Khafî Sirr al- sirr</i>	<i>Kursî et Ḥayra</i>	<i>Sirr-i billâh</i>

Lorsqu'on examine ces deux tableaux, il y a une différence au sujet de l'appellation pour les sixième et septième stades du *sulûk* ; ces deux stades s'intitulent *Khafî* et *Akhfâ* selon le tableau de Ḥarîrîzâde alors qu'ils s'intitulent *Kursî-Ḥayra* et *Sirr-i billâh* selon celui de Bâlî Efendî. Au sujet des *sayrs* joints au nom d'*Allâh*, ils sont les mêmes sauf un, mais ils ne sont pas utilisés pour les mêmes stades ; chez Bâlî Efendî il existe l'expression de *lillâh*, au contraire, chez Ḥarîrîzâde il y a celle de *billâh*.

Les Sept Stades du sulûk chez Bâlî Efendî**1. Le Stade du ṣadr, poitrine**

Le *ṣadr* est le premier stade du cœur et le point de départ de la transmutation de l'âme. De même, les maîtres *khalwatîs* situent le *ṣadr* au niveau du premier stade de *sulûk*³³. Bâlî Efendî défend la même option. Selon lui, le *sâlik* doit tout d'abord parcourir cette station pour éliminer les effets de l'âme qui ordonne le mal et doit faire les exercices spirituels nécessaires afin de s'acquitter du stade du *sadr*, car ce dernier est à l'origine de toutes les mœurs ténébreuses (*akhlâq zulmânî*) qui font commettre à l'homme les actions ignobles (*af'âl khabîtha*). Il affirme que tout croyant doit donc purifier (*tazkiya*, *tasfiya*) sa poitrine en la dilatant (*inshirâh*)³⁴ par l'effusion divine, parce que l'emplacement de la foi doit être illuminé³⁵.

³³ Par exemple, Jamâl Khalwatî (*Aṭwâr*, f. 249a), Jamâl al-Dîn Qaramânî (*Aṭwâr*, 2b) et Sunbul Sinân (*Aṭwâr*, f. 7b).

³⁴ Le *ṣadr*, premier stade du *qalb*, à ce niveau est considéré comme une station négative, car il est l'endroit d'où les tentations diaboliques de l'âme charnelle pénètrent au cœur et ainsi il devient la

D'après Bâlî Efendî, à ce stade, il ne faut pas chercher la perfection, mais les moyens qui y mènent par les exercices spirituels. Si ces moyens nécessaires sont absents, il ne peut pas accéder à l'autre stade, sans quoi, ce serait une injustice qui empêche le *sâlik* de s'acheminer dans son *sulûk*. Il est évident, selon l'expérience spirituelle, que l'essence mauvaise du *sâlik* est permanente et qu'elle se manifeste, à son tour, soit par ses paroles, soit par ses actions, soit au travers de ses comportements. Lorsque l'essence du *sâlik* est enfin amendée, à ce moment-là, il mérite que son maître lui donne les moyens nécessaires afin de passer à l'autre stade. En apprenant réellement le sens de ce *hadîth kashfî* « celui qui se connaît soi-même³⁶ connaît son Seigneur » que le *sâlik* mérite effectivement après ce niveau, le stade du *qalb*³⁷.

La conception *khalwatîe* indique que les états du stade du *sadr* empêchent le *sâlik* d'avoir les lumières venant des Noms divins et l'orientent vers les actes blâmables à cause des liens diaboliques. A cause de ces liens, l'intelligence, qui est l'instrument de l'organisation de la vie intérieure, devient aussi diabolique et désoriente le *sâlik* qui cesse de s'intéresser aux affaires de la vie de l'au-delà, car elle ne possède pas la *ma'rifa*³⁸ et la *mahabba*³⁹ qui lui procurent la *hikma*, sagesse qui fait comprendre le sens ésotérique de la vie d'ici-bas. En fait, l'obscurité de l'âme envahit le cœur et ce dernier ne sait effectuer le *dhikr* que par la langue et l'évocation du *sâlik* ne pénètre pas encore au fond du cœur⁴⁰.

source des mœurs ténébreuses. C'est la raison pour laquelle il doit être dilaté au moyen de l'évolution ésotérique du *qalb* dans l'idée de perdre son aspect négatif et de devenir, en revanche, spirituel.

³⁵ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 103b-104a.

³⁶ Pour des renseignements sur la notion de *Ma'rifat-i nafs*, connaissance de soi, voir Süleyman Uludağ, 'Ma'rifat-i Nefs', *D.İ.A.*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, t. 28, pp. 56-57.

³⁷ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 107a-b.

³⁸ Pour des renseignements sur la notion de *Ma'rifa*, voir Sarrâj, *Luma'*, pp. 34-39; Kalâbâzî, *Ta'arruf*, pp. 78-83, 158-160; Qushayrî, *Risâla*, pp. 41-49, 311-317; Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, pp. 509-518; Harawî, *Manâzil al-sâirîn*, pp. 102-103; Süleyman Uludağ, 'Mârifet', *D.İ.A.*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, t. 28, pp. 54-56.

³⁹ Pour des renseignements sur la notion de *Mahabba*, voir Sarrâj, *Luma'*, pp. 53-55; Kalâbâzî, *Ta'arruf*, pp. 130-132 : 317-329 ; Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, pp. 550-556; Harawî, *Manâzil al-sâirîn*, pp. 71-72 ; Süleyman Uludağ, 'Muhabet', *D.İ.A.*, İstanbul, 2005, Diyanet Vakfı, t. 30, pp. 386-388.

⁴⁰ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 106b.

Bâlî Efendî envisage que le *sâlik* doit franchir ce stade pour protéger le *qalb* des mœurs ténébreuses du *sadr*, parce que le *qalb* doit se délivrer des ténèbres de l'âme charnelle pour pouvoir recevoir l'illumination divine ; la purification du *qalb* des obscurités du *sâdr* ouvre les portes des connaissances divines venant des organes spirituels de l'homme. Si le cœur reste dans l'obscurité du *sâdr*, il ne pourra même pas commencer à s'initier à la voie de la vie ésotérique, car il sera toujours occupé par l'âme charnelle qui occupe le *sadr* avec ses envies terrestres⁴¹.

Bâlî Efendî affirme que le *sadr* possède l'arbre ignoble qui est l'origine des mauvais caractères⁴². De ce fait, il est indispensable de s'initier à la voie d'un maître⁴³ qui connaît les méthodes pour enlever les racines de l'arbre ignoble afin qu'il ne produise plus de fruits nuisibles pour la vie morale du *sâlik*. Il ne trouve pas suffisant de suivre individuellement les prescriptions religieuses sans s'attacher à un guide parfait, car nous avons besoin d'un homme expérimenté dans le chemin de la vie intérieure pour pouvoir franchir les stades nécessaires ; celui qui n'a pas de guide pourrait éliminer les ramifications de l'arbre ignoble, mais il ne pourrait pas détruire l'arbre lui-même⁴⁴.

Comme Bâlî Efendî, les autres maîtres *khalwatîs* de l'époque confirment la nécessité de l'initiation à la voie d'un maître pour que ce dernier illumine le cœur et puisse déraciner l'arbre ignoble du *sâlik*, car, en étant spirituellement toujours en présence du maître, le *sâlik* puisse développer une intelligence illuminée par le *dhikr* et acquérir les connaissances divines⁴⁵.

⁴¹ *Ibid.*, f. 106b.

⁴² *Ibid.*, f. 104a.

⁴³ Au sujet de maître et d'affiliation à sa voie, voir Abû 'Abd Allâh al-Hârith b. Asad al-Muḥâsibî, *Risâla al-müstarshidîn*, prép., 'Abd al-Fattâḥ Abû Ghudda, Beyrouth, 1971, Dâr as-salâm, pp. 39-40, n. 2 ; Kalâbâzî, *Ta'arruf*, pp. 156-157 ; İmam Shahâb al-Dîn Abî Ḥâfîs Umar b. Muḥammad al-Suhrawardî, *Avârîf al-ma'ârif*, prép., Muḥammad Abd al-Azîz al-Khâlîdî, Beyrouth, 1999, Dâr al-kutub al-'arabiyya, pp. 53-54 ; İbrahim Işitan, *La Pensée de Sofyali Bâlî Efendî*, pp. 332-337.

⁴⁴ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 104b-105a.

⁴⁵ Voir Jamâl al-Dîn Qaramânî, *Aṭwâr*, f. 2b ; Sunbul Sinân, *Aṭwâr*, f. 7a-b.

Comme Bâlî Efendî l'indique, le *sâlik*, à ce stade, effectue ses actes pour obtenir un intérêt du monde d'ici-bas et de celui de l'au-delà ; cela signifie qu'il ne sait pas encore réaliser ses actes uniquement pour une raison spirituelle. Malgré cette défectuosité, il fait aussi certains exercices spirituels pour pouvoir se dépouiller des passions du *nafs* et se parer de caractères louables dans le but de contempler le *tawhîd* sans aucun motif terrestre⁴⁶.

Il attire l'attention du *sâlik* sur le fait qu'il ne considère pas comme inspiration spirituelle ce qui apparaît dans son cœur, car il n'a pas encore la lumière divine qui lui inspire les réalités des Choses. Il doit considérer ses idées comme parasites (*khawâtir*)⁴⁷ et il les expulse de son cœur avec l'aide de son maître. Le *sâlik* peut demander aussi l'aide de son esprit par l'intermédiaire de son intelligence pour pouvoir chasser les faits engendrés par son *nafs*, mais l'intelligence ne voudra pas que l'esprit occupe en permanence le cœur par ses désirs pour ne pas perdre sa puissance intelligente sur le *sâlik*⁴⁸.

Nous constatons que les maîtres *khalwatîs* considèrent le rêve comme une indication mystique pour l'évolution du *sâlik*⁴⁹. Bâlî Efendî ne néglige pas ce point *khalwatî* et précise que chaque animal vu en songe possède une caractéristique particulière à chaque stade⁵⁰.

2. Le Stade du *qalb*, cœur

Nous avons déjà souligné que, d'après les soufis, le *qalb* est le deuxième stade du *sulûk*. De même, selon les maîtres *khalwatîs*, le *qalb* désigne le deuxième degré de l'évolution mystique⁵¹. Suivant la tradition *khalwatîe*, Bâlî Efendî situe aussi le cœur au deuxième niveau du *sulûk*. Ce der-

⁴⁶ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 105a-106b.

⁴⁷ Pour des renseignements sur la notion de *Khawâtir*, voir Kalâbâzî, *Ta'arruf*, p. 109, 181 ; Qushayrî, *Risâla*, pp. 83-85 ; Süleyman Uludağ, 'Havâtir', *D.İ.A.*, İstanbul, 1997, Diyanet Vakfı, t. 16, p. 526.

⁴⁸ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 105a-106b.

⁴⁹ Voir Jamâl Khalwatî, *Aṭwâr*, f. 249b ; Jamâl al-Dîn Qaramânî, *Aṭwâr*, f. 2b.

⁵⁰ A ce propos, voir İbrahim İştân, *La pensée de Sofyali Bâlî Efendî*, p. 391.

⁵¹ Par exemple, Jamâl Khalwatî (*Aṭwâr*, f. 249b), Jamâl al-Dîn Qaramânî (*Aṭwâr*, 3a) et Sunbul Sinân (*Aṭwâr*, f. 8b).

nier porte la lumière seigneuriale (*nûr rabbânî*) et présente deux faces ; l'une se trouve sur le flanc gauche de l'homme, c'est pour cela qu'on l'appelle *sadr* « poitrine ». La plupart du temps, les idées fugitives démoniaques (*khawâtir-i shaytâniyya*) pénètrent dans le cœur de l'homme de ce côté-là pour l'empêcher de parvenir à la station de l'esprit. L'autre fait face à la présence divine, c'est pour cela qu'il s'appelle *qalb* « cœur » et l'effusion divine vient par ce côté-là. Mais pour que le *sâlik* puisse réellement pénétrer dans la station du cœur, il doit se débarrasser des voiles ténébreux (*hujûbât-i zulmâniyya*) qui se trouvent dans le premier côté du cœur, à savoir la poitrine. Il doit aussi ôter les dix mille voiles lumineux qui se trouvent dans le deuxième côté du cœur s'il veut accéder à la station de l'esprit⁵².

D'après la conception *khalwatîe*, le *sâlik* de ce stade effectue une *mujâhada*⁵³ véridique au moyen de ses efforts spirituels et ascétiques pour que ses œuvres soient vraiment vertueuses et louables dans l'idée d'atteindre la contemplation divine (*mushâhada*)⁵⁴, mais ses liens spirituels à l'égard de ses actions l'empêchent de contempler réellement Dieu. En effet, la contemplation divine n'est pas encore réalisable à ce stade, car l'âme du *sâlik* n'a pas encore la capacité de réaliser sa servitude seigneuriale à cause des désirs provenant des passions de l'âme. Le principe fondamental de ce stade pousse le *sâlik* à continuer à effectuer des bonnes œuvres pour pouvoir se noyer dans les actions divines en accomplissant les ordres divins et se libérer ainsi des défauts de l'âme blâmante⁵⁵.

Comme Bâlî Efendî l'indique, la *mujâhada* du *sâlik* à ce stade consiste à chasser les idées parasites qui l'empêchent de recevoir les connaissances divines ; il est évident que les idées corrompues venant des réflexions de l'âme charnelle perturbent la conscience du *sâlik* et souillent le

⁵² Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 111a.

⁵³ Pour des renseignements sur la notion de *Mujâhada*, voir Qushayrî, *Risâla*, pp. 97-101 ; Hujwîrî, *Risâla*, pp. 431-438.

⁵⁴ Pour des renseignements sur la notion de *Mushâhada*, voir Sarrâj, *Luma'*, pp. 62-64 ; Kalâbâzî, *Ta'arruf*, pp. 140-142 ; Qushayrî, *Risâla*, pp. 75-76 ; Harawî, *Manâzil al-sâirîn*, pp. 93-94.

⁵⁵ Jamâl Khalwatî, *Aṭwâr*, f. 249b ; Sunbul Sinân, *Aṭwâr*, f. 8b.

miroir de son cœur. Il faut que le *sâlik* fasse sa *mujâhada* pour que Dieu polisse le miroir de son cœur (*mir'ât al-qalb*)⁵⁶ qui est le lieu de la théophanie divine⁵⁷.

Selon toujours la conception *khalwatîe*, le stade du *qalb* manifeste les qualités spirituelles grâce à la jonction de l'âme avec les puissances de l'esprit au moyen des bonnes œuvres, car la majesté divine intervient pour que le *qalb* soit le lieu de la manifestation des bons caractères de l'esprit comme la modestie et la générosité. Ce stade devient ainsi le commencement de la théophanie divine grâce aux qualités de la vie intérieure comme la véridicité, l'amour et la soumission envers le Seigneur ; l'assistance divine intervient par un Nom divin selon la persévérance du *sâlik*. En bref, ce stade est lieu de la purification du reste des mauvaises mœurs de l'âme grâce à la vision clairvoyante qui permet au *sâlik* de se blâmer soi-même et d'effectuer un itinéraire pour cause de Dieu, mais l'âme n'est pas encore prête à recevoir l'inspiration divine ; c'est l'affaire du prochain stade, à savoir le *rûh*⁵⁸.

3. Le Stade du *rûh*, esprit

Selon la conception *khalwatîe*, ce stade est le lieu de la disparition des caractéristiques humaines par la manifestation des qualités des Noms divins qui procurent, en revanche, au *sâlik* les connaissances divines. Ensuite, comme Bâlî Efendî le souligne, le *sâlik* surpasse même les qualités venant de la théophanie des Noms divins afin de s'acheminer désormais au sein de l'Essence divine. De même, la précision *khalwatîe* – qui dit que l'itinéraire de ce stade est « sur Dieu » « 'alâ Llâh » – signifie que le *sâlik* agit par les qualités divines provenant de l'âme inspirée qui est

⁵⁶ Pour des renseignements sur la notion de *Mir'ât*, voir Süleyman Uludağ, 'Ayna', *D.İ.A.*, İstanbul, 1991, Diyanet Vakfı, t. 4, pp. 260-262.

⁵⁷ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 112a-113a.

⁵⁸ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 110a-114a ; Jamâl Khalwatî, *Aṭwâr*, f. 250a ; Jamâl al-Dîn Qaramânî, *Aṭwâr*, f. 3a.

le *nafs* de ce stade. Mais les *khalwatîs* considèrent le *sâlik* de ce stade comme celui qui se situe entre le reste des défauts de l'âme et l'illumination divine, venant de la *mahabba* et de la *ma'rifa*, qui inspire à son cœur les réalités des Choses, car ce dernier reçoit la connaissance divine grâce à l'âme inspirée de ce stade.

De ce fait, comme Bâlî Efendî l'indique, le *sâlik* doit effectuer une *mujâhada* contre les voiles lumineuses, provenant du reste des affaires de *nafs* de ce stade, qui l'empêchent d'accéder à la station suivante qui est le début de la manifestation de l'Essence divine. Cette opinion explique que la qualité de ce stade ne provient pas de la perfection spirituelle : c'est la raison pour laquelle il ne faut s'intéresser à aucune perfection de ce stade et le *sâlik* ne doit pas se limiter aux perfections provenant des qualités divines, car il est indispensable d'accéder à l'Essence divine pour avoir la perfection ultime du *sulûk*.

Les remarques de Bâlî Efendî montrent clairement l'imperfection de l'âme à ce stade et, de ce fait, le *sâlik* rencontre certains états opposants ; par l'amour particulier à ce stade, parfois il vit dans un état de trouble, car son âme n'est pas encore apaisée à cause du reste de ses défauts, mais parfois il est en repos grâce aux qualités manifestées au moyen de la manifestation des Noms divins. Du fait qu'il n'a pas encore actualisé parfaitement les réalités du *tawhîd*, il se trouve entre le monde Multiple et Unique ; lorsqu'il s'éteint dans le monde seigneurial, il déclare qu'il est un homme véridique, parce qu'il porte, à ce moment-ci, les réalités du monde divin, mais la situation de son âme ne lui permet pas encore d'avoir totalement les qualités du monde divin à cause de ses liens spirituels à son âme⁵⁹.

⁵⁹ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 114a-116b ; Jamâl Khalwatî, *Aṭwâr*, f. 250a-b ; Jamâl al-Dîn Qaramânî, *Aṭwâr*, f. 3a.

4. Le Stade du *sirr*, secret

Selon la conception *khalwatîe* le stade de *sirr* est le lieu de la manifestation de l'Unicité dans le monde Multiple et de la Multitude dans le monde de l'Unicité, car le *sâlik* commence, dans ce stade, à contempler l'Essence unique à travers toutes les créatures. La conception *khalwatîe* expose ainsi que ce stade est un passage entre les derniers effets de l'aspect humain et le début des caractères du monde divin, car le *sâlik*, au moyen des exercices particuliers à ce stade, acquiert la *ma'rifa* provenant de la connaissance unitive des qualités divines et contemple les réalités des signes divins existant dans les paroles de Dieu et dans Ses créatures. En fait, le *sâlik* cherche, dans ce stade, les réalités des Choses par le *dhikr* du Nom *Haqq* qui veut dire le « Réel » ; cela s'acquiert après avoir été totalement dépouillé des déterminations existentielles venant de l'essence humaine.

D'après les *khalwatîs*, le *sâlik* est revêtu, à ce stade, du caractère divin grâce à l'état spirituel de la station du *sirr* et c'est la raison pour laquelle il prétend être « réel », mais ce n'est pas encore le moment de cette prétention, car le *sâlik* n'a pas encore parachevé complètement son *sulûk* pour pouvoir manifester les caractères divins. De ce fait, les maîtres *khalwatîs* avertissent le *sâlik* à ce stade de cette prétention de perfection provenant de l'imagination qui prétend qu'on a acquis la connaissance de l'Essence divine, mais il ne faut pas oublier que ce stade n'est que la manifestation de la théophanie des qualités divines et que le *sâlik* n'a pas encore atteint la théophanie de l'Essence qui manifeste réellement la perfection spirituelle. Il est vrai que, comme Bâlî Efendî le souligne, le *sâlik* s'est dépouillé de ses caractéristiques humaines, mais il y a encore des étapes à franchir pour pouvoir vraiment atteindre l'extinction au sein de l'Essence. C'est la raison pour laquelle les maîtres *khalwatîs* parlent de la régression spirituelle, dans ce stade, car les effets des caractéristiques humaines peuvent toujours revenir pour faire chuter le *sâlik* dans ses imaginations corrompues qui lui inspirent les idées parasites.

Suivant la conception générale des *khalwatîs*, Bâlî Efendî admet que le stade de *sirr* désigne celui par lequel le *sâlik* exécute le détachement des effets terrestres des voiles ténébreux, car la *ma'rifa* de ce stade lui procure la connaissance exotérique et ésotérique venant de l'inspiration divine qui chasse les idées parasites provenant de l'instigation du diable. Ce stade devient ainsi la rencontre mutuelle de deux aspects de l'être humain, corporel et spirituel et l'âme s'apaise en face de la volonté divine qui détermine les statuts du destin, car le *nafs* a acquis la *walâya* « amitié divine »⁶⁰ qui lui permet de connaître les secrets divins, car elle reçoit sans cesse l'appel intérieur qui l'invite à se détacher des caractéristiques humaines et à se connecter aux ordres de la demeure éternelle ; cet état lui permet alors d'être perpétuellement en présence divine malgré les voiles lumineux qui existent dans ce stade.

Bâlî Efendî clarifie la caractéristique particulière de ce stade en disant que la théophanie divine commence à s'y manifester pour faire saisir au *sâlik* la manifestation de la seigneurie de Dieu au sein de Ses créatures et pour faire connaître son monde subjectif étant un sommaire du monde objectif. Cette précision nous semble importante pour le *sulûk*, car c'est à partir du moment où le *sâlik* commence à connaître l'existence de la qualité seigneuriale, dans les choses existantes, qu'il aura une vie spirituellement vraie qui le fera accéder à la connaissance de l'Essence divine, source de toute existence⁶¹.

5. Le Stade du *khafî*, caché

Dans ce stade, le *sâlik* répond parfaitement à l'appel divin qui l'invite à se satisfaire de tout ce qui lui arrive, en effectuant certaines pratiques particulières à ce stade qui lui fournit l'extinction en Essence divine. Soulignons que le *sâlik* n'avait pas encore acquis, jusqu'à ce stade, l'extinction au sein de l'Essence divine en réalisant le *taḥḥîd* au sein de

⁶⁰ Pour des renseignements sur la notion de *Walâya*, Qushayrî, *Risâla*, pp. 259-263 ; İbrahim Işitan, *La Pensée de Sofyalî Bâlî Efendî*, pp. 245-261.

⁶¹ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 118a-120b ; Jamâl Khalwatî, *Aṭwâr*, f. 250a-b ; Jamâl al-Dîn Qaramânî, *Aṭwâr*, f. 3a ; Sunbul Sinân, *Aṭwâr*, f. 9b.

cette Dernière. En revanche, dans ce stade, le *sâlik* réalise effectivement l'extinction en Essence qui lui permet d'éteindre tous les effets provenant du dehors de l'Existence divine pour que sa propre existence ne vive que par les qualités venant de la permanence en Elle ; ainsi l'âme perd complètement son influence sur le *sâlik*, car, jusqu'à ce stade, elle avait toujours son pouvoir pour le désorienter des règles de la voie spirituelle. En fait, l'extinction au sein de l'Essence permet au *sâlik* de contempler l'unicité divine qui efface l'influence des effets du monde multiple qui noie le *sâlik* dans les actes blâmables ; le *sâlik* acquiert, dans ce stade, une vision qui dévoile les réalités des Choses en le dépouillant des déterminations de l'existence humaine conditionnée par les attitudes du monde multiple qui est d'origine matérielle. Cet état montre la manifestation de l'Essence divine dans l'existence éphémère du *sâlik* qui ne vit que pour actualiser les ordres de son Seigneur.

Suivant l'idée *khalwatîe*, Bâlî Efendî dit que la théophanie de l'Essence divine, avec Ses attributs et Ses actions, se manifeste parfaitement dans ce stade et permet au *sâlik* d'avoir la perfection au niveau des caractères humains grâce à l'acquisition de la connaissance de soi, selon son exemplaire éternel, qui lui procure, en revanche, la connaissance seigneuriale. Il souligne que les perfections que le *sâlik* obtient au niveau des qualités humaines sont prétextes pour acquérir les perfections au niveau des qualités divines. Cela signifie que le *sâlik* réalise la mort volontaire avant de mourir, vit dans le monde divin en permanence avec son Seigneur et ainsi la vie d'ici-bas devient, pour lui, un moyen pour réaliser son ascension vers le Bien-aimé⁶².

6. Le Stade du *kursî*, piédestal

La conception *khalwatîe* sur le stade de *kursî* montre que le *sâlik* devient, dans ce stade, le calife spirituel du Prophète en étant libéré complètement de ses relations détermi-

⁶² Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 120b-122a-b ; Jamâl Khalwatî, *Aṭwâr*, f. 251a-252a ; Jamâl al-Dîn Qaramânî, *Aṭwâr*, f. 4a ; Sunbul Sinân, *Aṭwâr*, f. 10a-b.

nées de l'aspect corporel et en ayant la science et la lumière divines qui permettent d'avoir une vision juste pour orienter les adeptes de la voie ésotérique selon les réalités divines, car il possède les deux sciences : celle du monde de l'Unité et celle du monde de la Multiplicité, parce qu'il a vu ce qui existe dans le monde divin et il est capable de diriger les affaires du monde sensible selon les réalités du monde spirituel pour que les *sâliks* ne se noient pas dans les affaires éphémères de ce monde matériel qui est lui-même éphémère. Justement, les rêves de ce stade indiquent parfaitement la pureté du *qalb* et la manifestation des lumières appartenant à trois puissances fondamentales de l'homme, à savoir l'esprit, l'intelligence et l'âme ; cela signifie que les lumières de l'esprit ont envahi toutes les autres puissances du *sâlik*, car il est libéré de son aspect sensible qui le détermine matériellement. Le *sâlik* abandonne ainsi tous ses liens terrestres sauf avec son Bien-aimé, car il n'aime plus que par Dieu. Soulignons encore que la perfection de ce stade provient de la science concernant les deux univers, à savoir le monde matériel et le monde divin et provient aussi de la lumière divine qui éclaire le cœur du *sâlik* ; ces deux qualités permettent au *sâlik* de diriger correctement les puissances humaines sans aucune injustice.

Suivant la conception *khalwatîe*, Bâlî Efendî admet que le *sâlik* se qualifie vraiment par les qualités de Dieu dans ce stade grâce à l'extinction dans l'Essence divine ; il acquiert à la fois la manifestation des perfections des qualités humaines et divines grâce à l'âme devenue satisfaite et agréée. Grâce à l'extinction totale de son aspect sensible, le *sâlik* actualise le califat humain qui désigne la direction juste des puissances de l'homme, car il possède le pouvoir d'employer les puissances de son âme au service de son esprit, mais le *sâlik* ne sait pas encore actualiser le califat réel qui désigne la direction des autres *sâliks* en tant que maître. Il met en évidence le fait que le *sâlik* acquiert, dans ce stade, la *ḥaqîqa* par laquelle il

contemple son Seigneur dans chaque chose, car il contemple les choses par le miroir de l'Unicité qui efface l'existence des autres êtres. En fait, le *sâlik* devient l'interlocuteur de Dieu, car son âme est parfaitement satisfaite de ce qui lui est décrété dans le monde de l'éternité par son Seigneur. Grâce à cette satisfaction intérieure, le *sâlik* se trouve dans une grande perplexité à propos des gens qui agissent par les attitudes du monde multiple, car ces derniers ne remarquent pas que tout ce qui se passe ne s'effectue que par la décision de Dieu. Par contre, le *sâlik* à ce stade connaît les secrets des Choses et ne s'inquiète plus pour des affaires du monde d'ici-bas et poursuit son itinéraire pour améliorer sa servitude pour plaire à son Bien-aimé qui devient son Seul vrai ami. Cela signifie que le *sâlik* atteint le sommet de son *sulûk* et obtient un pouvoir qui participe à la direction des affaires de ce bas-monde en étant le pivot des pivots.

Comme Bâlî Efendî l'indique, dans ce stade, la réalisation réelle du *tawhîd* procure la *mushâhada* de la seigneurie divine en toute chose et la satisfaction en face de tout ce qui arrive par le décret divin, car le *sâlik* a l'accès direct au monde secret qui lui fait voir les aspects réels des Choses ; cette connaissance au sujet des réalités de l'existence lui fournit, d'ailleurs, une quiétude totale à propos des événements qui se manifestent dans l'univers, car il a compris que chaque chose agit selon sa part prédestinée selon son exemplaire éternel⁶³.

7. Le Stade du *sirr-i bi-Llâh*, secret par Dieu

La conception *khalwatîe* sur le stade de *sirr-i biLlâh* montre que, dans ce dernier stade, le *sâlik* parvient au sommet de son *sulûk* et à la perfection de la voie soufie, car, après avoir réalisé l'extinction dans l'extinction, le *sâlik* acquiert la capacité de vivre, dans ce monde sensible, en permanence avec Dieu. Cela signifie que le *sâlik* retourne au monde sensible, après avoir vécu dans le monde spirituel, pour actualiser les réa-

⁶³ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 122b-123a, 125b-126a ; Jamâl Khalwatî, *Aṭwâr*, f. 252a-b ; Jamâl al-Dîn Qaramânî, *Aṭwâr*, f. 4a-b ; Sunbul Sinân, *Aṭwâr*, f. 11a.

lités du monde réel dans ce monde éphémère en donnant un sens véridique aux affaires terrestres. En fait, dans ce stade, le *sâlik* devient le lieu de l'actualisation de la *walâya* particulière provenant de la perfection de la pauvreté spirituelle obtenue par l'effusion divine. Par cette amitié divine, il se délivre totalement de tout ce qui est en dehors de Dieu en transformant son aspect ténébreux en aspect lumineux. Ainsi l'âme du *sâlik* devient parfaite, car elle est agréée auprès de son Seigneur ; tous ses états lui permettent d'actualiser vraiment l'extinction dans l'extinction en supprimant les caractéristiques humaines, et puis, de vivre en permanence avec les caractéristiques divines selon l'exigence de son exemplaire éternel (*ayn-i thâbita*) comme dit notre auteur.

Bâlî Efendî expose les mêmes idées au sujet de ce dernier stade et dit que, après avoir achevé ce stade, le *sâlik* se libère totalement de toutes sortes de déterminations humaines grâce à la manifestation des effets des Actions divines, car le *sâlik* réalise parfaitement la servitude envers son Seigneur en soumettant complètement sa volonté à celle de Dieu et ainsi il n'affirme plus sa seigneurie qui est un voile lumineux du chemin soufi. Ce dernier stade désigne la fin des caractéristiques du cercle humain et le début de celles du cercle divin ; le *sâlik* termine l'itinéraire des *abrâr* qui s'effectue dans le monde humain et commence à voyager dans la voie des *muqarrabûn* qui s'effectue dans le monde divin. Après avoir réalisé la connaissance de son âme et éduqué cette dernière selon la volonté divine, le *sâlik* devient un guide pour accompagner les novices dans le chemin soufi. Sa connaissance résumée au sujet de *nafs* va se détailler par la connaissance des *nafs* des autres et ainsi il deviendra effectivement un Homme parfait⁶⁴ pour devenir vraiment le représentant du Prophète, car le but final de la voie soufie n'est que de devenir le *khalîfa* du Prophète. En devenant un Homme parfait, ce *sâlik*, parvenu à la fin de son *sulûk* et devenu un maître, manifeste les deux aspects de la Réalité divine : la Beauté et la

⁶⁴ Pour des renseignements sur la notion de *İnsân-i kâmil*, Mehmet S. Aydın, 'İnsân-ı Kâmil', *D.İ.A.*, İstanbul, 2000, Diyanet Vakfı, t. 22, pp. 330-331.

Majesté. C'est la raison pour laquelle il manifeste parfois des comportements opposés pour que les caractéristiques de la Réalité absolue s'actualisent parfaitement chez lui.

Ce dernier stade manifeste effectivement la transformation des caractéristiques de l'homme en celles de Dieu, car les déterminations humaines venant de son aspect corporel disparaissent totalement par la manifestation des effets des Actions divines ; cette station produit l'amitié avec Dieu et la pauvreté en Lui, qui sont deux qualités extrêmement importantes chez les soufis ; on peut dire, de ce fait, que le *sulûk khalwatî* vise à avoir la *walâya* et le *faqr* à la fin du voyage mystique⁶⁵.

Conclusion

La vie religieuse a une profondeur susceptible d'être expérimentée dans des différents degrés psychologiques, elle transforme la structure de la conscience et de soi-même grâce aux applications systématiques. Une de ces expériences religieuses est celle du soufisme qui vise à avoir la *ma'rifa*/connaissance de soi et du Seigneur en utilisant une méthode qui est au-delà de la perception physiologique et rationnelle. Cette méthode se base sur le fait que la prime nature de l'homme a l'aptitude d'acquérir la *ma'rifa* venant de l'expérience se réalisant au-delà de son aspect physiologique et rationnel et aussi a la capacité de réaliser une certaine vie spirituelle. Dans l'expérience soufie, il y a la volonté de rencontrer la réalité de l'essence humaine et de trouver une relation directe avec la Réalité absolue. La réalisation de cette volonté dépend de la restructuration de la conscience et de la personnalité avec une nouvelle existence grâce à l'abandon de l'aspect éphémère de soi/âme au moyen de la guidance du Seigneur. Ainsi l'individu réorganise toutes ses fonctions spirituelles en se libérant de la vie monotone et ordinaire provenant du soi inférieur, et

⁶⁵ Voir Bâlî Efendî, *Aṭwâr*, f. 25a-b, 126b ; Jamâl Khalwatî, *Aṭwâr*, f. 252b ; Jamâl al-Dîn Qaramânî, *Aṭwâr*, f. 4b ; Sunbul Sinân, *Aṭwâr*, f. 11b-12a.

ayant l'occupation de l'Être éternel – qui transcende le moi individuel – le domaine de la conscience.

Notre étude succincte de la conception de l'itinéraire spirituel/*sulûk* de Bâlî Efendî et de sa voie soufie montre clairement que le voyage spirituel commence dès le départ avec une transformation psychologique. Car le voyageur spirituel effectue son combat pour pouvoir s'éloigner de toutes ses anciennes habitudes réflexives et comportementales qui n'ont pas de caractères spirituels. Il cherche le moyen de contrôler tous les phénomènes physiologiques et psychologiques qui occupent le domaine de la conscience. De plus, il fait des efforts pour percevoir les réalités divines en purifiant la conscience des effets négatifs de toutes les excitations intérieures et extérieures par l'intermédiaire des exercices physiques et spirituels.

Le voyage soufi qui s'effectue en sept stades permet au voyageur soufi de réaliser ses actes et comportements dans l'idée de développer sa vie spirituelle; le *salik* effectue ses actes et comportements selon les connaissances seigneuriales provenant de l'effusion de la lumière des qualités divines. Par l'intermédiaire de la connaissance théophanique venant de la lumière de l'unicité divine/*tawhîd*, il se libère des effets des voiles ténébreux et spirituels et ensuite contemple la seigneurie du Créateur. Il contemple les êtres existants au moyen du miroir du *tawhîd* grâce à l'extinction dans l'essence divine à la suite de la réalisation de la perfection au niveau des qualités humaines en s'éloignant des liens de l'aspect corporel. Du fait de la capacité de vivre en permanence au sein de Dieu après avoir eu l'extinction en Lui, il acquiert la station de la *walâya*/amitié divine qui signifie couper la relation avec ce qui est autre que Dieu et cela lui permet de transformer son aspect ténébreux en aspect lumineux. En effet, il obtient la capacité de réactualiser la perfection qu'il a acquise au sein du caractère humain en celui du divin et de continuer à vivre cet état au long du reste de sa vie. La foi traditionnelle laisse sa place à la foi réelle grâce à la théophanie de l'essence divine avec celle des qualités et actions. L'individu qui a dépassé ces étapes et a perfectionné son soi abandonne les soucis et inquiétudes de la vie de ce bas monde et se libère

des troubles de la personnalité et des pensées et attitudes qui dérangent la psyché. Selon l'expression soufie, le *sulûk* ne vise que pratiquement d'avoir la noblesse du comportement, *makârim al-akhlâq*, pour permettre à l'individu d'avoir un équilibre dans sa vie physique et psychique.

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

Bibliographie

- Abû al-Husayn al-Nûrî, *Makâmât al-qulûb*, prép., Paul Nwyia, in 'Melanges Univ. Saint Joseph', Beyrouth, 1968, t. 44, pp. 129-143.
- Al-Sâyih, Ahmad Abd al-Rahîm, *al-Sulûk inda-l-Hakîm al-Tirmidhî*, le Caire, 1988, Dâr al-salâm.
- 'Afiî, Abû al-A'lâ, *al-A'yân al-thâbita fî madhhab-i Ibn 'Arabî*, in *al-Kitâb al-tidhkârî Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî*, Le Caire, 1969, Dâr al-kâtib al-'arabî, pp. 209-220.
- Aydın, Mehmet S., 'İnsân-ı Kâmil', *D.İ.A.*, İstanbul, 2000, Diyanet Vakfı, t. 22, pp. 330-331.
- Bostancı, Ali Haydar, *Tasavvuf'ta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin « Etvâr-ı Seb'a »si*, İstanbul, 1996, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1997, Rehber.
- Jamâl Khalwatî, *Aṭwâr al-qulûb*, in *Tibyân de Harîrîzâde*, t. 1, f. 248a-255b.
- Jamâl al-Din Qaramânî, *Aṭwâr-ı Sab'a*, Süleymaniye, İstanbul, n. 2713, f. 1a-10b.
- Clayer, Natalie, *Mystiques, Etat et Société*, Leiden, 1994, E. J. Brill.
- Çağrıçı, Mustafa, 'Hevâ', *D.İ.A.*, İstanbul, 1998, Diyanet Vakfı, t. 17, pp. 274-276.
- Hakîm Tirmidhî, İmâm Abû Abd Allâh Muḥammad, *Bayân al-fark bayn al-sadr wa-l-qalb wa-l-fu'âd wa-l-lubb*, prép., Nicholas Herr, le Caire, 1958, Dâr al-'arab.
- Harîrîzâde, Kamâl al-dîn, *Tibyân wasâil al-haqâiq fî Bayân al-salâsili al-ṭarâik*, 3 volumes, İstanbul, Süleymaniye, Fâtih, no. 430-432.

Harawî, Abû Abd Allâh al-Anşârî, *Kitâbu manâzil al-sâ'irîn*, prép., Serge De Lau-gier De Beaucueil, le Caire, 1962, Institut Français d'Archéologie Orientale.

Hujwîrî, 'Ali b. 'Uthmân al-Jullâbî, *Kashf al-mahjûb*, prép., 'Isâd Abd al-Hâdî Qindîl, Beyrouth, 1980, Dâr al-naḥdha al-'arabiyya.

İbn Arabî, *al-Futûḥât al-makkiyya*, 4 t., Beyrouth, sd., Dâru ṣâdir.

Işıtan, İbrahim, *La Pensée de Sofyalı Bâlî Efendî*, Paris, 2006, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses.

Kara, Mustafa, 'Fenâ', *D.İ.A.*, İstanbul, 1995, Diyanet Vakfı, t. 12, pp. 333-335.

- Bâlî Efendî, Sofyalı, *D.İ.A.*, İstanbul, 1992, Diyanet Vakfı, t. 5, pp. 20-21.

Kalâbâzî, Abû Bakr Muḥammad, *al-Ta'arruf li madhhabi ahl al-tasawwuf*, prép., Maḥmûd Amîn Nawawî, le Caire, 1400/1980, Maktaba al-küllüyyât al-Azhariyya.

Muḥâsibî, Abû 'Abd Allâh al-Hârith b. Asad, *Risâla al-müstarshidîn*, prép., Abd al-Fattâh Abû Ghudda, Beyrouth, 1971, Dâr al-salâm.

Öngören, Reşat, 'Fûsus Şârihi Sofyalı Bâlî Efendinin Tasavvuf Çizgisi', *Tasavvuf*, Ankara, 2008, yıl 9, t. 21, pp. 57-66.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ana ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul, 1990, Yeni Boyut.

Redhouse, James W., *A Turkish And English Lexicon*, İstanbul, 1992, Çağrı.

Qushayrî, Abu-l-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin, *al-Risâla al-qushayriyya*, prép., Mâ'rûf Narrîk et 'Alî Abd al-Ḥamîd Baltajî, Beyrouth, 1991, Dâr al-khayr.

Sami, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul, 1996, Çağrı.

Sarrâj, Abû Naşr 'Abd Allâh b. 'Ali, *al-Luma' fi târih al-tasawwuf al-islâmî*, prép., Kâmil Mustafâ al-Handawî, Beyrouth, 2001, Dâr al-kutub al-'ilmiyya.

Sofyalı, Bâlî Efendî, *Atvâr-ı seba*, Süleymaniye, Hüsnü Paşa, n. 1178, f. 103b-128a.

- *Şerhu fuşûs al-hikam*, İstanbul, Derse'âdet, 1309.

Suhrawardî, İmâm Shihâb al-Dîn Abî Hafs 'Umar b. Muḥammad, *'Awârif alma'ârif*, prép., Muḥammad Abd al-'Azîz al-Khâlidî, Beyrouth, 1999, Dâr al-kutub al-'arabiyya.

Sulamî, Abû 'Abd al-Raḥmân, *'Uyûb al-nafs va davâuhâ*, prép., Muḥammad al-Sayyid al-Julaydî, le Caire, 2001, Dâru kabâ.

Sunbul Sinân, *Atvâr-ı sab'a*, Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, n. 2835, f. 7a-15b.

Tahralı, Mustafa, 'Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık', in *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Ahmed Avni Konuk, İstanbul, 1990, İ.F.A.V., t. 3, pp. 9-63.

Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1998, Seha.

- 'Letâif-i hamse', *D.İ.A.*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, t. 27, p. 143.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1996, Marifet Yayınları.

- 'A'yân-ı Sâbite', *D.İ.A.*, İstanbul, 1991, Diyanet Vakfı, t. 4, pp. 198-199.

- 'Fakr', *D.İ.A.*, İstanbul, 1995, Diyanet Vakfı, t. 12, pp. 132-134.

- 'Ayna', *D.İ.A.*, İstanbul, 1991, Diyanet Vakfı, t. 4, pp. 260-262.

- 'Havâtır', *D.İ.A.*, İstanbul, 1997, Diyanet Vakfı, t. 16, p. 526.

- 'Makam', *D.İ.A.*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, t. 27, pp. 409-410.

- 'Mârifet', *D.İ.A.*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, t. 28, pp. 54-56.

- 'Ma'rifet-i Nefs', *D.İ.A.*, İstanbul, 2003, Diyanet Vakfı, t. 28, pp. 56-57.

- 'Muhabbet', *D.İ.A.*, İstanbul, 2005, Diyanet Vakfı, t. 30, pp. 386-388.

Yavuz, Yusuf Şevki, 'İlham', *D.İ.A.*, İstanbul, 2000, Diyanet Vakfı, t. 22, pp. 98-100.

Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2000, Ensar Neşriyat.