

# Notes du mont Royal

[www.notesdumontroyal.com](http://www.notesdumontroyal.com)

Cette œuvre est hébergée sur «*Notes du mont Royal*» dans le cadre d'un exposé gratuit sur la littérature.

SOURCE DES IMAGES

Revue «*Arabica*»

# ARABICA

## REVUE D'ÉTUDES ARABES

FONDÉE

PAR

E. LÉVI-PROVENÇAL

ET PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DE LA  
RECHERCHE SCIENTIFIQUE DE FRANCE

TOME XIV

FÉVRIER 1967

FASCICULE I

### SOMMAIRE:

M. ALLARD S. J., Le Père André d'Alverny. . . . .	I
J. LECERF, Addenda sur le dialecte arabe musulman de Bagdad	5
Y. F. HASAN, Main aspects of the Arab migration to the Sudan	14
M. ADAD, Le <i>Kitāb al-Tarbī' wa-l-tadwīr</i> d'al-Ġāhiz . . . . .	32
A. LAUNOIS, Sur un dinar almoravide en <i>nashī</i> . . . . .	60
R. DELADRIÈRE, Abū Yazīd al-Bisṭāmī et son enseignement spirituel . . . . .	76
NOTES ET DOCUMENTS (Meir M. Bravmann) . . . . .	90
BULLETIN CRITIQUE (voir détail au verso) . . . . .	92
CHRONIQUE DU MONDE ARABISANT . . . . .	112



E. J. BRILL, ÉDITEURS, LEIDEN

1967

# ARABICA

## REVUE D'ÉTUDES ARABES

La Revue ARABICA, organe des arabisants français, largement ouverte à la collaboration extérieure, paraît trois fois par an. Elle publie des études, des documents et des notes sur la langue, la littérature, l'histoire et la civilisation du monde arabe, ainsi que sur l'influence de la culture arabe sur la culture occidentale; un bulletin critique; une chronique du monde arabisant. Les publications et ouvrages envoyés pour rendre compte, ainsi que la correspondance concernant la rédaction et l'impression (manuscrits et épreuves), doivent être envoyés à la

### RÉDACTION D'ARABICA

Centre Universitaire Censier, 13 RUE DE SANTEUIL, Paris, 5<sup>e</sup>

Les ouvrages adressés à la Rédaction d'Arabica qui, pour des raisons diverses, ne pourraient faire l'objet d'un compte rendu, seront mentionnés à la rubrique « Livres reçus ».

\* \* \*

Directeur: M. G. LECOMTE.

Comité de Rédaction: MM. R. BRUNDSCHVIG, CL. CAHEN, M. COLOMBE, N. ELISSÉEFF, H. LAOUST, J. LECERF, Y. MARQUET, CH. PELLAT, D. SOURDEL, Mme J. SOURDEL-THOMINE, MM. G. TROUPEAU, G. VAJDA et G. WIET.

Secrétaire de Rédaction: M. C. DUMONT.

### PRIX DE SOUSCRIPTION AU VOLUME XIV (1967)

(3 fascicules d'environ 112 pages chacun):

**44 florins hollandais ou 61 francs**

**(les frais d'expédition en plus)**

Les abonnements sont reçus par MM. E. J. BRILL, LEIDEN (Hollande), éditeurs d'ARABICA (compte postal 13921), et par la Librairie Orientale et Américaine, G.-P. MAISONNEUVE, MAX BESSON, Suc<sup>r</sup>, 198, Boulevard Saint-Germain, Paris, 7<sup>e</sup> (C. C. Postal Paris, n<sup>o</sup> 16-119-89), dépositaire pour la France.

### SOMMAIRE DU BULLETIN CRITIQUE

du présent fascicule:

MANFRED ULLMANN, *Untersuchungen zur Rağazpoesie. Ein Beitrag zur arabischen Sprach- und Literaturwissenschaft* (Ch. Pellat), p. 92. — G. WIET, *Introduction à la littérature arabe* (G. Lecomte), p. 93. — *Arabische Märchen*, t. I, choisis et traduits par MAX WEISWEILER (G. Lecomte), p. 95. — *Al-Fikr* (C. Vial), p. 96. — GĀLĪ ŠUKRĪ, *Kalimāt min al-Ğazira al-mahğūra* (Paroles de l'île déserte) (C. Vial), p. 97. — *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. by G. MAKDISI (G. Lecomte), p. 98. — S. M. IMAMUDDIN, *Some aspects of the socio-economic and cultural history of Muslim Spain, 711-1492 A.D.* (Ch. Pellat), p. 100. — *Jean Sauvaget's Introduction to the History of the Muslim East, A Bibliographical Guide*, based on the second edition as recast by CL. CAHEN (D. Sourdel), p. 101. — M. RODINSON, *Islam et Capitalisme* (M. Arkoun), p. 101. — S. D. GOITEIN, *Studies in Islamic History and Institutions* (M. Arkoun), p. 106. — GIORGIO LEVI DELLA VIDA, *Secondo Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici della Biblioteca Vaticana* (J. Sublet), p. 108. — J. F. P. HOPKINS, *Arabic Periodical Literature 1967* (G. Lecomte), p. 108. — T. W. ARNOLD, *Painting in Islam. Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture* (J. Sourdel-Thomine), p. 109. — L. GOLVIN, *Recherches archéologiques à la Qa'ra des Banū Hammād* (J. Sourdel-Thomine), p. 110. — R. J. MCCARTHY et FARAJ RAFFOULI, *Spoken Arabic of Baghdad* (Ch. Pellat), p. 112.

# Notes du mont Royal

[www.notesdumontroyal.com](http://www.notesdumontroyal.com)

Une ou plusieurs pages sont omises  
ici volontairement.

# ABŪ YAZĪD AL-BIṢṬĀMĪ ET SON ENSEIGNEMENT SPIRITUEL

PAR

ROGER DELADRIÈRE

ERMITE et ascète, ayant atteint la Sainteté suprême (*al-walāya*), unissant, dans sa réalisation spirituelle (*al-tahqīq*) et dans son enseignement, la Connaissance (*al-ma'rifa*) et l'Amour (*al-maḥabbā*), Abū Yazid représente le Soufi sous ses différents aspects, tels que l'hagiographie islamique en a déterminé au cours des siècles la notion traditionnelle.

L'étude que nous présentons sur Abū Yazid n'a pas d'autre but que dégager ce qui permet de préciser ces divers aspects chez le grand soufi persan du III<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, à partir des informations recueillies par les historiens musulmans du Soufisme, et d'indiquer aussi les traits caractéristiques de son enseignement.

Pour réaliser notre travail nous nous sommes essentiellement aidé de l'ouvrage de M. Badawī intitulé: *Ṣataḥāt al-Ṣūfiyya*<sup>1</sup>, dont le premier tome a été consacré à Abū Yazid al-Biṣṭāmī et contient plusieurs documents d'information traditionnelle. Le plus important et le plus précieux est une œuvre dont le texte, établi par M. Badawī, d'après deux manuscrits, a été attribué à al-Sahlaḡi<sup>2</sup>. Ce texte comprend un très grand nombre de traditions,

---

1. L'ouvrage de M. BADAWĪ, *Ṣataḥāt al-Ṣūfiyya*, édité au Caire en 1949, comprend: tout d'abord une étude générale sur les *ṣataḥāt* (ou « propos extatiques »), et ensuite divers textes rapportant les traditions concernant al-Biṣṭāmī:

1<sup>o</sup> le *Kitāb al-Nūr min kalimāt Abi Ṭayfūr*;

2<sup>o</sup> la *Risāla li-'Abd al-Ganī al-Nābulusī fī ḥukm ṣaḥḥ al-walī*;

3<sup>o</sup> un appendice contenant des traditions consignées par Sibṭ IBN AL-ĠAWZĪ sur Abū Yazid, dans son ouvrage *Mir'āt al-zamān*, où il cite Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, Ibn Bākaviyeh et Ibn Ḥamīs, des traditions citées par AL-ĠĀMĪ dans ses *Nafaḥāt al-uns* selon la version arabe de Tāḡ al-dīn Zakariyā al-'Uṣmānī; et finalement les traditions retenues par AL-SULAMĪ dans ses *Ṭabaqāt al-Mašā'ih*.

2. Le texte de ce document, mentionné par le regretté Professeur Massignon dans son *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 274 de la nouvelle édition, était resté inédit. L'établissement en fut réalisé par M. Badawī d'après deux manuscrits: l'un de la *Maktabat al-*

qui sont en majeure partie constituées par les paroles d'Abū Yazīd lui-même, rapportées par ses disciples et ses visiteurs et transmises aux générations suivantes à la manière du *Ḥadīṭ*: chaque *riwāya* renfermant le *ḥabar* qui concerne Abū Yazīd ou ses propos, garantie par la *silsila* des transmetteurs dont les noms sont cités et remontent jusqu'au premier personnage qui est la source de la « tradition ».

## I. — LES ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES

On sait relativement peu de choses au sujet de la vie d'Abū Yazīd, les informations que l'on possède s'étant surtout attachées à ses paroles et à son enseignement spirituel. Il est à noter aussi que les historiens du Soufisme, et ceux qui les ont cités, ont mis l'accent sur le côté étrange ou extraordinaire des propos d'Abū Yazīd. C'est précisément toute la question des *ṣaṭaḥāt* <sup>1</sup>.

*awqāf* de Bagdad, numéro 2 784; l'autre appartenant au Professeur Massignon et issu du « Tekkié mehlevi » d'Alep. Le titre en est: *Kitāb al-Nūr min kalimāt Abī Ṭayfūr*. Les deux manuscrits ne portaient pas de nom d'auteur, mais celui-ci fut identifié à al-Sahlaḡī (né en 389 et mort en 476 H.)

1. On trouvera dans l'ouvrage de DERMENGHEM, *Vies des Saints Musulmans* (p. 226 à 235) et dans celui du Professeur MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique* . . . déjà cité (p. 279 à 281) les *ṣaṭaḥāt* (ou *ṣaḥīyyāt*) d'Abū Yazīd, telles que les a rapportées Abū Naṣr AL-SARRĀĠ (+ 378 H.) dans son *Kitāb al-Luma'*, avec le commentaire d'AL-ĠUNAYD (p. 459 à 477, dans l'édition de 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Ṭāhā 'Abd al-Bāqī Surūr). La plus célèbre de ces *ṣaṭaḥāt* est *Subḥānī, mā a'zama ṣa'ni* (Los à moi! que ma gloire est grande!). C'est ce *subḥānī* qui avait été particulièrement reproché à Abū Yazīd par Ibn Sālīm (disciple de Sahl al-Tustarī, il mourut en 297 H.), fondateur de l'école des Sālīmiyya, particulièrement active à Baṣra.

Nous voudrions simplement ici, puisque l'objet de cette étude est seulement l'enseignement spirituel d'Abū Yazīd, faire les quelques remarques suivantes:

— Si l'on veut avoir une définition précise du phénomène du *ṣaḥḥ*, il faut se référer aux *Futūḥāt* d'IBN 'ARABĪ (tome II, chapitre 195) ou aux *Ta'rifāt* d'AL-ĠURĠĀNĪ, selon qui le *ṣaḥḥ* est une prétention (*da'wā*) spirituelle quelconque, entachée d'orgueil et d'illusion subjective, affirmée « sans ordre divin » (Ibn 'Arabī) ou « sans autorisation divine » (al-Ġurġānī).

Le mot lui-même est susceptible de diverses traductions. Si l'on dit « locutions théopathiques », il s'agirait alors de paroles parfaitement orthodoxes, mais ambiguës, où c'est Allāh lui-même qui parle par la bouche d'un Soufi. Selon la définition donnée par Ibn 'Arabī et al-Ġurġānī, l'extension de l'emploi du mot *ṣaṭaḥāt* (ou *ṣaḥīyyāt*) à de telles locutions théopathiques serait abusive. Et il semble bien qu'il en ait été ainsi pour celles prononcées par Abū Yazīd. Si l'on traduit *ṣaṭaḥāt* par « divagations extatiques », cela correspond alors à la nuance défavorable contenue dans la définition d'Ibn 'Arabī et d'al-Ġurġānī, qui pourrait donc caractériser, non plus la « prétention pharaonique » — c'est-à-dire l'affirmation de la divinité — mais seulement

Le texte inédit d'al-Sahlağī permet cependant de compléter utilement les indications biographiques apportées par les autres sources. C'est donc à cet ouvrage que nous emprunterons les éléments qui permettent de mieux préciser désormais les points essentiels de la vie du grand saint de Biṣṭām.

Al-Sahlağī note tout d'abord qu'il y eut trois personnages importants du nom d'Abū Yazīd, mais que le plus célèbre, et qui est celui qui nous occupe, fut : Abū Yazīd Ṭayfūr, fils de 'Īsā, lui-même fils de Šurūšān<sup>1</sup>. Le nom d'al-Biṣṭāmī qu'on lui ajoute indique que son origine, et le lieu où il vécut et mourut, était

la prétention subjective à la supériorité sur les créatures à un titre quelconque.

C'est également Ibn 'Arabī qui nous permet d'entrevoir l'envergure spirituelle, vraiment exceptionnelle d'Abū Yazīd al-Biṣṭāmī. En effet, au chapitre 309 des *Futūḥāt*, Muḥyī al-dīn mentionne Abū Yazīd parmi ceux qui avaient atteint le *maqām* des Malāmatiyya (ou Malāmiyya), c'est-à-dire la station spirituelle « réalisée » par le Prophète lui-même et Abū Bakr al-Šiddīq, puis par quelques rares Saints tels que Ḥamdūn al-Qaṣṣār, Abū Sa'īd al-Ḥarrāz et 'Abd al-Qādir al-Ğīlī (ou Ğīlānī). L'un des traits caractéristiques des « gens du Blâme » est qu'ils « se font une règle de prendre un extérieur d'autant plus ordinaire et commun, voire même grossier, que leur état intérieur est plus parfait et d'une spiritualité plus élevée, et de ne jamais rien laisser paraître de cette spiritualité dans leurs relations avec les autres hommes ». On se référera aussi à la *Risālat al-Malāmatiyya* d'AL-SULAMĪ et à un article de René GUÉNON, *Le masque populaire*, paru dans la *Revue des Études Traditionnelles*, en mars-avril 1946; également *Les Mystiques Musulmans*, par Marijan MOLÉ, pp. 72 à 77.

Mais peut-être plus importante encore est l'appartenance d'Abū Yazīd à la catégorie, indiquée par Ibn 'Arabī au chapitre 45 des *Futūḥāt*, des contemplatifs qui « reviennent » après être « arrivés » à l'Union à Dieu (*man 'āda ba'ada mā waṣala*). Ce « retour » est destiné à « la guidance et la direction spirituelle » et il fait de ces êtres exceptionnels les « héritiers » du Prophète. Certains contemplatifs ne sont pas « renvoyés » et parmi ces *wāqifīn* (ceux qui restent là), il y en a, nous dit Ibn 'Arabī, qui sont anéantis (*mustahlak*) dans leur contemplation; « un tel état dura longtemps pour Abū Yazīd al-Biṣṭāmī ». Mais celui-ci devait devenir un *rāğī'* (« celui qui revient ») « malgré lui » (*iḍḡīrāvan*) et « contraint » (*mağbūran*) : « Lorsqu'Allāh lui eut attribué les qualités par lesquelles il devait être „héritier” (*wārīf*) . . . dès qu'il eut fait un pas [l'éloignant] de chez Allāh, il s'évanouit, et alors la Voix dit : Ramenez-Moi Mon bien-aimé, car il ne peut supporter d'être loin de Moi! (voir sur ce chapitre des *Futūḥāt* la traduction et le commentaire de M. VĀLSAN dans la *Revue des Études Traditionnelles*, avril-mai 1953). Nous nous permettons aussi de renvoyer à notre étude, *Un propos transcendant d'Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, in *Revue des Études Traditionnelles*, juillet-août et septembre-octobre 1961.

1. Al-Sahlağī précise également qu'il s'agit d'Abū Yazīd « al-Akbar »; quant à son nom, il est célèbre aussi sous la forme Bayazīd.

Le nom de son ancêtre est susceptible également de plusieurs orthographes : Surūšān, Šurūšān, Šurūwān.

Al-Ĉāmī intercale entre 'Īsā, père d'Abū Yazīd, et Šurūšān, Ādam, ce qui est peut-être une confusion avec le nom d'un des deux frères d'Abū Yazīd.

Bisṭām, localité de la Perse, située « dans les montagnes du Ṭabaristān, au sud du Mazanderān et de la mer Caspienne, aux confins du Ḥurāsān occidental et de l'Iraq 'Ağamī »<sup>1</sup>. La durée de son existence aurait été de soixante-treize ans, et la date de sa mort serait, d'après une tradition citée par al-Sahlağī, l'an 234 de l'Hégire<sup>2</sup>. Son ancêtre Šurūsān était mazdéen avant de se convertir à l'Islam. On ne connaît à peu près rien de la jeunesse d'Abū Yazīd, sinon qu'il aurait servi trois cent treize maîtres (*ustād*), dont le dernier aurait été Ğa'far al-Šādiq! Abū Yazīd serait resté deux ans auprès de lui, en qualité de « porteur d'eau », d'où son surnom à cette époque de « Ṭayfūr al-saqqā' ». C'est ce Ğa'far al-Šādiq qui aurait prédit à Abū Yazīd sa destinée spirituelle. Cette révélation mit le trouble dans son âme; il s'en retourna alors auprès de sa mère et c'est elle qui, d'un seul mot, lui redonna la paix.

Cette tradition est intéressante à un double titre: le « trouble » spirituel éprouvé par Abū Yazīd à la suite de la révélation faite à son sujet par le dernier de ses maîtres, le mystérieux Ğa'far al-Šādiq, indiquerait l'influence et le rôle particulier de celui-ci. Bien qu'aucune tradition ne nous précise le rattachement initiatique

1. DERMENGHEM, *Vies des Saints Musulmans*, page 198. Selon une tradition, Abū Yazīd, au cours de son existence, aurait été chassé sept fois de Bisṭām: cf. AL-SAHLAĞĪ, p. 48. Egalement: DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 221 et 230, d'après 'Aṭṭār et 'Arūsī.

2. AL-SAHLAĞĪ, p. 63. Les autres historiens du Soufisme ont adopté la date de 261 comme plus probable. Cependant AL-SULAMĪ (*ibid.*, p. 177) et AL-ĠĀMĪ (p. 172) hésitent entre les deux dates: 234 et 261. Il y a pourtant deux indications qui permettent, semble-t-il, de trancher en faveur de l'année 234. La première est fournie par le fait qu'Abū Yazīd recut la visite d'Abū Turāb al-Naḥšabī et de Šaqīq al-Balḥī (AL-SAHLAĞĪ, p. 91; IBN AL-ĠAWZĪ, p. 163, d'après IBN ḤAMĪS dans ses *Manāqib al-Abrār*). Or ces deux personnages sont bien connus; Abū Turāb est mort en 246 et Šaqīq en 194. Si l'on tient pour authentique la tradition précédente et si la date de la mort de Šaqīq est exacte, celle de 261 pour la mort d'Abū Yazīd est incompatible avec la visite de Šaqīq, tandis que celle de 234 est acceptable et concorde avec la durée de la vie d'Abū Yazīd qui fut, selon l'unanimité des hagiographes, de 73 ans. L'autre indication, moins décisive cependant, nous est donnée par une tradition selon laquelle Dū l-nūn al-Miṣrī envoya un tapis de prière à Abū Yazīd, que ce dernier refusa et lui fit renvoyer, puis un coussin qui subit le même sort (AL-SAHLAĞĪ, p. 111 et 125; DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 201, note). Ce double cadeau témoigne de la vénération que portait Dū l-nūn à Bisṭāmī, et il est logique de penser que Dū l-nūn était plus jeune qu'Abū Yazīd, outre le fait que l'envoi d'un coussin signifierait qu'Abū Yazīd était alors un vieillard. Or Dū l-nūn est mort en 246, ce qui est donc compatible avec la date de 234 pour la mort d'Abū Yazīd, tandis que celle de 261 paraît difficilement soutenable.



d'Abū Yazīd, ni la chaîne initiatique le reliant au Prophète, il est permis de penser que, comme plus tard 'Abd al-Qādir al-Ġilānī, il avait reçu une initiation 'alide <sup>1</sup>.

Ce qu'on peut ensuite remarquer dans cette tradition, c'est qu'une parole de sa mère a suffi à Abū Yazīd pour retrouver la paix de l'esprit. D'autres *ḥabars* rapportés par al-Sahlaġī montrent que cette mère joua, elle aussi, un rôle important dans la réalisation spirituelle d'Abū Yazīd. Il répondra un jour à la question : « Comment as-tu obtenu cela — c'est-à-dire : ce résultat spirituel ? » en disant : « Je le vois seulement comme [une conséquence] de la satisfaction de ma mère » <sup>2</sup>. Celle-ci est par ailleurs décrite comme une femme très pieuse et vertueuse, jeûnant (*sā'ima*) et passant la nuit en prières (*qā'ima*). Une tradition ajoute que, lorsqu'elle s'était mariée, son époux 'Īsā ne s'était approché d'elle qu'au bout de quarante nuits <sup>3</sup>.

La parfaite soumission d'Abū Yazīd à la volonté de sa mère <sup>4</sup> est illustrée par le *ḥabar* suivant : « Une nuit, la mère d'Abū Yazīd lui dit : — Donne-moi à boire ! ; il sortit alors chercher de l'eau. Lorsqu'il fut revenu, il la vit endormie, et il garda la cruche à la main jusqu'à ce qu'elle fut réveillée. Quand elle sortit de son sommeil, elle lui demanda : — Abū Yazīd ! où est l'eau ? ; il répondit : — La voici ; et elle lui prit la cruche des mains. Mais il l'avait tenue suspendue à l'un de ses doigts et celui-ci s'était gelé à son contact

1. Nous avons tenu à citer cette curieuse tradition, bien qu'elle ait été rejetée par le Professeur Massignon (*op. cit.*, p. 273) et DERMENGHEM (*op. cit.*, p. 203), l'Imam Ġa'far étant mort en 148 de l'Hégire. La tradition serait peut-être à rattacher à l'idée śī'ite de l'Imām « caché » et toujours vivant. Il est à noter aussi qu'al-Sahlaġī n'emploie pas le mot « Imām » en parlant de Ġa'far et que, d'autre part, il fait état de « deux personnages ayant porté le nom de Ġa'far, dont l'un était plus notoire que l'autre » (p. 47). Il pourrait s'agir d'un descendant de la famille 'alide, si l'on tient compte des premiers mots prononcés par cet énigmatique Ġa'far à l'adresse d'Abū Yazīd : « Je vois en toi la „trace” (*al-aṭar*) — c'est-à-dire l'influence spirituelle — de mon ancêtre . . . ».

2. AL-SAHLAġĪ, p. 71-2.

3. AL-SAHLAġĪ, p. 47.

4. D'autres traditions se rapportent à la mère d'Abū Yazīd. Il est dit notamment qu'avant la naissance d'Abū Yazīd, celui-ci s'agitait dans le sein de sa mère et qu'elle vomissait chaque fois qu'elle avait absorbé à son insu un aliment suspect [d'illicéité] : cf. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 198 et AL-SAHLAġĪ, p. 142 ; ainsi que IBN AL-ĠAWZĪ, p. 168, où il est dit aussi que la main de sa mère frissonnait lorsqu'on lui présentait un aliment douteux. Voir également AL-SAHLAġĪ, p. 108 : Abū Yazīd aurait ressenti un état de « voile » spirituel à la suite d'un geste accompli par sa mère, bien des années auparavant, à l'époque où elle l'allaitait.

sous l'effet de la rigueur du froid; un morceau de la chair de son doigt resta alors collé à l'anse de la cruche. Voyant cela, sa mère l'interrogea, et il lui apprit ce qui s'était passé: — C'est la chair de mon doigt; je m'étais dit que si je posais la cruche et m'endormais, peut-être désirerais-tu de l'eau et ne la verrais-tu point. Tu ne m'avais pas donné l'ordre de la poser, je l'ai donc tenue afin que tu sois satisfaite et pour exécuter ce que tu m'avais ordonné. Elle lui dit alors: qu'Allāh soit satisfait de toi! »<sup>1</sup>.

Les traditions concernant le père et les deux frères d'Abū Yazīd, Ādam l'aîné et 'Alī le plus jeune, ne nous apprennent guère autre chose que leur nom<sup>2</sup>. Tout ce que l'on sait d'autre de la vie d'Abū Yazīd, c'est qu'il resta jusqu'à sa mort dans une cellule d'ermite attenante à la mosquée où il se rendait aux heures de la Prière rituelle. C'est là que son serviteur et disciple Abū Mūsā le découvrit mort après avoir frappé en vain à la porte de sa cellule pour l'appeler à la Prière de l'aurore<sup>3</sup>. Il portait à sa mort les mêmes vêtements qu'il avait mis pendant quarante années et l'unique paire de sandales qu'il avait possédée pendant le même temps<sup>4</sup>.

Il avait eu de nombreux disciples, mais plus nombreux encore avaient été ceux qui, attirés par son renom de sainteté et de science spirituelle, venaient le voir et le consulter. Certains de ces visiteurs de passage prolongeaient leur séjour et s'attachaient à sa personne, gardant dans leur mémoire les paroles précieuses du Maître. C'est à l'un de ces personnages, Abū Mūsā al-Daybūli (qu'il ne faut pas confondre avec un autre Abū Mūsā, serviteur d'Abū Yazīd), que l'on doit un grand nombre des traditions transmises et nous rapportant les paroles du Soufi de Biṣṭām<sup>5</sup>. Le serviteur d'Abū Yazīd contribua d'ailleurs, lui aussi, pour une large part à la diffusion des *ḥabars* d'Abū Yazīd.

C'est maintenant à ces traditions, qui touchent à la vie spirituelle et à l'enseignement du Maître, que nous allons consacrer la suite de cette étude.

1. AL-SAHLAĀĪ, p. 71 et DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 199 d'après 'Aṭṭār.

2. Selon IBN AL-ĠAWZĪ et AL-SULAMĪ, p. 161 et 177, ces deux frères d'Abū Yazīd auraient été, eux aussi, des ascètes et des adorateurs fervents d'Allāh.

3. AL-SAHLAĀĪ, p. 50.

4. AL-SAHLAĀĪ, p. 111.

5. AL-SAHLAĀĪ, p. 50 à 63, fournit un certain nombre de détails sur quelques-uns de ces disciples et transmetteurs des *aḥbār* concernant Abu Yazīd.

II. — ABŪ YAZĪD ET LE SENS PROFOND DU *ZUHD*

Une tradition, citée par al-Sahlaġī selon trois *riwāyas* dont celle issue d'Abū Mūsā al-Daybūli est la plus complète, exprime le renoncement définitif d'Abū Yazīd au Monde. Ce renoncement est comparé, selon un symbolisme proprement islamique, à une répudiation (*ṭalāq*) dont la gravité est marquée par le fait que, selon les paroles de Biṣṭāmī, elle était prononcée « par la triple formule », et l'on sait qu'en droit islamique, la femme répudiée de cette façon reste désormais « interdite » pour le mari, sauf si elle a été ensuite épousée par un autre homme. La « répudiation » spirituelle d'Abū Yazīd était donc sans appel: « J'ai répudié ce Bas-Monde par la triple formule, complètement et sans retour. Je l'ai abandonné et je suis allé tout seul vers mon Seigneur. Je L'ai appelé à mon secours: — Mon Dieu et mon Maître! je T'invoque par la prière de celui à qui il ne reste que Toi . . . »<sup>1</sup>.

Mais à ce renoncement, et à l'ascèse qu'elle suppose, il ne faudrait pas donner un sens exclusivement moral, que Biṣṭāmī ne lui donnait pas lui-même. Il ne s'agissait pas pour lui d'abstinence, plus ou moins pénible, et impliquant un effort de volonté renouvelé et un combat psychologique douloureux. C'est pourquoi, à plusieurs reprises, Abū Yazīd prend soin de préciser que le *zuhd*, c'est-à-dire l'ascèse en tant qu'abstinence, bien loin d'être une fin spirituelle, doit être dépassé et qu'il peut même être un obstacle s'il devient l'unique préoccupation du *sālik*, de celui qui parcourt la voie de la « réalisation métaphysique ». Un personnage du nom d'Abū Ḥaḫṣ<sup>2</sup> l'interrogea un jour sur l'ascèse et Abū Yazīd lui répondit: « L'ascèse n'est pas un degré spirituel ». Abū Ḥaḫṣ lui demandant alors pourquoi, Biṣṭāmī lui dit: « J'ai été ascète (*zāhid*) pendant trois jours, et le quatrième jour je suis sorti de l'ascèse » — « Comment cela? » lui demanda Abū Ḥaḫṣ — « Le premier jour j'ai renoncé à ce Bas-Monde et à ce qui s'y trouve; le deuxième jour j'ai renoncé à la Vie Future et à ce qu'elle implique, et le troisième j'ai renoncé à ce qui est autre qu'Allāh. Le quatrième jour il ne me restait rien d'autre qu'Allāh »<sup>3</sup>.

1. AL-SAHLAĠĪ, p. 99 — Deux autres variantes se trouvent p. 67 et 95. Voir également IBN AL-ĠAWZĪ, p. 165, d'après Abū Nu'aym.

2. Il s'agit sans doute d'Abū Ḥaḫṣ al-Nisābūrī, mort en 270; AL-SULAMĪ, *Ṭabaqāt al-Šūfiyya*, p. 116, édition Šarība.

3. AL-SAHLAĠĪ, p. 117; IBN AL-ĠAWZĪ, p. 166. — Voir également IBN

Dans une autre tradition il attire l'attention de ceux qui risqueraient de perdre de vue l'essentiel et de s'arrêter à ce qui n'est encore, du point de vue spirituel, que secondaire, sur le danger de l'ascèse prise comme fin en soi. Il fait, par la même occasion, la critique du culte (*'ibāda*) et de la science spirituelle en tant que limitations où l'initié s'arrête: «Ceux qui sont le plus „voilés” par rapport à Allāh sont trois (catégories d'hommes) et (ils le sont) par trois choses: l'ascèse, le culte et la science. Ah! si le malheureux ascète savait qu'Allāh a qualifié ce Bas-Monde de „peu de chose” et s'il savait combien il possède de ce peu et (quelle est la valeur) de ce à quoi il renonce . . . ! L'ascèse est du *širk*, car c'est être convaincu que quelque chose existe „avec” Allāh . . . <sup>2</sup>. L'un est voilé par son ascèse, un autre par son culte, un troisième par sa science. Le Paradis (quant à lui) est le plus grand des „voiles”, car ses habitants se reposent en lui, et quiconque se repose en autre chose qu'Allāh est voilé » <sup>3</sup>.

L'on voit donc que le renoncement de Biṣṭāmī n'était rien d'autre qu'une conséquence immédiate, et comme par surcroît, de ses exigences spirituelles qui étaient absolues. Ceci est exprimé parfaitement dans un autre *ḥabar* particulièrement net: «Allāh a formulé à l'égard de ses serviteurs des ordres et des interdictions, et quand ils Lui obéissent, Il les revêt d'une „robe d'honneur” (*ḥil'a*), et ils ne se préoccupent que de cette robe d'honneur; moi, je ne veux d'Allāh qu'Allāh » <sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> ARABĪ, chapitre 93 des *Futūḥāt*. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 219, d'après al-Quṣayrī.

1. Le *širk* est ici le fait d'« associer » une réalité quelconque à Allāh.

2. AL-SAHLAĠĪ, p. 127-8. Selon une variante, p. 120. Également: IBN AL-ĠAWZĪ, p. 164, d'après Ibn Ḥamīs.

3. AL-SAHLAĠĪ, p. 119; aussi p. 86 et 131. Également IBN AL-ĠAWZĪ, p. 164, d'après Abū Nu'aym, et AL-SULAMĪ, p. 178.

D'autres *aḥbār* expriment la même chose. C'est ainsi qu'Abū Yazīd s'adressant à Allāh, Lui dit: «C'est Toi que je veux, je ne veux rien d'autre que Toi»; AL-SAHLAĠĪ, p. 77, et DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 237, d'après 'Aṭṭār. En songe, Abū Yazīd entendit Allāh lui confirmer l'exclusivité de son amour spirituel: «Tous les hommes Me demandent quelque chose, excepté toi, qui Me demandes Moi»; AL-SAHLAĠĪ, p. 85. Selon une autre tradition, c'est à Aḥmad Ibn Ḥiḍreviyeh — dont il sera question par la suite — qu'Allāh se serait adressé, en songe, pour lui dire: «Tous les hommes Me demandent quelque chose, excepté Abū Yazīd, qui Me demande Moi»; IBN AL-ĠAWZĪ, p. 164. Voir aussi AL-SAHLAĠĪ, p. 73-4.

### III. ABŪ YAZĪD ET L'INTRANSIGEANCE SPIRITUELLE

Nous venons de voir que les exigences de Biṣṭāmī, qui ne visait que l'Unique, ce qui entraînait dans son attitude un dépassement absolu et définitif de toutes les formes et de toutes les limitations quelles qu'elles fussent, lui faisaient apparaître le Monde et le fait d'y renoncer comme « peu de chose ». Cette intransigeance se manifestait dans tous ses actes et dans toutes ses paroles, sous des aspects et dans des domaines multiples.

C'est ainsi que l'on rapporte la tradition suivante: « Abū Yazīd fit une Prière derrière un imam dans une certaine mosquée. L'imam lui demanda peu après: — D'où tires-tu ta nourriture? — et Biṣṭāmī de répondre: — Attends que je recommence la Prière que j'ai faite derrière toi, car la prière n'est pas valable si elle est faite derrière quelqu'un qui ne connaît pas „Celui qui accorde la subsistance” (*al-Razzāq!*) »<sup>1</sup>. Cette tradition est en rapport avec la suivante qui nous montre qu'Abū Yazīd pratiquait le jeûne d'une façon telle qu'elle était insupportable pour quiconque concevait le jeûne comme une simple privation volontaire et comme une ascèse, sans en comprendre la signification véritable: « Un homme vint trouver Abū Yazīd et lui dit: — Je voudrais rester dans le même oratoire que toi — Abū Yazīd lui répondit: — Tu ne le pourras pas. L'homme insista: — Si tu le juges bon, accorde m'en la possibilité! — Abū Yazīd le lui permit. L'homme resta d'abord un jour sans avoir mangé et il patienta; mais le deuxième jour il lui dit: — Maître! je voudrais de la nourriture (*qūt*). Abū Yazīd lui répondit: — Jeune homme! chez nous la nourriture est Allāh. L'autre reprit: — Maître! ce qui est nécessaire est nécessaire (*lā budda mim mā lā budda minhu*) et Abū Yazīd de répliquer: — Jeune homme! ce qui est nécessaire est Allāh. L'homme s'écria alors: — Maître! je voudrais quelque chose pour maintenir mon corps dans l'obéissance envers Allāh. Abū Yazīd répondit: — Jeune homme: les corps ne restent debout que par Allāh »<sup>2</sup>. Ce *ḥabar* ne signifie naturellement pas qu'Abū Yazīd recommandait le jeûne absolu, mais seulement qu'il enseignait à ses disciples, et à ceux qui venaient lui demander son aide spirituelle, à percevoir et à ne vouloir que l'essentiel. Il conseilla toujours par ailleurs le jeûne, non pas comme une mortification ascétique, mais comme un adjuvant dans la

1. AL-SAHLAĀĪ, p. 115

2. AL-SAHLAĀĪ, p. 85.

« réalisation » spirituelle, selon la tradition suivante: « la faim est comme un nuage; quand le serviteur d'Allāh a faim, le cœur fait pleuvoir la Sagesse (*al-Hikma*) »<sup>1</sup>. Et l'une des réponses qu'il fit à la question qu'on lui posait souvent: « Par quoi as-tu obtenu ce résultat? » fut: « Par un ventre qui avait faim et un corps qui était nu »<sup>2</sup>.

La poursuite de l'essentiel, dans la vie spirituelle et à travers ses étapes successives, se manifestait également chez Biṣṭāmī par la sublimation des actes rituels tels que la Prière. A quelqu'un qui l'interrogeait sur le geste d'élever les mains dans la Prière, Abū Yazīd répliqua: « C'est une pratique qui remonte à l'Envoyé d'Allāh; mais efforce-toi d'élever ton cœur vers Allāh, cela vaut mieux »<sup>3</sup>. Cette réponse prend tout son sens, quant on sait qu'une tradition rapporte qu'un fidèle, qui faisait la Prière derrière Abū Yazīd, le vit rester dans l'impossibilité de lever les bras pour le *takbīr*, sous l'effet de la Majesté du Nom d'Allāh, les épaules agitées d'un tremblement de frayeur, à tel point que l'homme entendait le claquement des os<sup>4</sup>. Un autre récit nous apprend également qu'un vendredi où Biṣṭāmī écoutait près de la chaire le *ḥaṭīb* faire son prône, le sang jaillit de ses yeux et atteignit la chaire, lorsqu'il l'entendit réciter le verset: « Et ils n'apprécient pas Allāh selon Son véritable prix »<sup>5</sup>. Abū Yazīd dit aussi que chaque fois qu'il pratiquait le *dīkr*, c'est-à-dire l'invocation du Nom d'Allāh, il se rinçait la bouche préalablement par respect envers la Majesté divine<sup>6</sup>.

Ces diverses traditions montrent que chez Biṣṭāmī l'intransigeance et la sublimation spirituelle étaient l'expression de son « orientation » (*tawaṣṣūh*) constante et absolue vers l'Unique Réalité.

#### IV. — ABŪ YAZĪD ET LES « CHARISMES » (*KARĀMĀT*)

C'est par ces mêmes raisons que s'explique le peu de cas qu'il faisait des charismes ou des prodiges<sup>7</sup>. Nombreuses sont les traditions

1. AL-SAHLAĠĪ, p. 136.

2. AL-SAHLAĠĪ, p. 112 et 118; IBN AL-ĠAWZĪ, p. 166; AL-SULAMĪ, p. 179. Voir aussi DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 214.

3. AL-SAHLAĠĪ, p. 115.

4. IBN AL-ĠAWZĪ, p. 161.

5. AL-SAHLAĠĪ, p. 110. C'est le verset 91 de la sourate VI. Une autre tradition rapporte le même fait, mais à l'occasion de la citation en chaire du verset: « Le jour où les fidèles seront réunis au Miséricordieux » (sourate XIX, verset 88); DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 233 en note, d'après Ibn 'Arabī et 'Arūsī.

6. AL-SAHLAĠĪ, p. 81 et 106; également IBN AL-ĠAWZĪ, p. 164.

7. Abū Yazīd fut lui-même gratifié de ces *karāmāt*, mais il garda toujours

rapportées à ce sujet, où Abū Yazīd montre la parfaite vanité de ces prodiges et recommande même la méfiance à l'égard de ceux qui les manifestaient publiquement. Il semble d'ailleurs que ces phénomènes extraordinaires étaient chose couramment admise à l'époque d'Abū Yazīd, notamment celui de « voler dans l'espace »<sup>1</sup>. Un homme vint trouver Bisṭāmī et lui dit: « Abū Yazīd! j'ai atteint le but — Quel est-il? demanda Abū Yazīd. L'autre répondit: — Allāh m'a donné le pouvoir de voler dans l'espace à volonté et de marcher sur l'eau à volonté. Abū Yazīd lui dit alors: — De quel prix est cela? . . . Parmi les créatures d'Allāh il y en a qui sont sans valeur et qui circulent sur l'eau, ce sont les poissons. Il y a également des créatures qui volent dans l'espace, et ce sont les oiseaux. Tandis que le parfait serviteur d'Allāh est celui qui regarde et d'un seul coup d'œil voit tous les royaumes [de l'Univers] »<sup>2</sup>.

Non seulement ces charismes n'ont aucune valeur par rapport au véritable but de la Voie spirituelle, mais encore ils sont semblables aux prodiges que peuvent réaliser des êtres ne suivant pas cette Voie, et c'est pourquoi Abū Yazīd fait appel à d'autres critères lorsqu'il s'agit d'apprécier la sainteté ou la qualité spirituelle d'un homme: « Si vous voyez quelqu'un à qui il a été donné de réaliser des prodiges tels que „siéger dans l'espace", ne vous laissez pas induire en erreur, jusqu'à ce que vous constatiez comment il se comporte

---

vis-à-vis d'eux une attitude de dédain et de méfiance. Des traditions rapportent qu'à son approche les rives du Tigre se rejoignirent (AL-SAHLAĠĪ, p. 94 et IBN AL-ĠAWZĪ, p. 162 — voir aussi AL-SAHLAĠĪ, p. 146, à propos d'un autre fleuve). Abū Yazīd n'aurait alors pas consenti à profiter de ce prodige pour traverser le fleuve, protestant que ce n'était pas pour un pareil résultat qu'il s'était consacré à l'adoration d'Allāh. Une autre tradition nous dit qu'une nuit, où Abū Yazīd était en prières, la pièce où il se trouvait s'illumina comme s'il était midi. Abū Yazīd s'écria alors: « Si tu es un démon, sache que je suis trop puissant et trop bien protégé pour que tu me séduises! . . . »; AL-SAHLAĠĪ, p. 102. Pour d'autres prodiges concernant Bisṭāmī, tels que le fait de passer de l'Orient à l'Occident en un instant, où de se trouver simultanément à Bisṭām et au Ṭabaristan en compagnie d'al-Ḥiḍr, voir AL-SAHLAĠĪ, p. 112. Également à ce sujet: DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 210, 211, 229 et 230. Rappelons la distinction faite par l'Islam entre les *karāmāt* (les charismes et prodiges) et les *mu'ġizāt* (les miracles) qui ne peuvent être accomplis que par des « Envoyés » et des Prophètes.

1. Selon une tradition, Aḥmad Ibn Ḥiḍreviyeh vint un jour rendre visite à Abū Yazīd, et il était accompagné d'un millier de disciples qui, tous, avaient le pouvoir de voler dans les airs; AL-SAHLAĠĪ, p. 55 et DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 204, d'après 'Aṭṭār. Aḥmad Ibn Ḥiḍreviyeh était originaire de Balḥ; il serait mort en 240 de l'Hégire; AL-SULAMĪ, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, p. 103.

2. AL-SAHLAĠĪ, p. 121, ainsi que p. 112, 124, 136.

vis-à-vis des obligations et des interdictions [religieuses], de la sauvegarde des limites [entre le licite et l'illicite] et de l'accomplissement de la Loi traditionnelle!»<sup>1</sup>

A ceux qui doutaient de la possibilité des *karāmāt* ou qui ne comprenaient pas comment ils pouvaient se manifester, Abū Yazīd fournissait l'explication suivante: « Quand l'âme humaine trouve le calme dans le cœur; quand le cœur se réjouit grâce à la perfection de la pensée à l'égard de son Seigneur; quand la pensée est en accord avec la volonté; quand la volonté de l'homme est unie au Vouloir de son Créateur, alors il veut par le Vouloir d'Allāh, il regarde avec l'Approbation d'Allāh, son cœur s'élève du fait de l'Élévation d'Allāh, son âme est mue par la Puissance d'Allāh, et ce serviteur parvient partout où il veut par le Vouloir d'Allāh — qu'Il soit exalté! — Il „descend” là où le veut Allāh, en tout lieu, par la science et la puissance, car il se trouve avec Allāh en tout lieu, et aucun lieu ne lui est absent puisqu'il se trouve avec Allāh de qui aucun lieu n'est absent, et s'il ne se trouve pas avec Allāh, il ne se trouve nulle part. L'âme de cet homme est unie à son cœur, son cœur est uni à sa pensée, sa pensée est unie à sa volonté et sa volonté est unie au Vouloir d'Allāh — qu'Il soit exalté! — Allāh a dit en effet: — Je suis [présent] dans la pensée que Mon serviteur a de Moi. Puisqu'Allāh est [présent] dans la pensée du serviteur, quand celui-ci pense, il est partout où Allāh est. De même qu'Allāh n'est pas absent du serviteur, là où il se trouve, de même le serviteur n'est pas absent d'Allāh, par Allāh, là où Allāh est; or Allāh n'est absent d'aucun lieu, de celui-ci ou d'un autre. Quand la perfection de la pensée du serviteur à l'égard d'Allāh est véritable, sa pensée se situe en son Seigneur, son cœur en sa pensée, son âme en son cœur, et il parvient d'où il veut, là où il veut, par le Vouloir d'Allāh; tout vient à lui, quelque soit le lieu, sans aucune peine: l'Orient et l'Occident viennent à lui tout ensemble, et chaque fois qu'il pense à un lieu [déterminé], ce lieu lui est présent, alors que lui n'est pas présent en ce lieu... Comprends-donc cela!: les choses le „suivent”, tandis que lui ne „suit”, aucune chose, car toutes les choses ne tiennent leur être que d'Allāh »<sup>2</sup>.

---

1. AL-SAHLAĠĪ, p. 69 et p. 126 — Également DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 208.  
2. AL-SAHLAĠĪ, p. 75.



## V. — ABŪ YAZĪD ET LA CLAIRVOYANCE DU MAÎTRE SPIRITUEL

Dans son enseignement touchant la « connaissance », l'« amour » ou la « foi », ce même esprit et cette même volonté d'unification et de transcendance marquaient les paroles d'Abū Yazīd. C'était le fruit de cette expérience que la multitude des visiteurs et des disciples venaient cueillir. Il avait l'intuition du véritable Maître, capable de sonder les âmes dès le premier contact.

Nous citerons, pour conclure, une tradition qui montre d'une façon éloquente comment Abū Yazīd savait pénétrer et lire au plus profond de l'âme de ceux qui venaient le solliciter, et comment, là encore, c'est en plaçant l'être devant l'essentiel qui lui est demandé, qu'il l'obligeait à prendre conscience de soi-même. L'exemple qui nous est mis sous les yeux dans ce *ḥabar* est particulièrement instructif, car il fait parfaitement comprendre que l'ascèse et une vie morale exemplaire ne sont pas la véritable spiritualité, quelles que soient les apparences. L'intransigeance d'Abū Yazīd pouvait seule trancher l'illusion dont l'ascète était victime :

« Un homme de Bistām restait sans interruption auprès d'Abū Yazīd et ne le quittait plus. Un jour il lui dit : — Maître! depuis trente années je jeûne pendant la journée et passe la nuit en prières; j'ai rejeté les concupiscences, et je n'ai trouvé dans mon cœur absolument rien de ce dont tu parles, et pourtant j'ai confiance et je crois en tout ce que tu dis. Abū Yazīd lui répondit alors : — Jeûnerais-tu et veillerais-tu durant trois cents ans que, dans l'état où je te vois, tu ne découvrirais pas un atome de cette science (spirituelle). L'homme demanda : Et pourquoi, Maître? Abū Yazīd lui dit : Parce que tu es voilé par ta propre âme. L'autre alors le questionna : — Y a-t-il donc à cela un remède, pour que le voile soit ôté? Abū Yazīd de répliquer : — Certes! mais tu n'accepteras pas et tu n'agiras pas. L'homme protesta : Mais si! j'accepterai et je ferai ce que tu diras. Abū Yazīd lui dit alors : — Va immédiatement chez le barbier, fais-toi raser la tête et la barbe, enlève ce vêtement que tu portes, mets un 'abā', suspends-toi au cou un sac, que tu rempliras de noix, rassemble alors autour de toi des enfants et crie d'une voix forte : — Enfants! celui qui me giflera, je lui donnerai une noix. Rentre ensuite au marché [que tu fréquentes] et où tu es considéré, de sorte que tous ceux qui te connaissent te voient dans cette situation! L'homme s'écria : — Gloire à Allāh: tu me dis une chose pareille et il serait bien que je la fasse! Abū Yazīd répliqua : — Ta parole :

Gloire à Allāh est du *širk*. — Comment cela ? demanda l'autre. — Parce que c'est toi que tu vénères et que tu glorifies, répondit Abū Yazīd. L'homme dit alors : — Cela, je ne le pourrai pas et je ne le ferai pas, mais indique-moi autre chose ! Abū Yazīd lui rétorqua : — Commence par cela avant tout, afin de supprimer ton honorabilité et de t'humilier, après quoi je te ferai connaître ce qui est bon pour toi ! L'homme répondit : — Je ne le peux pas. — Je t'avais bien dit que tu n'accepterais pas, je le savais, conclut Abū Yazīd »<sup>1</sup>.

---

1. AL-SAHLĀĠĪ, p. 87; DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 217 d'après Munāwī et Abū Ṭālib al-Makkī; MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique*. . . , p. 286.