

logo not found or type unknown

Title Les références bibliques de l'itinéraire spirituel chez 'Abdallāh Anṣārī
(Ve/XIe s.) / par S. de Laugier de Beaurecueil, O. P.

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
/ Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 1 (1954)

pages 9-38

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/66484>

LES REFERENCES BIBLIQUES DE L'ITINERAIRE SPIRITUEL CHEZ 'ABDALLAH ANSARI

(Ve/XIe s.)

par

S. de Laugier de Beaurecueil, O.P.

L'étude que nous entreprenons ici doit être envisagée, pour prendre tout son sens, dans le contexte de recherches plus vastes concernant les rapports exacts qui existent entre les *Etapas des itinérants vers le Seigneur des Mondes*⁽¹⁾ et le Coran dont elles se réclament. Chacun des cent chapitres de ce précieux manuel de spiritualité musulmane commence en effet par une citation coranique qui le rattache au Livre Saint et lui donne son fondement scripturaire. Dans la mentalité de l'auteur, hanbalite fervent, cette référence continuelle au Coran est essentielle; aussi nous faut-il voir dans ces citations initiales bien plus que de simples illustrations du sujet traité : ce sont elles qui lui confèrent sa valeur religieuse et son authenticité.

En fait, le lien ainsi établi entre les diverses demeures de l'itinéraire spirituel et certains versets coraniques est de solidité inégale. En certains cas, le nom de la demeure a été incontestablement suggéré par une expression du Coran qui a retenu l'attention soit d'Anṣārī lui-même soit déjà de ses prédécesseurs. Parfois, si le terme technique qui sert de titre à un chapitre n'est pas d'origine coranique

(1) *Kitāb manāzil al-sā'irīn ilā Rabb al-'ālamīn*. On trouvera le texte arabe de cet ouvrage dans les commentaires que nous avons édités à l'Institut français d'Archéologie orientale : celui de Maḥmūd Firkāwī (fin du VIIIe.-XIVe. siècle) et celui de 'Abd al-Mo'ṭī Lakhmī Iskandari (début du VIIe.-XIIIe. siècle), publiés au Caire en 1953 et 1954.

dans sa lettre, il exprime cependant avec exactitude un sentiment ou une attitude décrite dans un passage du Livre Saint interprété au sens littéral ou au sens spirituel. Parfois enfin la citation vient simplement conférer son autorité à l'analyse d'une réalité qui prend sa source ailleurs, dans l'expérience ou dans un contexte de pensée autre que celui du Coran⁽¹⁾; le lien, accidentel et plus ou moins heureux selon les cas, établi par l'auteur entre la demeure et la citation, tantôt respectera alors le sens littéral de cette dernière et tantôt utilisera un sens accommodatrice.

L'appréciation est souvent délicate. Nous nous proposons de la tenter dans un ouvrage, en préparation, sur le *Livre des Etapes*. On comprendra aisément l'intérêt des résultats auxquels elle pourra aboutir pour l'étude des sources de la doctrine spirituelle d'Anṣārī et, plus généralement, de la mystique musulmane.

Tel est le cadre général dans lequel vient s'inscrire la démarche que nous entreprenons ici. Parmi les citations coraniques placées en exergue des différents chapitres, un certain nombre ont trait à des faits bibliques concernant soit des personnages de l'Ancien ou du Nouveau Testament, soit des réalités comme la mystérieuse présence de Dieu dans l'arche d'alliance (*sakīna*, E 57)⁽²⁾. Une telle constatation peut donner lieu à divers problèmes : ces références bibliques sont-elles nombreuses ? quelle place occupent dans l'itinéraire spirituel les demeures auxquelles elles sont rattachées ? quelle est leur valeur biblique (certaines d'entre elles ne relèvent en effet que de traditions rabbiniques ou sont même purement coraniques) ? enfin, quel rôle peut-on leur attribuer dans l'élaboration de la doctrine d'Anṣārī et dans l'histoire de sa vocation ?

Outre leur valeur pour l'historien et le psychologue, les conclusions auxquelles aboutira l'examen de ces questions intéresseront le théologien chrétien ; elles militeront en

(1) Sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, on consultera l'*Essai* de L. Massignon dont la réédition, revue et augmentée, est sur le point de paraître à Paris chez Vrin.

(2) E 57 signifie : cinquante-septième demeure du *Livre des Etapes*. Plus loin, nous nous référerons de la même manière au *Livre des cent Terrains* que nous désignerons par T.

faveur de la possibilité en Islam d'expériences spirituelles s'alimentant, à travers le Coran, à des contacts authentiques avec la Parole de Dieu.

INVENTAIRE DES REFERENCES BIBLIQUES DU LIVRE DES ETAPES

A. Références à Abraham.

1. L'éducation (*tahdhīb*, E 25) : *Quand la nuit se fut étendue sur lui, [Abraham] vit un astre, [mais] quand celui-ci eût disparu, il dit : "Je ne saurais aimer les astres disparaissants."* C VI 76⁽¹⁾.

2. La soif (*ʿatash*, E 65) : *Quand la nuit se fut étendue sur lui, il vit un astre; il s'écria : "Voici mon Seigneur!"* C VI 76.

3. Le naufrage (*gharaq*, E 78) : *Or quand ils eurent prononcé le salam et qu'il eut placé l'enfant front contre terre... C XXXVIII 103.*

4. La réalisation (*taḥqīq*, 94) : *Et rappelle-toi quand Abraham dit : "Seigneur ! fais-moi voir comment Tu feras revivre les Morts !" [Le Seigneur lui] répondit : "Eh quoi ! ne crois-tu point ? — "Si !" répondit [Abraham], "mais c'est pour que mon cœur soit tranquille."* C II 262-260.

B. Références aux Patriarches.

5. La stupéfaction (*dahash*, E 67) (à propos de Joseph) : *Quand [les femmes] l'eurent aperçu, elles le trouvèrent si beau qu'elles se tailladèrent les mains dans leur émoi.* C XII 54.

6. La pureté (*ṣafā'*, E 73) (à propos d'Abraham, d'Isaac et de Jacob) : *En vérité, ils sont certes, auprès de Nous, parmi les Elus les meilleurs.* C XXXVIII 47.

7. L'absence (*ghayba*, E 79) (à propos de Jacob) : *Puis*

(1) Pour les textes coraniques, nous adoptons la traduction de R. Blachère (Paris 1951) sauf quelques modifications qui nous ont paru à propos. Lorsque le chiffre du verset est double, le premier se réfère à la concordance de Flügel et le second à celle de ʿAbd al-Bāqī. Lorsque le verset n'est cité qu'en partie par Anṣārī, nous le compléterons en italique si nous le jugeons opportun.

il se détourna d'eux et s'écria : "Hélas ! ô Joseph !" C XII 84.

C. *Références à Moïse.*

8. La confiance (*thiqa*, E 29) : *Nous révélâmes à la mère de Moïse : "Allaite-le et, quand tu craindras pour lui, confie-le au Fleuve : Ne crains pas et ne t'attriste point : Nous te le rendrons et ferons de lui un des Envoyés."* C XXVIII 6-7.

9. La simplicité (*inbisāt*, E 40)⁽¹⁾ : *Quand le Cataclysme les eut emportés, [Moïse] s'écria : "Seigneur ! Si Tu avais voulu, Tu les aurais fait périr antérieurement ainsi que moi. Pourtant, nous feras-tu périr à cause de ce qu'ont fait les fous parmi nous ? Ce n'est que tentation de Toi, par laquelle Tu diriges qui Tu veux et égares qui Tu veux. Tu es notre patron. Pardonne-nous donc et fais-nous miséricorde, car tu es le meilleur de ceux qui pardonnent !"* C VII 154-155.

10. Le désiré de Dieu (*morād*, E 50, 2ème degré) : Puis il jeta à terre les Tables et, prenant son frère par la tête, il le tira vers lui. C VII 149-150.

11. Ibid. 3ème degré, allusion aux deux versets suivants concernant le buisson ardent : "Peut-être vous en rapporterai-je un tison ou trouverai-je, par ce feu, notre chemin." C XX 10 (cf. C XXVII 7); "et Je t'ai réservé pour Moi-même." C XX 43-41.

12. L'anxiété (*qalaq*, E 64) (à propos de Moïse arrivant au Sinaï) : *Dieu dit : "Qu'est-ce qui t'a fait te hâter, loin de ton peuple ? ô Moïse." Il répondit : "Ils suivent mes pas; je me suis hâté pour que Tu sois satisfait."* C XX 85-86/83-84.

13. L'égarément (*hayamān*, E 68) (lors de la théophanie du Sinaï) : *Quand son Seigneur se manifesta à la Montagne, Il la mit en miettes et Moïse tomba foudroyé.* C VII 139/143.

14. L'éclair (*barg*, E 69) (au buisson ardent) : *Est-ce que t'est parvenue l'histoire de Moïse lorsqu'il vit un feu et dit à sa famille : "Restez ! En vérité, je distingue un feu."* C XX 8-9/9-10.

15. Le coup d'œil (*lahz*, E 7) : "Regarde vers la

(1) Nous avons préféré traduire *inbisāt* par "simplicité" plutôt que par "aisance". C'est parler ou agir sans gêne ni contrainte, en toute simplicité...

Montagne : Si elle s'immobilise en sa place, tu Me verras."

C VII 139/143.

16. Le moment (*waqt*, E 72) : "Tu demeuras des années chez les hommes de Madian, puis tu vins ici sur un décret, ô Moïse !" C XX 42/40.

17. L'haleine (*nafas*, E 76) (après la théophanie du Sinaï) : Quand il revint à lui, il s'écria : "Gloire à Toi !" C VII 140/143.

18. L'ivresse (*sokr*, E 87) (au Sinaï) : Il dit : "Seigneur ! Donne-moi de voir ! que je Te regarde !" C VII 139/143.

19. Le dépouillement (*tajrīd*, E 97) (au buisson ardent) : "Ôte tes sandales !" C XX 12.

D. Références à l'Exode et à l'entrée dans la Terre Promise.

20. S'appuyer sur Dieu (*tawakkol*, E 27) (sur le point d'entrer dans la Terre Promise, les Hébreux ont peur d'affronter les géants qui l'habitent) : Deux hommes dirent, parmi ceux craignant Dieu et qui étaient comblés par Lui de bienfaits : "Entrez chez ces géants par la porte ! Quand vous aurez franchi celle-ci, vous serez vainqueurs. Sur Dieu appuyez-vous, si vous êtes croyants !" C V 26/23.

21. La présence divine (*sakīna*, E 58) (allusion aux paroles placées sur les lèvres de Samuel) : "Le signe de son investiture sera que l'arche d'alliance reviendra à vous, portée par les Anges, contenant une Présence Divine venue de votre Seigneur et une relique de ce qu'ont laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron." C II 249/248.

E. Références à Salomon.

22. Le zèle jaloux (*ghayra*, E 62) : *Quel serviteur excellent ! Il fut en repentance quand, le soir, on lui présenta les nobles cavales et qu'il dit : "J'ai préféré l'amour de ce bien [terrestre] à l'invocation de mon Seigneur, jusqu'à ce que [le soleil] se cache dans le voile de la nuit. Ramenez-moi ces cavales !" et il se mit à leur trancher les jarrets et le col.* C XXXVIII 29-32/30-33.

23. Le désiré de Dieu (*morād*, E 50, 2ème degré), allusion au verset suivant : "A Salomon, nous avons soumis le vent soufflant en tempête, sur son ordre, vers la Terre bénie par Nous. De toute chose Nous avons été informé."

C XXI 81 (cf. C XXXIV 11/12).

24. L'inspiration (*ilhām*, E 57) (à propos du trône de la Reine de Saba) : Celui qui avait connaissance de l'Écriture dit : "Moi, je te l'apporterai avant que ton regard soit revenu vers toi." C XXVII 40.

F. Référence à *Zacharie, Elisabeth et Jean-Baptiste*.

25. L'aspiration (*raghba*, E 20) (à propos de Zacharie) : "Nous l'exauçâmes et Nous lui accordâmes Jean et rendîmes son épouse capable d'enfanter de lui. Tous trois s'empressaient dans les bonnes œuvres et Nous invoquaient par amour et par piété, et ils étaient humbles devant Nous." C XXI 90.

VALEUR BIBLIQUE DE CES REFERENCES

Si tous les passages coraniques que nous venons de citer se rapportent à des personnages ou à des faits bibliques, ils ne peuvent être considérés pour autant comme des références à la Bible. Une discrimination s'impose.

Un certain nombre d'entre eux tirent leur origine de sources juives non-bibliques. C'est le cas des citations 1 et 2 concernant Abraham, de la citation 5 concernant Joseph, des citations 23 et 24 concernant Salomon et sans doute aussi de la citation 22⁽¹⁾. D'autres sont purement coraniques et reportent sur des personnages bibliques la réponse aux préoccupations du Prophète : préoccupations apologétiques concernant la résurrection (citation 4), ou préoccupations d'ordre moral tendant à inspirer une certaine attitude d'âme en face de Dieu (citation 25)⁽²⁾.

(1) v. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et les vies des Prophètes*, Paris 1933. Pour les citations 1 et 2, p. 35-36; pour la citation 5, p. 62-63; pour la citation 24, p. 122-126.

(2) On notera que l'idée de la résurrection n'apparaît en Israël de façon précise qu'avec les Macchabées, au deuxième siècle av. J.C. Abraham était fort loin d'y songer. Quant à l'attitude d'âme prêtée à la famille de Zacharie, on la rencontre à plusieurs reprises prônée par le Coran; v. pour l'aspiration à Dieu C IX 59, LVIII 32, XCIII 8, et pour la crainte C II 38/40, VII 153/154 et XVI 53/51.

La citation 6 est assez générale et on ne saurait la dire proprement biblique, l'idée d'élection étant très coranique. Il est cependant intéressant de remarquer qu'ici, comme dans le choix des citations 20 et 25, Anṣārī a préféré des textes concernant des personnages bibliques à d'autres passages du Coran qui auraient pu les remplacer, parfois avantagusement, pour introduire l'étude de ces demeures.

Le reste des citations est nettement biblique, bien qu'il faille ici encore apporter certaines précisions :

1. La référence à la Bible est rarement réalisée dans une identité de termes. Plutôt que la traduction plus ou moins fidèle de textes bibliques, on a dans les citations coraniques des allusions à des faits bibliques rapportés de manière originale. Ainsi, dans la citation 20, on retrouve les hésitations des Hébreux à entreprendre la conquête de la Terre Promise par peur de ses habitants (cf. Nombres *XIII* 30-33, Deut. *I* 26-28) et l'encouragement à aller de l'avant en s'appuyant sur le secours divin (cf. Deut. *I* 29-31). Dans la citation 9, quel que soit le blocage opéré par le Coran dans le récit des événements (on y a sans doute un amalgame d'Ex. *XXIV* 1-2 et *XXXII* 26), on retrouve les intercessions répétées de Moïse en faveur de son peuple rebelle ou infidèle et la simplicité (*inbisāt*) avec laquelle il présente à Dieu ses suggestions et ses arguments (cf. notamment Ex. *XXXII* 11-14). Dans la citation 21, c'est l'idée très biblique de la présence divine attachée à l'arche d'alliance qui importe. De même, dans les citations 11, 14, 16 et 19 d'une part, et dans les citations 12, 13, 15, 17 et 18 d'autre part, ce sont les deux pôles de la vocation de Moïse qui sont évoqués, le buisson ardent et la théophanie du Sinäï, bien que dans les détails de leur narration il puisse y avoir divergence entre le Coran et la Bible (en particulier dans l'attitude de Moïse lors de la manifestation de Dieu, cit. 12 et 13).

2. Les références les plus fidèles ne sont pas forcément les plus essentielles. On ne saurait par exemple mettre sur le même plan la citation 7 (cf. Gen. *XXXVII* 35) ou la citation 8 (cf. Ex. *II* 3) et les citations 3 et 21 ou celles qui concernent Moïse au Sinäï. Ces dernières se réfèrent en effet à des événements capitaux de l'Ancien Testament,

alors que les autres s'attachent à des détails d'une importance secondaire.

3. Il convient de remarquer enfin que dans les références aux personnages bibliques, c'est avant tout la psychologie spirituelle de ces derniers qui intéresse Anṣārī. Il fallait s'y attendre, puisqu'il compose un guide de vie spirituelle et que les citations coraniques y viennent introduire la définition et l'analyse de demeures mystiques (*maqāmāt*). C'est ainsi que dans le cas d'Abraham, on s'intéressera moins à l'épreuve que Dieu lui imposa et à son sens profond qu'à l'état d'esprit du Patriarche lorsqu'il fut sur le point de sacrifier son fils. De même dans le cas de Moïse, on n'étudiera pas la manifestation de Dieu ni la révélation qui y fut associée, mais l'anxiété qu'il éprouva en se rendant au rendez-vous divin, son désir de voir Dieu, le regard furtif qu'il jeta sur la Montagne, l'égarément qui le frappa, puis l'apaisement qu'il ressentit lorsqu'il revint à lui.

PLACE DE CES REFERENCES DANS L'ITINÉRAIRE SPIRITUEL

Le meilleur moyen pour apprécier l'importance des références bibliques dans l'itinéraire spirituel tel que nous le décrit le *Livre des Etapes* consiste à comparer cet ouvrage au *Livre des cent Terrains*⁽¹⁾ qui en constitue l'ébauche en langue persane et lui est antérieur d'une vingtaine d'années. Les deux opuscules sont conçus selon un plan similaire, bien qu'il existe entre eux des différences notables. Ces divergences permettent de déceler l'évolution de l'enseignement d'Anṣārī vers une rigueur plus grande et une profondeur accrue dans les analyses psychologiques, en même temps que vers une conception de la vie spirituelle

(1) *Kitāb-è ṣad-è maydān*. Ce dernier mot évoque l'idée d'un lieu vaste et dégagé, apte à l'entraînement athlétique comme au combat. L'édition de cet ouvrage, d'après le ms. d'Istanbul (Shéhit ʿAlī 1383 fol. 1a-51a) et celui de Paris (Bibl. Nat. suppl. fonds pers. 481) est actuellement sous presse à l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire. L'introduction étudie dans le détail ses rapports avec le *Livre des Etapes* et l'évolution de la pensée d'Anṣārī dont ils témoignent.

où la mystique proprement dite prend le pas sur l'ascèse. Cette évolution se reflète sur le choix des citations coraniques qui introduisent les diverses demeures. En comparant de ce point de vue les deux ouvrages, on aboutit aux constatations suivantes :

1. Parmi les demeures du premier ouvrage qui n'ont pas été retenues dans le second, deux seulement sur vingt-cinq étaient introduites par des citations coraniques se référant à la Bible :

a) L'approbation (*mowāfaqat*, T 24) (réponse des magiciens à Pharaon) : "Décide ce que tu médites de décider." C XX 75/72.

b) Le renoncement (*inqitā^c*, T 60) (à propos d'Abraham) : *Loth crut en lui et lui dit* : "Je me retire auprès de mon Seigneur." C XXIX 25/26.

2. Parmi les demeures du premier ouvrage qui ont été retenues dans le second, quatre ont échangé une citation de consonance purement coranique contre une référence biblique. Nous les donnons ici avec les citations qui leur sont jointes dans les *Cent Terrains* et dans les *Etapas* :

a) Le dépouillement (*tajrīd*, T 14 E 97). Citation des *Cent Terrains* : "Ne tends point tes regards vers ce dont Nous avons fait jouir des groupes parmi eux, splendeur [fugitive] de la Vie Immédiate, en vue de les éprouver en cette jouissance." C XX 131. Dans les *Etapas*, on a l'allusion au buisson ardent : "Ôte tes sandales !" C XX 12.

b) La pureté (*ṣafā'*, T 62 E 73). Citation des *Cent Terrains* : Ceux-ci ne fléchirent point sous ce qui les atteignit, dans le Chemin de Dieu. C III 140/146, où il s'agit des prophètes en général et de leurs disciples. Dans les *Etapas*, on a l'allusion aux Patriarches : En vérité, ils sont certes, auprès de Nous, parmi les Elus les meilleurs. C XXXVIII 47.

c) La confiance (*thiqa*, T 64 E 29). Citation des *Cent Terrains* : Par le Seigneur du Ciel et de la Terre, c'est là certes une vérité [sûre] comme le fait que vous parliez. C LI 23, où il s'agit du Jugement dernier et de ce qui attend les hommes dans l'au-delà. Dans les *Etapas*, on a la parole adressée par Dieu à la mère de Moïse : "et,

quand tu craindras pour lui, confie-le au Fleuve!" C *XXVIII* 6/7.

d) La simplicité (*inbisāt*, T 86 E 40). Citation des *Cent Terrains* : "Quand vous aurez fui [ces gens] et ce qu'ils adorent en dehors de Dieu, réfugiez-vous dans la caverne ! Votre Seigneur répandra sur vous [un peu] de sa miséricorde et disposera pour vous un adoucissement à votre sort." C *XVIII* 15/16, où il est question de la légende des Sept Dormants. Dans les *Etapas*, on a l'allusion à l'intercession de Moïse : "Pourtant, nous feras-tu périr à cause de ce qu'ont fait les fous parmi nous ?" C *VII* 154/155.

Par contre, parmi les demeures communes aux deux ouvrages, on ne remarque pas de références bibliques se trouvant dans le premier et ayant été remplacées par d'autres citations dans le second.

3. Enfin, parmi les vingt-quatre demeures propres au *Livre des Etapas*⁽¹⁾, neuf sont introduites par des citations comportant une référence à la Bible. Ce sont : l'inspiration (*ilām*, E 57 cit. 24), l'anxiété (*qalaq*, E 64 cit. 12), la soif (*ʿatash*, E 65 cit. 2), l'égarement (*hayamān*, E 68 cit. 13), l'éclair (*barq*, E 69 cit. 14), le naufrage (*gharaq*, E 78 cit. 3), l'absence (*ghayba*, E 79 cit. 7), l'ivresse (*sokr*, E 87 cit. 18) et la réalisation (*tahqīq*, E 94 cit. 4). Sans compter la demeure du désiré de Dieu (*morād*, E 50) où il est fait allusion à Moïse (cit. 10) et à Salomon (cit. 23) à propos du deuxième degré, et encore à Moïse à propos du troisième degré (cit. 11).

Les résultats numériques de ce simple inventaire suffiraient à démontrer qu'Anṣārī a de plus en plus référé sa doctrine aux passages coraniques concernant des personnages ou des faits bibliques. Un examen attentif des diverses demeures dont il vient d'être question va néanmoins nous permettre d'aboutir à des conclusions plus précises et d'une importance capitale.

a) Les deux références bibliques qui ont été supprimées

(1) Le fait que le *Livre des Etapas* ne comporte que vingt-quatre nouvelles demeures alors que vingt-cinq chapitres des *Cent terrains* n'y ont plus trouvé place provient de ce que l'amour (*maḥabbat*) est hors-série dans ce dernier ouvrage et y couronne en les résumant les cent stations de l'itinéraire spirituel.

en passant du premier au second ouvrage sont de faible valeur⁽¹⁾ : on peut dire qu'elles concernent des personnages de l'Ancien Testament, mais sans plus. Leur suppression n'a donc pas de signification pour notre propos; elle s'explique d'ailleurs par le double emploi qu'auraient fait les demeures auxquelles elles étaient liées avec d'autres stations de l'itinéraire spirituel (par exemple *inqitā*^c et *tabattol*, *mowāfaqat* et *ridā*).

b) Le cas des quatre demeures dont la citation a été changée dans le *Livre des Etapes* est beaucoup plus suggestif. On notera tout d'abord que le dépouillement et la pureté, qui se voient liés désormais à des références bibliques de valeur (buisson ardent et élection toute particulière des Patriarches), connaissent en même temps une promotion importante dans la hiérarchie des états mystiques. Le dépouillement passe du quatorzième au quatre-vingt-dix-septième rang : alors que sa référence première, d'esprit purement coranique, invitait à y voir le renoncement aux plaisirs fugitifs de ce bas monde pour ne s'attacher qu'aux plaisirs durables de l'au-delà, la référence à Moïse est liée au dépouillement total du moi pour le contact avec Dieu qui va prendre possession de l'âme (cf. le dernier degré du *morād* où Dieu "choisit son serviteur et s'empare de sa réalité intime", se le réservant au point de ne lui plus laisser qu'une "apparence d'emprunt", qui se réfère également au buisson ardent). De même, la pureté passe du soixante-deuxième au soixante-treizième rang. Si la simplicité se trouve rétrogradée du quatre-vingt-sixième au quarantième rang, c'est que la notion exprimée par ce terme n'est pas la même dans les deux ouvrages : dans le premier, elle comportait le désir de la vision qui relève désormais de l'ivresse, quatre-vingt-septième demeure des *Manāzil*. On notera à ce propos que le désir de la vision était primitivement rattaché à un hadith mettant sur les lèvres de Mahomet cette prière : "Je te demande la jouis-

(1) Dans la perspective qui nous occupe, la valeur d'une référence biblique doit être appréciée selon deux aspects : correspondance plus ou moins exacte entre texte coranique et texte biblique, et importance plus ou moins grande du fait cité dans la Révélation judéo-chrétienne.

sance de regarder ta Face''; on a donc en réalité une promotion de la demeure concernant le désir de la vision qui coïncide avec sa référence à Moïse et son changement de nom et de contexte spirituel (ivresse mystique et non plus simplicité). Enfin si la confiance, évoquant désormais l'attitude de la mère de Moïse, de soixante-quatrième demeure devient vingt-neuvième, cela signifie simplement que l'abandon à Dieu, qui apparaissait d'abord à Anṣārī comme un degré éminent de vie spirituelle, devint par la suite à ses yeux relativement humble par rapport aux états mystiques supérieurs que son expérience lui dévoila et qui fournirent la matière de la plupart des nouvelles demeures du *Livre des Etapes*. Le changement de citation est cependant significatif : lorsque, d'une affirmation qui doit entraîner un comportement humain mais qui de soi lui est extérieur, Anṣārī veut passer à une expérience vécue, c'est à l'attitude d'un personnage biblique qu'il se réfère.

c) Si nous en venons aux demeures propres au *Livre des Etapes* qui sont introduites par une référence biblique, nous constatons qu'elles se situent toutes dans la seconde moitié de l'itinéraire spirituel, celle que nous pouvons appeler "voie passive" puisqu'elle est inaugurée par la demeure du désiré de Dieu (*maqām al-morād*, E 50). Elles font respectivement l'objet des chapitres 57, 64, 65, 68, 69, 78, 79, 87 et 94 des *Manāzil*. Sauf dans les cas de l'inspiration (*ilhām*, E 57), de la soif (*ʿaṭash*, E 65) et de la réalisation (*taḥqīq*, E 94) où la référence n'est biblique qu'en apparence, bien que le fait qu'Abraham soit donné comme le type du Réalisateur (*moḥaqqiq*, c'est le nom donné par Anṣārī au parfait) soit fort intéressant, les références de ces différentes demeures sont toutes des références de valeur ayant trait à Abraham, à Jacob et à Moïse. Si nous laissons de côté le cas de Jacob absorbé dans sa douleur en apprenant le sort de Joseph (ce n'est là en effet qu'une expérience humaine servant d'analogie à l'absorption en Dieu), nous nous trouvons ramenés aux faits primordiaux du sacrifice d'Abraham, du buisson ardent et de la théophanie du Sināï.

De ces réflexions, nous croyons pouvoir tirer les conclusions suivantes : parallèlement à l'évolution de la doctrine

spirituelle d'Anṣārī vers la mystique proprement dite, on constate chez lui une prédilection croissante pour les textes coraniques à travers lesquels il a contact avec l'Ancien Testament. Ce sont précisément les demeures proprement mystiques qu'il met en relation avec ces textes, puisque, sur vingt-cinq références bibliques, quatre seulement introduisent l'une des quarante-neuf premières demeures relevant de la voie active (*maqām al-morīd*). Abraham sur le point de sacrifier son fils et Moïse au Sinaï lui apparaissent comme les modèles du mystique abîmé en Dieu qui s'empare de son être tout entier.

LES REFERENCES BIBLIQUES ET L'EXPERIENCE SPIRITUELLE D'ANSARI

Si le *Livre des Etapes* nous fait connaître la doctrine spirituelle de son auteur, on peut se demander ce qu'il en est de son expérience personnelle de la vie mystique et de ses rapports, à travers le Coran, avec la Bible. Pour répondre à cette question, il faut avoir recours aux œuvres persanes d'Anṣārī, non aux ouvrages didactiques comme les *Cent Terrains* ou le *Livre de l'Amour*⁽¹⁾, mais à ceux où s'est épanché son cœur sous forme poétique, les *Confidences* et les *Quatrains*⁽²⁾. Pour en tirer parti de façon adéquate, il faudrait certes commencer par résoudre des problèmes d'ordre critique extrêmement délicats. Ce n'est pas ici le lieu de le faire. Admettons même qu'un certain nombre de ces poèmes ou de ces invocations en prose rimée soient apocryphes; ils n'ont été amalgamés au corpus original par la tradition qu'en raison de leur consonance avec la

-
- (1) *Maḥabbat-Nāmè*, que nous connaissons d'après le ms. d'Istanbul (Shéhit^c Ali 1383 fol. 132 b-155 a) dont l'authenticité demanderait à être étudiée de près. L'auteur y explique vingt-huit termes ou expressions techniques de la mystique musulmane dont plusieurs constituent des demeures dans les *Cent Terrains* ou dans les *Etapes*.
- (2) Pour les *Confidences* (*Monājāt*), nous nous référons à l'édition de Caviani (Berlin 1924) qui comporte, mêlés au texte, un certain nombre de quatrains et autres poèmes. Les mss. en sont nombreux et de teneur fort variable, d'où la difficulté d'une édition critique que personne n'a tentée jusqu'ici.

pensée et le style d'Anṣārī. Tout en faisant les réserves nécessaires, nous pouvons donc les utiliser pour notre propos.

A vrai dire, les allusions directes à des personnages ou à des faits bibliques y sont assez peu nombreuses; de plus, elles ne sont en général que de brefs repères esquissant une comparaison. Nous ne nous arrêterons ici qu'à l'expérience spirituelle de Moïse liée dans le *Livre des Etapes* à l'ivresse mystique. Nous nous contenterons de citer quelques textes caractéristiques qui suffiront à étayer les deux conclusions suivantes : d'une part les *Confidences* confirment le lien établi par leur auteur entre l'ivresse et l'état d'âme du législateur d'Israël lorsqu'il désira voir Dieu; d'autre part elles nous montrent que cette demeure joua un rôle de tout premier plan dans l'expérience personnelle d'Anṣārī.

A. Moïse et l'ivresse mystique (*mastī*).

L'édition de Caviani commence par un admirable poème. Nous le citerons en entier, d'abord parce que Moïse au Sinaï y apparaît comme le type de l'ivresse mystique, et ensuite parce que le dernier vers y fait directement allusion à l'état spirituel de l'auteur :

“Toi qui apportes l'odeur du remède à ceux qu'afflige la souffrance de Toi ! Ton souvenir est pour les Amants le compagnon intime de l'âme.

Des centaines de milliers, comme Moïse enivrés, disant de tous côtés : „Seigneur ! Fais-moi voir !”, allant en quête de la vision,

Des centaines de milliers d'Amants désemparés, je les ai vus, pleins d'espoir, disant : “Allah !” dans la ruelle du souci de Toi.

J'ai vu des poitrines consumées par la brûlure de ta séparation. J'ai vu des yeux pleurer de la douleur de ton amour.

Tes Amants crient : “La pauvreté est mon orgueil !” Ils sont venus, les pieds meurtris, dans la ruelle de la réprobation.

O Pir Anṣār ! Tu as bu une gorgée de la boisson de la nostalgie ! Te voilà devenu comme Majnūn, errant de par

le monde, ivre et désemparé !”

Citons encore les dernières paroles de l'*Ilāhī-Nāmè*⁽¹⁾ : “Mon Dieu ! si ce n'était par Toi que ce travail a été entrepris, ce ne serait certes pas un compliment pour ton amour, puisque tu es mon ami ! Si ce n'était de Toi que ce discours s'est enquis, quand donc le fils d'Imrān se lèverait-il pour quémander l'*arinī* ?” On y voit Anṣārī identifier son état d'âme avec celui de Moïse demandant la vision de Dieu.

B. *L'ivresse mystique et l'expérience personnelle d'Anṣārī.*

Le thème de l'ivresse est assez commun dans le langage poétique de la mystique musulmane. Nous croyons cependant qu'il faut lui donner, sous la plume d'Anṣārī, la valeur exacte que lui assigne le *Livre des Etapes* en liaison avec la théophanie du Sinaï. Ceci dit, les textes sont nombreux dans les œuvres poétiques du Shaykh al-Islām qui font de cet état l'un des traits caractéristiques de sa physionomie spirituelle. En voici quelques-uns :

“Mon Dieu ! les autres sont ivres de la boisson, et moi de l'Echanson ; leur ivresse est passagère, la mienne ne saurait cesser.” (*Confidences*, p. 13).

“Seigneur ! enivre-moi de la boisson de l'Amour ! tout entier, enchaîne-moi avec le lien de l'Amour !

Rends-moi les mains vides de tout ce qui vient de l'amour de moi ! Dans ton Amour à Toi, anéantis-moi et donne-moi l'être !” (*ibid.* p. 68).

“Je suis ivre de Toi ! Me voilà affranchi de la gorgée et de la coupe ! Je suis ton oiseau ! Me voilà affranchi de l'appât et du filet !

C'est Toi que je cherche dans la Ka'ba et dans le temple des idoles ! Sans quoi, moi je suis affranchi de ces deux demeures.” (*ibid.* p. 13).

“Cette ivresse que j'éprouve ne provient pas du vin rouge ; sauf quand il est dans le verre, ce vin n'apporte aucun profit.

(1) L'ouvrage ainsi intitulé n'est autre qu'une version particulière des *Confidences* que nous avons publiée avec traduction dans le *BIFAO*, t. XLVII p. 151-162.

Tu es venu, Toi qui verses mon vin ! Je suis cet homme ivre dont le vin ne se voit pas !" (*Quatrains*, ms. d'Istanbul AS 4792 fol. 790 a).

"Je suis ivre ! Je suis ivre ! Je suis ivre de Quelqu'un ! J'ai bu du vin ! J'ai bu du vin de la main de Quelqu'un !

Comme Il a brisé mon verre, Celui-même qui l'avait rempli, oui, sans mensonge, Quelqu'un m'a brisé !" (*ibid.* fol. 793 a).

En lisant ce dernier quatrain, comment ne pas penser à la demeure de l'égarément (*hayamān*, E 68) mise en relation par Anṣārī avec le verset : et Moïse tomba foudroyé. C VII 139/143 ?

LES ETAPES MAJEURES DE LA MYSTIQUE "BIBLIQUE" D'ANSARI

Les recherches précédentes ont abouti à montrer l'importance des références bibliques dans la doctrine spirituelle d'Anṣārī comme dans sa vocation mystique. Ces contacts vitaux avec l'Ancien Testament, connu à travers le Coran, ont eu lieu principalement autour de trois faits essentiels : le sacrifice d'Abraham, le buisson ardent et la théophanie du Sinaï. Il nous reste à étudier l'interprétation qu'il en a donnée.

A. *Le sacrifice d'Abraham.*

Le sacrifice d'Abraham est mis en relation par Anṣārī avec le naufrage (*gharaq*), soixante-dix-huitième demeure de l'itinéraire spirituel. Cette demeure est la huitième de la huitième partie, celle des Emprises (*qism al-wilāyāt*), et ne se trouve pas dans le *Livre des cent Terrains*. En voici l'analyse :

"Le naufrage est un terme qui sert à désigner dans ce chapitre celui qui est parvenu au milieu de la demeure et qui a dépassé la limite de la dispersion. Il comporte trois degrés : le premier degré est le naufrage de la science dans l'essence de l'état; c'est le cas d'un homme qui a atteint la

rectitude, qui est arrivé à la réalisation parfaite de l'allusion, et qui a mérité l'exactitude de la relation. Le deuxième degré est le naufrage de l'allusion dans le dévoilement; c'est le cas d'un homme qui parle de ce qu'il découvre, qui chemine avec ce qu'il contemple, et qui ne sent plus la sottise de son apparence. Le troisième degré est le naufrage des attestations dans la concentration en Dieu; c'est le cas d'un homme qu'enveloppent les lumières de la Primordialité, qui a ouvert les yeux à la considération de la Pré-éternité, et qui s'est délivré des viles préoccupations."

Un bref commentaire s'impose. L'allusion au "milieu de la demeure" est à interpréter en relation avec l'affranchissement de la dispersion, qu'il s'agisse de l'itinéraire spirituel en général, de n'importe laquelle de ses étapes⁽¹⁾ ou de la demeure privilégiée qu'est la concentration en Dieu (*jam*^c, E 99). L'un des aspects principaux du progrès spirituel chez Anṣārī consiste en effet dans le passage de la dispersion de l'attention sur les êtres créés à sa concentration sur Dieu, seul être vraiment Réel. Dans le premier degré du naufrage, il y a passage de la connaissance théorique à l'expérience vécue; l'homme dont la vie intérieure se conforme aux exigences de sa situation véritable par rap-

(1) La systématisation du *Livre des Etapes* (dix parties de dix demeures chacune, trois degrés dans chaque demeure) peut sembler donner de l'itinéraire spirituel une conception d'une rigidité un peu simpliste. Des commentateurs avisés comme 'Abd al-Moṣṭafī ont fort bien vu qu'en réalité la doctrine d'Anṣārī respecte parfaitement la diversité des vocations individuelles. Les dix parties nous indiquent les grandes étapes de la vie spirituelle, dont la division majeure nous est donnée par la distinction *morīd-morād* (voie active-voie passive). Quant à la hiérarchie des cent demeures, elle se réfère à l'ordre logique des notions qu'elles représentent et à leur valeur objective plutôt l'ordre effectif de leur succession dans l'expérience du sujet. Enfin, les trois degrés (commun des spirituels, progressants et réalisateurs ou parfaits) ne sont pas à interpréter comme une hiérarchie interne dont la portée se restreindrait aux limites d'une demeure, le parfait y étant inférieur au débutant de la demeure suivante; on constate en effet que la description du troisième degré des demeures les plus humbles évoque déjà les sommets de la vie spirituelle. Cela s'explique si l'on admet une interpénétration des demeures dans l'expérience concrète, une étape n'étant pleinement vécue que lorsqu'elle a été dépassée et qu'elle subsiste dans le sujet comme un acquis perpétuellement vivifié par l'enrichissement croissant de la vie spirituelle. On voit ainsi la souplesse de la doctrine d'Anṣārī qu'il faut se garder de durcir en se fiant aux apparences, nous peine de se leurrer et de n'en connaître que la caricature.

port à Dieu parle des réalités spirituelles, non plus en savant, mais en expérimentateur. Son regard et son expression sont encore cependant centrés sur lui-même ; le dévoilement du deuxième degré va les porter sur Dieu. Le troisième degré le libèrera enfin de cette dispersion relative qui a pour causes la conscience de soi dans le dévoilement, les représentations qu'on y a et les préoccupations secondaires qu'on y conserve, l'âme étant désormais entièrement concentrée sur Dieu pré-existant à toute chose, y compris à l'âme et à ses activités les plus sublimes.

Abraham est bien le modèle de ce "naufnage" de l'homme en Dieu, de celui qui reconnaît sa suprématie absolue et se plie sans discuter à ses exigences les plus déconcertantes, parce qu'en définitive Lui seul compte à ses yeux. On a là une description plus humaine, moins impassible, de la concentration en Dieu que celle qui sera donnée au chapitre du *jam*^c. Comparée aux interprétations de ses prédécesseurs telles que les rapporte Solamī dans son commentaire sur le verset cité⁽¹⁾, celle d'Anṣārī nous apparaît dans sa valeur originale : Ibn 'Aṭā' voit dans l'attitude d'Abraham et de son fils la soumission et l'acquiescement complaisant à la volonté divine ; Ja'far note que l'un chassa de son cœur l'amour de son fils et l'autre l'amour de la vie ; un autre, dont le nom n'est pas mentionné, déclare que lorsqu'ils ne se préoccupèrent plus d'eux-mêmes en voyant le choix incomparable dont ils étaient l'objet de la part de Dieu, considérant que le véritable amour se trouve dans l'obéissance, l'un s'abandonna à l'ordre divin et l'autre affranchit son cœur de sa sollicitude paternelle. Anṣārī a vu dans l'attitude d'Abraham, mentionnée par lui en introduction à la soixante-dix-huitième demeure, bien plus que la complaisance (*riḍā*, E 32) et même que l'amour (*maḥabba*, E 61), plus que la conséquence de considérations sur le choix de Dieu ou que le renoncement volontaire à une affection légitime. Il y a vu le naufrage de l'âme sur laquelle Dieu exerce son emprise à tel point qu'il peut tout

(1) Fol. 230 a. Nous donnons nos références au *tafsīr* de Solamī d'après le ms. d'Istanbul (Fatih 261) microfilmé par la section culturelle de la Ligue Arabe au Caire.

lui demander tant elle est absorbée en Lui⁽¹⁾.

B. *Le buisson ardent.*

Divers éléments ont retenu l'attention d'Anṣārī dans l'expérience de Moïse au buisson ardent qui se trouve évoquée à propos de quatre demeures :

1. C'est d'abord le feu aperçu par le prophète, dont la mention sert d'introduction au chapitre de l'éclair (*barq*, E 69) : "L'éclair est une première lueur qui brille pour le serviteur et l'invite à entrer dans cette Voie. La différence entre lui et le saisissement (*wajd*, E 66), c'est que le saisissement advient après qu'on y est entré, étant ainsi un viatique alors que l'éclair est une permission. Il comporte trois degrés : le premier degré est un éclair qui brille du côté de la promesse pour l'œil de l'espérance; en lui le serviteur trouve nombreux le peu de bienfaits qu'il a reçus, en lui il minimise le nombre des fardeaux, en lui il trouve douce l'amertume du Destin. Le deuxième degré est un éclair qui brille du côté de la menace pour l'œil de la méfiance; en lui le serviteur trouve court ce qu'il y a de long dans l'espoir, il se détache des hommes selon la proximité et aspire à purifier l'intime de son cœur. Le troisième degré est un éclair qui brille du côté de la faveur divine pour l'œil de l'indigence; il produit le nuage de la joie, fait tomber la pluie de la réjouissance et fait couler le fleuve de la fierté."⁽²⁾

(1) Le fait que le sacrifice d'Abraham ne donne lieu qu'à une seule demeure pourrait faire croire que son importance est secondaire dans la doctrine d'Anṣārī. Il n'en est rien; il suffit pour s'en convaincre de relever les passages du *Livre des Etapes* où il est question de naufrage (*gharaq, istighrāq*). Ils sont au nombre de neuf : 2ème degré de la crainte (*khawf*, E 12), 1er degré de la modestie (*ikhbāt*, E 15), 2ème degré de la décision (*ʿazm*, E 42), 3ème degré de l'égarement (*hayamān*, E 63), 3ème sens du moment (*waqt*, E 72), 3ème degré de la pureté (*ṣafā'*, E 73), 3ème signe de l'ivresse (*sokr*, E 87), 3ème degré de la connaissance (*maʿrifā*, E 91), 3ème degré de la découverte (*wojūd*, E 96). On remarquera qu'il s'agit dans les deux tiers des cas de demeures élevées et du troisième degré de ces demeures, celui du *moḥaqqiq*.

(2) On notera ici la beauté de l'image : c'est l'éclair dans le ciel du désert qui annonce au pauvre nomade la pluie bienfaisante qui envahira les wadis et fera croître les pâturages.

On a là l'élément essentiel de la vocation, la vie spirituelle étant basée moins sur une réflexion personnelle que sur un appel divin qui se renouvelle d'ailleurs chaque fois qu'il y a lieu de s'engager dans une nouvelle étape de l'itinéraire mystique. Le lien établi entre cette demeure et le buisson ardent est donc très heureux, puisque le feu qui attira l'attention de Moïse fut bien le point de départ de sa vocation et que c'est Dieu qui y eut l'initiative. Il est cependant difficile de déterminer d'après l'analyse d'Anṣārī l'idée qu'il se faisait de la psychologie du prophète au moment où il aperçut le feu mystérieux. Il semble réunir alors en lui les trois attitudes : espérance, méfiance et sens de son indigence vis-à-vis de Dieu, son expérience étant unique et le feu brillant pour lui „du côté du Mont [Sinai]” (C XXVIII 29), non du côté de la promesse, de la menace ou même de la faveur divine.

2. Le deuxième élément est fourni par un verset qui, s'il n'est pas biblique dans sa lettre, l'est bien dans son esprit, l'Exode nous montrant comment Dieu prépara Moïse, dès son enfance, à la rencontre où il devait recevoir sa mission : “Tu vins ici sur un décret, ô Moïse” (cit. 16). C'est à ce texte qu'Anṣārī va rattacher une notion traditionnelle de grande importance en mystique musulmane, celle du moment (*waqt*, E 72).

“Le moment est un terme qui désigne le contenant de la venue à l'être; dans ce chapitre, il a trois sens qui correspondent à trois degrés : le premier sens, c'est l'instant d'un saisissement véridique que l'on éprouve lorsque l'on distingue la clarté d'une grâce attirée par la pureté d'un espoir, ou lorsqu'on se sent sous le coup d'une protection attirée par la véracité d'une crainte, ou lorsque flambe une nostalgie attirée par l'embrasement d'un amour. Au deuxième sens, le moment désigne la Voie de quelqu'un qui chemine entre la stabilité et le changement, en penchant néanmoins vers la stabilité, tant qu'il chemine dans l'état tout en ayant égard à la science, si bien que par instants la science le préoccupe et par instants l'état le pousse; son épreuve, tiraillé qu'il est entre les deux, parfois lui fait goûter une certaine contemplation, parfois le revêt d'un zèle jaloux, et parfois lui fait voir la considération d'une

certaine distinction. Quant au troisième sens, on a dit : “le moment c’est le Réel (c.à.d. Dieu)”, voulant signifier par là le naufrage de l’apparence du moment dans la découverte du Réel; d’après moi, ce sens ne convient guère à ce terme qui désigne en son troisième sens un instant dans lequel s’évanouissent les apparences dans le dévoilement et non dans la pure découverte. Ce moment est supérieur à l’éclair et au saisissement, et s’il durait et subsistait, il rivaliserait avec la demeure de la concentration en Dieu; il n’atteint pas la vallée de la découverte, mais il approvisionne le comportement, purifie l’œil de la confiance intime et fait sentir les parfums de la découverte.”

C’est le premier sens qui nous décrit l’expérience de Moïse, “saisissement véridique (Zayn al-Dīn commente : “qui apporte un profit et un surcroît de science” fol.⁽¹⁾ 182 b) que l’on éprouve lorsque l’on distingue la clarté d’une grâce attirée par la pureté d’un espoir”. Il y a là une allusion très nette au verset : Quand Moïse eut terminé son bail et fut parti avec sa famille, il distingua un feu du côté du Mont Sināi. Il dit à sa famille: “Restez ! J’ai distingué un feu. Peut-être reviendrai-je avec une information ou quelque brandon. Peut-être pourrez-vous vous chauffer. “C XXVIII 29.

3. On en arrive à l’injonction : “Ôte tes sandales !” d’Exode III 5, reprise par C XX 12. Elle est chez Anṣārī le signe de l’invitation au dépouillement total pour affronter la présence divine, l’une des demeures les plus élevées de l’itinéraire spirituel (*tajrīd*, E 97), dont voici la description :

“Le dépouillement consiste à se défaire de la vue des attestations. Il comporte trois degrés : le premier degré consiste à dépouiller de l’acquisition de la certitude l’essence du dévoilement. Le deuxième degré consiste à dépouiller de la saisie de la science l’essence de la concentration en Dieu. Le troisième degré est le dépouillement qui consiste

(1) Zayn al-Dīn Khwāfī, *Sharḥ kitāb al-manāzil*, ms. d’Istanbul (Jarullah 1054). C’est l’un des meilleurs commentaires que nous possédions du *Livre des Etapes*. L’unique ms. est malheureusement incomplet et commence avec la dix-septième demeure.

à s'affranchir de la perception du dépouillement."⁽¹⁾

Il s'agit ici, comme on le voit, d'un dépouillement intérieur par lequel l'âme purifie d'abord de toute acquisition personnelle la connaissance qu'elle a de Dieu, puis sa concentration en Dieu de la science qu'elle en aurait, pour s'affranchir enfin de la conscience de ce dépouillement. Cet épurement progressif n'a pas lieu par destruction ou par négation mais par détachement du regard, l'attention n'étant finalement plus donnée qu'à Dieu seul. Tel est le sens de la définition, les attestations (*shawāhid*) signifiant le créé qui porte témoignage à l'existence et à l'unicité du Créateur.

Les soufis ont proposé divers sens spirituels de l'injonction adressée à Moïse. Dārānī commente : "afin que ton pied obtienne la bénédiction de la vallée et que la vallée obtienne celle de ton pied." Shiblī y voit l'invitation à se dépouiller de tout afin de parvenir à Dieu totalement et ainsi d'être tout en n'étant pas. Ibn 'Atā' y voit l'ordre de détourner son cœur des êtres créés pour ne plus jamais ramener vers eux son regard, de se dépouiller de son moi ou de la faculté d'être uni ou séparé, Moïse se trouvant désormais dans le lieu du seul-à-seul avec Dieu. Jafar y voit l'injonction faite à Moïse d'éloigner de soi le lieu de la séparation et de l'union, la Vallée sainte à laquelle il est parvenu devant le purifier de tous les états et le faire atteindre à leur complète

(1) On comparera à cette description celle que donnait le *Livre des cent Terrains*, qui, nous l'avons vu, ne rattachait pas le dépouillement au buisson ardent. La voici : "Le dépouillement se réalise en trois choses : le moi charnel, le cœur et l'intime du cœur. Le dépouillement du moi charnel est la voie des gens pieux qui méditent le Coran; le dépouillement du cœur est la voie des soufis; le dépouillement de l'intime du cœur est la voie des Connaisseurs. Le dépouillement de l'âme charnelle consiste en trois choses : ne pas rechercher les biens de ce monde, ne pas regretter ce qui passe, et ne pas cacher ce qui a été. Le dépouillement du cœur consiste en trois choses : ne pas espérer ce qui n'est pas, n'attribuer aucune valeur à ce qui est, et ne pas craindre de le perdre. Le dépouillement de l'intime du cœur consiste en trois choses : ne pas se reposer sur les moyens humains, ne pas voir sa propre trace dans la voie de Dieu, et ne pas revenir de Dieu vers ce qui n'est pas Dieu " (p. 77). Le *Maḥabbat-Nāmè* consacre également un court chapitre au dépouillement (fol. 140 b-141 b), où l'on ne se réfère ni au Coran ni à Moïse; aussi jugeons-nous inutile d'en donner la traduction, la description de la demeure ne nous intéressant ici qu'en connexion avec un passage coranique.

disparition⁽¹⁾.

Anṣārī n'innove donc pas en rattachant le dépouillement ultime de l'âme à l'épisode du buisson ardent. Son mérite se trouve dans l'analyse psychologique qu'il en fait et dans la place exacte qu'il lui confère dans l'itinéraire spirituel.

4. Eclair inaugural de la vocation, moment privilégié où elle advient puis se réalise, invitation au dépouillement total, il restait à étudier l'aboutissement positif de l'expérience mosaïque. Anṣārī ne s'arrête pas à la mission confiée au libérateur d'Israël; son attention se fixe sur un court verset : "et Je t'ai réservé pour Moi-même" (C XX 43/41) auquel il fait allusion au troisième degré de la demeure du désiré de Dieu (*maqām al-morād*, E 50) qui inaugure la voie passive. Moïse y est présenté comme le type achevé du saint dont Dieu s'est emparé totalement, ne lui laissant plus qu'une "apparence d'emprunt". Plutôt que *Wāsiṭī* qui voit ici l'esseulement de l'attention par le dépouillement ("rien ne pourra plus te distraire de Moi"), Anṣārī suit Kharrāz qui reconnaît en Moïse la réalisation parfaite de l'anéantissement et de la subsistance en Dieu⁽²⁾.

Si l'on considère que le chapitre du *morād* résume les initiatives divines dans la vie spirituelle tout entière, on comprendra l'importance de son degré suprême. On le rapprochera du faite de la vie mystique qu'est le troisième *tawḥīd* (E 100), où Dieu irradie dans l'intime du cœur de quelques élus une fulguration de son *tawḥīd* à Lui, par lequel Lui-même unifie son Unité. Cette communion à l'acte essentiel de Dieu est bien en effet le *summum* de l'initiative divine dans une vocation humaine. Il est important de noter que pour Anṣārī le type en est Moïse au buisson ardent⁽³⁾.

C. La théophanie du Sinaï.

La théophanie du Sinaï se trouve mise en relation par

(1) v. Solamī, *Tafsīr*, fol. 150 a.

(2) v. Solamī, *Tafsīr*, fol. 156 a.

(3) Le *Maḥabbat-Nāmè* étudie la distinction entre *morīd* et *morād*, sans aucune référence coranique (fol. 139 b-140 a).

Anṣārī avec cinq demeures (v. citations 12, 13, 15, 17, et 18). Contrairement à ce qui se passe dans le cas du buisson ardent, leur ordre dans l'itinéraire spirituel ne correspond pas exactement à celui de leurs références dans le déroulement historique du récit. C'est selon ce dernier que nous les étudierons.

1. On a d'abord l'anxiété (*qalaq*, E 64) éprouvée par Moïse lorsqu'il se hâta vers la Montagne Sainte. Dans l'itinéraire spirituel, c'est la première des demeures qui expriment le trouble de l'âme enflammée par l'amour de Dieu et soumise à l'irruption des états mystiques (E 64-68). Anṣārī l'analyse de la manière suivante :

“L'anxiété, c'est l'impulsion de la nostalgie faisant tomber la patience. Elle comporte trois degrés : le premier degré est une anxiété qui met à l'étroit le caractère, fait détester les hommes et rend la mort délectable. Le deuxième degré est une anxiété qui tend à dominer l'intelligence, empêche d'entendre, et assaille les capacités. Le troisième degré est une anxiété implacable, qui n'a pas de terme et ne laisse subsister personne.”

L'anxiété de Moïse, se hâtant vers le Sināï pour satisfaire à l'appel de Dieu, est interprétée ici comme une impatience causée par le désir ardent de la rencontre divine. C'est bien ainsi que les prédécesseurs d'Anṣārī avaient compris le verset ici évoqué, voyant en Moïse la nostalgie de Dieu (*Wāsiṭī*), l'amour de Dieu et le désir d'en donner la preuve en se hâtant (*Dīnawarī*), bien que le commentaire de Solamī (fol. 157 *a-b*) et ceux qu'il cite n'emploient pas à ce propos le terme d'anxiété, technique dans le *Livre des Etapes*.

2. L'ivresse (*sokr*, E 87), sous l'effet de laquelle Moïse demande de voir Dieu, vient ensuite. Nous avons vu plus haut l'importance de cet état mystique dans l'expérience spirituelle d'Anṣārī. Son rang élevé dans la hiérarchie des demeures est signe de sa valeur dans la doctrine du Maître. Il nous faut maintenant étudier ce qu'il entend exactement par ce terme et entrer ici dans l'idée qu'il se fait de la psychologie de Moïse quémendant la vision.

“Dans ce chapitre, on désigne par ivresse le fait qu'on cesse de se posséder à cause de l'émoi joyeux dans lequel

on se trouve. C'est là une demeure qui appartient en propre aux Amants, car les réalités de l'anéantissement ne l'admettent pas et les étapes de la science ne l'atteignent pas. L'ivresse possède trois signes caractéristiques : la peine à s'occuper de l'Information tout en la vénérant, le saut aveugle dans l'abîme de la nostalgie tout en demeurant solide, et le naufrage dans l'océan de la joie avec une patience éperdue. Hormis cela il n'y a que stupeur à laquelle on donne le nom d'ivresse par ignorance, ou égarement que l'on appelle ainsi à tort. Hormis cela il n'y a que déficiences pour les yeux du cœur, comme l'ivresse de la convoitise, l'ivresse de l'ignorance et l'ivresse de la passion."

Cette analyse peut donner lieu à quelques remarques. On notera tout d'abord le soin avec lequel Anṣārī distingue l'ivresse mystique de ses contrefaçons : non seulement les ivresses dont les causes sont mauvaises comme c'est le cas de la convoitise, de l'ignorance ou de la passion, mais aussi celles qui ne respecteraient pas les trois conditions d'authenticité que sont le respect de l'Information (Coran et Sunna), la solidité de la foi et la patience éperdue dans l'attente de la rencontre avec Dieu. On remarquera également le caractère particulier de cette demeure qui ne comporte pas de degrés : elle n'est le fait ni des débutants qui se laissent encore guider par la science, ni des parfaits dont l'anéantissement en Dieu ne laisse plus de place à cette absence qu'est l'ivresse. On a là une demeure qui ne saurait être désirée pour elle-même, et qui se doit d'être dépassée dans la lucidité (*ṣaḥw*, E 88). Elle est le propre des Amants de Dieu qui veulent Le voir, ne se contentant plus d'entendre parler de Lui, et qui sombrent dans l'océan du désir et de la joie. Moïse quémendant la vision et jouissant déjà du colloque divin en est le type achevé⁽¹⁾.

Le commentaire de Solamī est assez copieux sur le sens

(1) Le chapitre de l'ivresse dans le *Mahabbat-Nāmè* (fol. 146 a-b), après une brève définition générale de cet état, procède par une série d'oppositions entre l'ivresse mystique et les autres ivresses. Il se termine par deux quatrains dont l'un de ceux que nous avons traduits plus haut ("Je suis ivre de Toi...") Il n'y est question ni de Moïse ni du Coran.

de la demande adressée à Dieu par Moïse (fol. 74 *b* — 76 *a*). Il serait trop long de nous y arrêter. On trouvera dans les ouvrages de L. Massignon les éléments suffisants pour orienter une étude de la théophanie du Sināi dans la mystique musulmane⁽¹⁾. Il suffira de s'y reporter pour apprécier avec exactitude l'originalité de la position d'Anṣārī. Nous nous contenterons de noter qu'il n'y est pas question de l'ivresse pour caractériser l'état spirituel de Moïse.

3. "Regarde vers la Montagne!" C VII 139/143. La réponse de Dieu, non biblique dans sa lettre, retrouve finalement l'idée de l'Exode : impossibilité pour l'homme de voir Dieu tel qu'Il est, face-à-face, et cependant manifestation exceptionnelle de sa présence à Moïse. Ce regard jeté comme à la dérobée sur la Montagne donne lieu dans l'itinéraire spirituel à la demeure du coup d'œil (*taḥz*, E 71), qu'Anṣārī analyse ainsi :

"Le coup d'œil est un regard furtif. Dans ce chapitre, il comporte trois degrés : le premier degré consiste à regarder la faveur divine en son antécédence; un tel regard coupe la route à la demande, sauf pour manifester comme il se doit son humilité devant la souveraineté de Dieu; il affermit la joie, sauf la crainte de la Ruse qui doit s'y mêler; il pousse à la gratitude, sauf ce que Dieu seul possède de cet attribut. Le deuxième degré consiste à regarder la lumière du dévoilement; ce regard arrache le vêtement de l'amitié divine, fait goûter la saveur de l'irradiation et préserve du défaut de la distraction. Le troisième degré consiste à regarder l'essence de la concentration en Dieu; ce regard éveille au mépris de l'effort, délivre de la sottise des oppositions et donne de considérer les origines."

C'est avec le deuxième degré que le regard de Moïse se trouve mis en relation de façon directe, le terme *tajallī*, irradiation, étant précisément tiré de la suite du verset. Ce coup d'œil, lancé comme à la dérobée sur Dieu se révélant, lui découvre l'amitié divine à son égard et l'empêche de disperser désormais son attention sur les créatures.

(1) Notamment l'*Essai*, la *Passion d'al-Hallāj* et l'édition des *Tawāsīn*.

4. Dieu se manifeste en faisant voler la Montagne en éclats. Il se révèle, tout en refusant la vision demandée par le prophète. D'après le Coran, Moïse en tombe foudroyé. Cette réaction violente est évoquée en tête du chapitre de l'égarément (*hayamān*, E 68), la dernière des quatre demeures exprimant le trouble de l'âme qui avance dans la voie des états mystiques.

“L'égarément, c'est perdre le contrôle de soi sous le coup de l'admiration ou de la stupeur. Il dure davantage que la stupéfaction (*dahash*, E 67) et affecte plus profondément le sujet qu'il qualifie. Il comporte trois degrés : le premier degré est un égarément qui se produit lorsqu'on aperçoit les premiers éclairs de la bienveillance divine au moment où l'on fait le propos de s'engager dans la Voie, alors que le serviteur considère son peu de capacités, l'infériorité de l'étape où il se trouve et la minimité de sa valeur. Le deuxième degré est un égarément qui se produit lorsque s'entrechoquent les vagues de la réalisation, au moment où apparaissent ses preuves, où se succèdent sans interruption ses merveilles et où brillent ses lumières. Le troisième degré est un égarément qui se produit au moment où l'on tombe dans l'essence de la Pré-existence, où l'on voit la puissance de la Pré-éternité et où l'on sombre dans l'océan du dévoilement.”

C'est selon ce dernier degré que se trouve ici interprétée l'attitude de Moïse. Cette attitude n'est pas celle du Moïse de la Bible que le contact avec Dieu n'anéantit jamais. On notera la mention finale du naufrage que nous avons déjà rencontré à propos d'Abraham.

5. “Quand il revint à lui, il s'écria : “Gloire à Toi !” C VII 140/143. Tel est, d'après le Coran, le terme de l'expérience de Moïse au Sinaï. Son retour à ses sens donne lieu à la demeure de l'haleine (*nafas*, E 76) étudiée par Anṣārī de la manière suivante :

“L'haleine est ainsi nommée à cause de l'apaisement qu'éprouve celui qui y reprend haleine. Elle comporte trois degrés qui ressemblent à ceux du moment (*waqt*, E 72). Les haleines sont au nombre de trois : la première haleine est une haleine qui permet de respirer au moment d'un voilement, haleine où l'on se retient, liée à la science; si

l'on respire alors, c'est avec l'haleine de celui qui regrette, et si l'on parle, c'est avec des paroles de tristesse; d'après moi cela vient de ce que le voilement vous rend étranger, et c'est là la ténèbre dont on a dit qu'elle était une demeure. La deuxième haleine est une haleine qui permet de respirer au moment de l'irradiation (*tajallī*); c'est une haleine qui provient de la demeure de la joie et tend vers le repos de la vision, haleine pleine de la lumière de la découverte et tendant vers le lieu où finit l'allusion. La troisième haleine est une haleine purifiée par l'eau de la sainteté, reposant sur les allusions de la Pré-éternité; c'est l'haleine que l'on appelle „conque de lumière”. La première haleine est un flambeau pour celui qui trébuche, la deuxième haleine est un échelle pour celui qui tend vers Dieu, et la troisième haleine est une couronne pour le réalisateur.”

L'allusion au *tajallī* laisse à penser que, selon Anṣārī, c'est la seconde haleine qui anima Moïse lorsqu'il revint à lui. Foudroyé par la manifestation de Dieu, il reprit son souffle dans la joie de L'avoir trouvé, tout en aspirant à la jouissance totale et définitive de la vision face-à-face qu'il avait osé demander dans son ivresse.

CONCLUSION

Si nous essayons de faire le bilan de ces analyses, nous apercevons tout d'abord que deux images y prévalent: celle du naufrage et celle de l'ivresse. La première, plus objective, évoque la démission de l'homme qui se laisse absorber par l'emprise de Dieu; la seconde, plus subjective, se trouve mise en relation directe avec l'amour. Ni l'une ni l'autre ne concernent l'état de celui qui a atteint la perfection suprême de la vie spirituelle: le naufrage devra être dépassé dans la concentration en Dieu (*iam*^c, E 99), et l'ivresse, propre aux Amants, ne leur adviendra plus lorsqu'ils auront connu l'anéantissement (*fanā'* E 92). Abraham et Moïse sont donc plutôt considérés comme des itinérants que comme des parfaits arrivés au terme; cela est très conforme aux données bibliques et confère à

leur expérience, telle que la décrit Anṣārī, une saveur de réalité vécue qui manque un peu aux dernières demeures de l'itinéraire spirituel. C'est bien là ce qu'a connu expérimentalement l'auteur des *Confidences* et des *Quatrains*. Le *Livre des Etapes* nous indique dans quel sens se développe cette mystique que l'on peut qualifier de paléo-testamentaire: c'est dans la voie d'un dépouillement intérieur de plus en plus total (*tajrīd*), condition d'une emprise progressive de Dieu sur l'âme dont il a l'entière initiative (*maqām al-morād*). C'est vers une telle conception de la vie spirituelle, dont l'authenticité n'échappera pas à un chrétien, que s'oriente Anṣārī au fur et à mesure que s'approfondit sa doctrine en liaison avec son expérience.

On notera par contre le peu de place que tiennent dans les citations du *Livre des Etapes* les versets coraniques qui se réfèrent au Nouveau Testament. Il n'y en a que deux: la citation 25 concernant Zacharie et sa famille, et une brève allusion à Jésus au premier degré de l'expatriement (*ghorba*, E 77). A vrai dire, les citations concernant la personne de Mahomet ne sont pas non plus très nombreuses. Nous en avons trouvé une douzaine, dont plus de la moitié relèvent de la voie active (cinquante premières demeures). On notera que trois des plus élevées et des plus intéressantes appartiennent à la sourate de l'Etoile⁽¹⁾. Quant à celle qui introduit l'avant-dernière demeure, celle de la concentration en Dieu (*jam^c*, E 99), elle se réfère à la bataille de Badr: "[Croyants!] vous n'avez donc point tué [ces Infidèles], mais [c'est] Dieu [qui] les a tués. Tu n'as point visé quand tu as visé. C'est Dieu qui a visé afin de faire éprouver aux Croyants une faveur [venue] de Lui. Dieu est audient et omniscient." C VIII 17. Si elle peut donner lieu à une réflexion philosophique sur le fait que Dieu seul agit malgré les apparences de l'action humaine et introduire par le fait le chapitre du *jam^c*, elle ne peut guère être comparée, au point de vue de l'expérience spirituelle, à celles qui parlent d'Abraham ou

(1) Ces trois citations sont les suivantes: la préoccupation (*himma*, E 60): Sa vue ne s'est ni détournée ni fixée ailleurs. C LIII 17; le dévoilement (*mokāshafa*, E 81): Il révéla alors à son Serviteur ce qu'Il révéla. C LIII 10; l'union (*ittiṣāl*), E 90): Puis il s'approcha et demeura suspendu et fut à deux arcs ou moins. C LIII 8-9.

de Moïse. On notera d'ailleurs qu'elle ne concerne pas seulement Mahomet mais aussi tous ses compagnons d'armes.

C'est donc vers Abraham et vers Moïse qu'Anṣārī porte ses regards, lorsque l'évolution de son expérience et de sa doctrine lui fait chercher dans le Coran les exemples d'une vie spirituelle proprement mystique et concrètement vécue. Sans le savoir, il dépasse ainsi le Coran et s'abreuve aux sources de l'Ancien Testament. Cette conclusion, qui vaut ici strictement pour le cas d'Anṣārī et ne saurait être étendue à l'ensemble du soufisme sans bien des discernements, nous semble d'une importance capitale pour l'historien de la mystique musulmane comme pour le théologien chrétien.

Après les travaux de L. Massignon sur les origines du soufisme, on peut considérer comme une acquisition définitive le rôle primordial de la méditation du Coran dans la genèse de la mystique musulmane et de son lexique technique. Notre étude pose maintenant la question de l'influence non plus extérieure mais intérieure de la révélation judéo-chrétienne sur l'élaboration de la mystique en Islam.

Pour le théologien chrétien, le problème n'est plus seulement celui de la possibilité d'une mystique authentique hors de la foi explicite au Christ Sauveur, mystique naturelle ou surnaturelle, mais aussi celui d'une mystique "de l'extérieur", s'alimentant indirectement à la révélation judéo-chrétienne, surtout aux faits majeurs de l'Ancien Testament.

Le cas d'Anṣārī est particulièrement intéressant à titre de témoignage. Il se réclame en effet de la grande tradition spirituelle des quatre premiers siècles, tout en restant attaché, en fervent hanbalite, à la plus stricte orthodoxie musulmane.

fr. Serge de Laugier de Beaurecueil, O.P.