

logo not found or type unknown

Title La place du prochain dans la vie spirituelle d'après 'Abdallāh Anṣārī
(Ve-XIe s.) / par S. de Laugier de Beaucueil, 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 2 (1955)

pages 5-70

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/66493>

LA PLACE DU PROCHAIN DANS LA VIE SPIRITUELLE D'APRES 'ABDALLAH ANSARI'

(Ve/XIe s.)

par

S. de Laugier de Beaurecueil, O.P.

“Le Christianisme et l’Islam sont tout proches, l’un étant la religion de l’amour et l’autre celle de la fraternité.” C’est ce que nous déclarait un musulman d’âge mûr, très attaché à sa foi, rencontré sur une plage égyptienne au cours de l’été 1953. Souvent depuis, nous avons réfléchi à cette affirmation, et nous nous sommes demandé si l’attitude envers le prochain constituait vraiment un point commun entre Islam et Christianisme, ou si un comportement apparemment identique en bien des cas ne cachait pas des divergences radicales dans la manière de considérer autrui. La question est d’une importance primordiale pour

(1) Certains lecteurs des *Mélanges* de l’an dernier nous ont reproché de n’avoir pas donné, au début de notre article, quelques détails biographiques concernant Anṣārī. Nous répondrons ici à leurs *desiderata*. ‘Abdallāh Anṣārī naquit à Hérāt, en Khorāsān (à l’ouest de l’actuel Afghanistan), le 2 sha‘bān 396 H. /4 mai 1006. Son père, a. Maṣṣūr, descendant d’un compagnon du Prophète, avait longtemps fréquenté le cercle soufi qui entourait à Balkh le chérif Ḥamza ‘Aqīlī. Ce dernier se rattachait spirituellement à l’école du célèbre Ḥakīm Tirmidhī (mort en 285 H. /898). Enfant-prodige, ‘Abdallāh commença dès l’âge de neuf ans l’étude de la Tradition (*hadīth*). A quatorze ans, il étonnait ses condisciples par sa mémoire extraordinaire et par sa connaissance approfondie de l’arabe et du persan. Son maître en exégèse coranique, Yaḥyā b. ‘Ammār, prédit alors son brillant avenir et se le désigna pour successeur. La jeunesse d’Anṣārī se passa dans l’étude; il fréquenta de nombreux maîtres, à Hérāt, puis à Nishāpūr où il se rendit en 417 H. /1026, à Tūs et à Bisṭām. Au retour d’un pèlerinage à La Mecque en 423 H. /1032, il fit la rencontre du soufi a. l-Ḥasan Khorqānī qui devait en peu de temps exercer une influence décisive sur le développement de sa vie spirituelle. C’est alors que commença la vie d’Anṣārī comme maître dans sa ville natale. Il

qui sait la place que tient l'amour du prochain dans l'enseignement du Nouveau Testament : intrinsèquement lié à l'amour de Dieu, il en est le principal critère¹.

Etant donné que c'est précisément ce lien qui, en Christianisme, détermine le statut de l'amour du prochain, il nous a semblé que la manière la plus obvie de contrôler l'affirmation de notre ami était d'examiner la place que

l'employa à l'instruction de ses disciples et à la polémique contre les théologiens qu'en hanbalite fervent il considérait comme des ennemis de la Parole de Dieu. Ses nombreux adversaires ne manquèrent jamais l'occasion de se venger de lui en le dénonçant à tort et à travers, souvent calomnieusement, aux autorités du temps comme étant un anthropomorphiste dangereux. Interrogé en 430 H./1039 par le sultan Mas'ūd, il fut par la suite plusieurs fois exilé de Hérāt. En 448 H./1056, un de ses disciples recueille par écrit son enseignement sur l'itinéraire spirituel et rédige ainsi le *Livre des Cent Terrains* (*Kitāb-è Šad Maydān*). En 462 H./1069 puis en 474 H./1081, il reçoit du calife une robe d'honneur. C'est sans doute à cette époque de calme et de gloire qu'il faut placer la composition du *Livre des Etapes* (*Kitāb manāzil al-sā'irīn ilā Rabb al-'Alamīn*), qui nous livre la formulation définitive de son enseignement spirituel. Exilé une dernière fois, dans des circonstances particulièrement pénibles, de 478 à 480 H./1086-1087, il meurt dans sa ville natale le vendredi 22 dhū l-hijja 481 H./8 mars 1089. Tous ceux qui l'ont connu s'accordent pour vanter l'étendue de ses connaissances et la profondeur de sa piété. Ses ennemis le taxent de fanatisme, tandis que ses amis voient en lui le défenseur infatigable du Coran et de la Tradition. Outre les ouvrages dont nous avons parlé plus haut, nous lui devons un gros traité polémique contre les théologiens, le *Kitāb dhamm 'ilm al-Kalām wa-ahlih*, des écrits poétiques en persan, recueils d'invocations, de réflexions et de conseils connus sous le nom de *Confidences* (*Monājāt*), et d'autres ouvrages dont plusieurs ne sont pas parvenus jusqu'à nous.

- (1) v. dans les Évangiles, la réponse de Jésus au docteur de la Loi concernant le plus grand commandement : "Il lui dit : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de tout ton esprit. C'est le plus grand et le premier commandement. *Le second lui est semblable* : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandements toute la Loi dépend et les Prophètes." (Matt. XXII, 36/40). De même la réponse du Christ aux justes, au Jugement dernier : "En vérité, je vous le dis : ce que vous avez fait à un de ces miens frères, à l'un des plus petits..., c'est à moi que vous l'avez fait." (Matt. XXV, 40). Et aussi le "commandement nouveau" : "Je vous donne un commandement nouveau : c'est que vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés, vous aussi vous aimiez les uns les autres. C'est à cela que tous reconnaîtront que vous êtes pour moi des disciples si vous avez de l'amour les uns pour les autres." (Jean, XIII, 34). Mais c'est surtout dans la première épître de S. Jean que se trouve exposée la doctrine chrétienne de l'amour du prochain lié intrinsèquement à l'amour de Dieu et à la perfection : "Qui prétend être dans la lumière tout en haïssant son frère est encore dans les ténèbres. Qui aime son frère demeure dans

tient autrui dans l'approfondissement de la vie spirituelle en Islam. Le mouvement de l'âme qui tend à l'union à Dieu la porte-t-il également vers les autres ? vers *tous* les autres, comme en Christianisme ? Le prochain est-il aimé pour lui-même ou pour des motifs qui lui sont extrinsèques ? En quoi consiste exactement cette "fraternité" dont parlait notre interlocuteur ? Quels sont ses motifs profonds, ses manifestations et ses limites ? et cela en liaison avec le cheminement de l'âme sur l'itinéraire qui la conduit à Dieu.

Pour répondre à ces questions, 'Abdallāh Anṣārī, dont nous étudions depuis longtemps la personne et la doctrine, nous est apparu comme le maître éminent, capable de nous fournir des indications précieuses². D'où le présent travail, qui ne prétend pas dépasser le cadre d'une monographie. Les conclusions qui en découleront, comme celles de notre précédente étude sur *Les références bibliques*

la lumière et il n'y a en lui aucun sujet de chute." (II, 9-11). "A ceci sont reconnaissables les enfants de Dieu et les enfants du diable : quiconque ne pratique pas la justice n'est pas de Dieu, non plus que celui qui n'aime pas son frère." (III, 10). "Nous savons, nous, que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. Qui n'aime pas demeure dans la mort. Quiconque hait son frère est un homicide ; or vous savez qu'aucun homicide n'a la vie éternelle demeurant en lui. Voilà à quoi nous avons connu l'Amour : celui-là a offert sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, offrir notre vie pour nos frères. Si quelqu'un, jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ?" (III, 14-17). "Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, puisque l'amour est de Dieu et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. Voici comment s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous : Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui. En ceci consiste son amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est Lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés. Bien-aimés, si Dieu nous a tant aimés, nous devons, nous aussi, avoir de l'amour les uns pour les autres. Dieu, personne ne l'a jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli." (IV, 7-12). "Si quelqu'un dit : j'aime Dieu, et qu'il déteste son frère, c'est un menteur. Qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas. Oui, voilà le commandement que nous avons reçu de Lui : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère." (IV 20-21).

(2) Son farouche attachement au Coran et à la Tradition ainsi qu'à l'école d'Ibn Ḥanbal nous est en effet une garantie de la stricte orthodoxie de sa doctrine spirituelle.

de l'*itinéraire spirituel*¹, auront la valeur d'un témoignage. Elles demanderont à être reprises au cours d'une enquête plus vaste concernant l'ensemble du soufisme, qui devra s'appuyer sur des monographies semblables consacrées à chacun des grands maîtres spirituels de l'Islam.

Nous procéderons de la manière suivante : nous relèverons tout d'abord les notations qui concernent le prochain telles qu'elles sont contenues dans le *Livre des Etapes*, en en signalant brièvement le contexte. Le lecteur non-spécialiste pourra à la rigueur sauter ce premier chapitre un peu ardu, quitte à y revenir pour contrôler tel ou tel texte évoqué au cours des chapitres suivants. Cet inventaire nous permettra de suivre le comportement du novice vis-à-vis d'autrui, depuis son éveil à la vie spirituelle jusqu'à son accession aux cimes de la vie mystique. Il nous restera à réfléchir sur ce comportement et à y chercher la réponse aux questions que nous nous posons tout à l'heure. Nous pourrons enfin, avant de conclure, jeter un regard sur la conduite personnelle d'Anṣārī vis-à-vis de son entourage, telle qu'on peut se l'imaginer d'après certaines notations de ses biographes. On aura là un *confirmatur* vécu des conclusions auxquelles l'étude de sa doctrine nous aura permis d'aboutir².

Si nous centrons ce travail sur le *Livre des Etapes* comme sur la synthèse définitive de la doctrine d'Anṣārī, nous ne manquerons pas cependant d'avoir recours au *Livre des Cent Terrains* et surtout aux *Confidences*, chaque fois que nous le jugerons nécessaire³.

(1) *M.I.D.E.O.* I, Le Caire-Dār al-ma'ārif, 1953, p. 9-38.

(2) Pour plus de précision, nous donnerons ici le *plan exact de cet article* :

— Introduction, p. 1.

— Les rapports avec le prochain au cours de l'itinéraire spirituel, p. 5.

— Rythme de l'attention accordée au prochain dans le déroulement de la vie spirituelle, p. 19.

— "Qui est mon prochain ?", p. 24.

— Qualité des relations avec le prochain, p. 29.

— Motifs déterminants des relations avec le prochain, p. 37.

— Evanescence du prochain dans la vie spirituelle, p. 44.

— Un *confirmatur*, la conduite personnelle d'Anṣārī à l'égard d'autrui, p. 52.

— Conclusion, p. 57.

(3) Pour le *Livre des Cent Terrains*, nous nous référerons à l'édition que nous en avons

LES RAPPORTS AVEC LE PROCHAIN AU COURS DE L'ITINERAIRE SPIRITUEL

Le *Livre des Etapes* se compose d'une introduction et de dix sections, dont chacune comprend dix demeures (*maqāmāt*). En général, chaque demeure est étudiée à son tour selon trois degrés qui correspondent à l'état spirituel du commun des novices (*al-ʿamma*), à celui du progressant (*sālik*), et à celui du parfait ou réalisateur (*moḥaqiq*)¹.

faite (in *Mélanges Islamologiques* de l'I.F.A.O. du Caire, t. II, 1954, p. 1-90). Pour les *Confidences*, nos références renverront à l'édition de Caviani, Berlin 1924.

- (1) Une autre terminologie, employée dans certains chapitres, semble correspondre à ces trois catégories de spirituels, en mettant davantage l'accent sur l'initiative divine; elle oppose au commun des novices les privilégiés (*khāṣṣa*, terme qui sert à désigner ceux qui entourent directement le souverain et s'occupent de son service particulier, ce qui les distingue du commun des gens), et les privilégiés parmi les privilégiés (*khāṣṣat al-khāṣṣa*).

Quelques remarques s'imposent avant de parcourir cet itinéraire en quête des notations qui y concernent les relations avec le prochain. Comme le suggère judicieusement ʿAbd al-Moʿṭī dans son commentaire (v. la note suivante. 29 c-g, 84 b-j, 127 b-l, 219 b-d), ce sont les dix sections (*aqsām*) qui indiquent les étapes majeures que doit connaître tout spirituel au cours de son cheminement vers Dieu. A l'intérieur de chaque section, les demeures (*maqāmāt*) correspondront à des vocations particulières, sans qu'il soit nécessaire de les expérimenter toutes successivement pour avoir accès à la section suivante. Elles sont classées non d'après leur succession effective dans l'expérience d'un même individu, mais plutôt selon leur enchaînement logique et leur perfection croissante, considérées en elles-mêmes. De même, à propos des degrés, ne concluons pas trop vite que le premier degré d'une demeure est forcément supérieur au troisième degré de la demeure précédente, ou même d'une demeure de la partie précédente, et ne peut que lui succéder dans l'expérience. Anṣārī est le premier à nous en avertir, nous affirmant qu'à son avis on ne peut atteindre vraiment la stabilité et la perfection d'une demeure (et c'est bien là le troisième degré) qu'après l'avoir dépassée (16 a). On se trouve ainsi devant de perpétuelles interférences qui permettent à la systématisation apparemment si rigide du *Livre des Etapes* de s'accorder parfaitement en réalité aux moindres nuances de l'expérience individuelle. Notons enfin que la cinquantième demeure, celle du *désir de Dieu* (*morād*), constitue une articulation essentielle de l'ouvrage en rapportant les cinq premières sections à la voie active, les cinq dernières relevant de la voie passive où Dieu prend l'initiative du perfectionnement spirituel (cf. la division exhaustive des soufis authentiques en *morīd* (celui qui désire Dieu) et *morād* (celui qui est désiré de Lui) dans l'introduction, 23 a) Il nous faudra tenir compte de tous ces détails, si nous voulons apprécier à leur juste valeur les diverses notations que nous allons relever.

L'introduction.

L'introduction du *Livre des Etapes* nous propose tout d'abord un certain nombre d'explications concernant le plan de l'ouvrage et les circonstances de sa composition. On y trouve en outre des considérations générales qui intéressent l'ensemble de l'itinéraire spirituel. C'est ainsi que l'auteur nous signale l'accord des maîtres du soufisme sur la nécessité d'accorder aux premières demeures toute l'attention et l'application qu'elles méritent, si l'on veut pouvoir accéder aux sommets de la vie spirituelle. Il en est en effet de celle-ci comme des édifices qui ne peuvent s'élever que sur des fondements solides (22 a)¹. Comment faire pour bien débiter ? On s'appliquera tout d'abord à observer avec pureté d'intention les préceptes coraniques en faisant grand cas de la Tradition (*Sonna*), et à respecter avec crainte les interdictions édictées par Dieu. C'est dire qu'il faudra être un bon musulman. A cette condition primordiale vient s'en ajouter une autre : "avoir de la sollicitude pour autrui² en lui prodiguant ses conseils et en évitant de lui être à charge, et s'éloigner de tout compagnon qui porterait à gaspiller le temps ainsi que de tout moyen dont la préoccupation troublerait le cœur." (22 c)³. Tel est le premier texte concernant les relations avec le prochain dans le *Livre des Etapes*. On ne saurait trop insister sur son importance; en effet, dans la pensée d'Anṣārī, l'accession à des demeures

(1) Nos références au *Livre des Etapes* invitent à se reporter au texte de l'ouvrage tel que nous l'avons édité avec le commentaire de^cAbd al-Moṭī (composé au début du VII^e/XIII^e siècle), collection *Anṣārīyāt*, 1^{ère} série t.II, Le Caire IFAO 1954, 37 + 230 pages. Le chiffre renvoie au paragraphe, la minuscule en italique indiquant la phrase.

(2) *al-shafaqa* ^c*alā l-ghayr*. Certains mss. ont : ^c*alā l-ālam*, "pour le monde". Le sens est identique.

(3) L'introduction des *Cent Terrains* mentionnait déjà la sollicitude pour le prochain parmi les six choses indispensables tout au cours de l'itinéraire spirituel. Elle y était associée à la nécessité de vivre en compagnie (*zīstan ba-rafāqat va-bar khalq ba-shafaqat*, p. 5 du texte persan). Quant à la séparation d'avec les mauvais compagnons, elle est considérée dans les *Cent Terrains* comme le troisième fondement du repentir (*tawbè*, 1^{ère} demeure, p. 6). Cf. la crainte (*khauf*, 33^{ème} demeure, p. 25), où la compagnie des méchants est donnée comme un signe de la Ruse (*makr*), et l'entreprise (^c*azm*, 27^{ème} demeure, p. 21).

plus élevées n'abolit pas les premières acquisitions du progrès spirituel mais les parfait au contraire. Le soufi ne sera jamais dispensé d'observer rigoureusement les préceptes de la Loi divine, et sa conduite vis-à-vis d'autrui s'inspirera toujours de la sollicitude qu'il doit éprouver à son égard, tout en protégeant jalousement son cheminement vers Dieu contre les fréquentations qui le mettraient en péril.

Première section : les débuts (bidāyāt).

L'éveil (*yaqaza*, première demeure de l'itinéraire spirituel) ne comporte pas de degrés. L'analyse qu'en fait Anṣārī consiste à signaler les trois causes qui incitent le cœur à quitter le sommeil de l'insouciance : prise de conscience des faveurs dont Dieu l'a comblé, sens de la gravité du péché et de ses conséquences, réflexion sur la vie qui passe et sur la nécessité de compenser à l'avenir le temps que l'on a gaspillé jusqu'ici. Le prochain se trouve mentionné à deux reprises au cours de cet exposé :

a) Trois éléments concourent à faire apprécier comme il se doit les bienfaits de Dieu : "la lumière de l'intelligence, l'observation de l'éclair de la faveur (divine), et l'attention accordée à ceux qui sont dans l'épreuve." (35 a).

b) De même, trois choses aident à bien juger du temps passé et à venir : "écouter la science (de la Loi divine), répondre aux appels du respect (des injonctions qu'elle contient), et fréquenter les gens vertueux." (37 a).

Point non plus de degrés dans le chapitre du repentir (*tawba*, deuxième demeure), mais une étude de ses conditions, de ses propriétés constitutives et de ce qui en indique la réalisation parfaite. Ainsi trois signes prouvent la réalité du repentir : "considérer le péché comme très grave, suspecter le repentir, et rechercher les excuses qu'a la créature." (42 a)¹. L'expérience de ses propres faiblesses donne en effet de l'indulgence pour celles des autres, comme le fait remarquer 'Abd al-Mo'ṭī dans son commentaire (42 d).

(1) Dans les *Cent Terrains*, ceci relève de la *morovvat*, "vivre en homme" (2ème demeure), dont l'aspect social consiste essentiellement à supporter autrui tel qu'il est (p. 7). C'est aussi l'un des éléments de la modestie (*ikhbāt*, 39ème demeure, p. 28).

L'examen de conscience (*moḥāsaba*, troisième demeure) s'impose alors à celui qui a décidé de revenir à Dieu. Anṣārī nous indique les trois principes dont il doit s'inspirer : la comparaison entre les bienfaits de Dieu et le péché, la distinction entre ce qui est de Dieu et ce qui est de soi, et enfin la connaissance de ce que "tout acte d'obéissance que tu es satisfait d'avoir accompli est en ta défaveur, de même que tout acte de désobéissance que tu as épié chez ton frère t'affecte toi-même." (55 a). En effet, commente 'Abd-al-Moʿī, si l'on prête attention aux fautes d'autrui c'est signe que l'on se préoccupe assez peu de ses propres déficiences (55 d).

La conversion (*ināba*, quatrième demeure) consiste à faire passer dans sa conduite les résolutions qui sont nées des réflexions précédentes. On commencera par corriger les défauts dont on s'est excusé, puis on accomplira fidèlement les promesses que l'on a faites de bien agir, pour conformer enfin son état spirituel à l'acquiescement donné aux appels de Dieu. Anṣārī nous indique les conditions requises pour mener à bien ces trois tâches. Seule la seconde nous intéresse ici à cause de l'allusion qui y est faite au prochain. Trois choses sont donc nécessaires pour accomplir fidèlement ses promesses de bien agir : "se libérer du plaisir de la faute [quand on se la remémore], cesser de dédaigner ceux qui vivent dans l'insouciance (*ahl al-ghafla*) en tremblant pour eux alors que l'on espère pour soi, et s'efforcer de voir dans leurs moindres détails ses [propres] déficiences dans le service de Dieu." (58 a)¹. Personne n'étant sûr de son salut ni de la damnation d'autrui, chacun doit craindre pour soi-même et ne pas mépriser les insouciants qui sont peut-être appelés à se convertir.

Le chapitre de la méditation (*tadhakkor*, sixième demeure)² comporte deux allusions à l'attitude envers le prochain :

-
- (1) Cette attitude est rattachée dans les *Cent Terrains* à la conversion (*ināba*, 3ème demeure, p. 7) et au *tafiwīd*, "s'en remettre à Dieu" (66ème demeure, p. 42).
- (2) Nous traduisons *tadhakkor* par "méditation". C'est à la fois se souvenir de quelque chose et y réfléchir de façon actuelle pour en saisir tout le sens et les conséquences. La demeure précédente, la réflexion (*tafakkor*), consistait à essayer de découvrir quelque chose de nouveau, qu'on ne possédait pas encore.

a) "On ne peut tirer profit de la prédication qu'une fois réalisées trois choses : en éprouver violemment le besoin, *être aveugle aux défauts du prédicateur*, et se remémorer les promesses et les menaces [divines]." (67 c).

b) De même, trois conditions sont nécessaires pour pouvoir cueillir le fruit de la réflexion : "restreindre l'espoir, méditer le Coran, et *être parcimonieux dans les fréquentations*, les désirs, *l'attachement [du cœur]*, la nourriture et le sommeil." (67 e).

Le dernier texte concernant le prochain que nous rencontrons dans la première section se trouve au deuxième degré de l'*istiṣām* (septième demeure) qui consiste à s'agripper à Dieu. Le commun des spirituels le fait en s'accrochant à la révélation qu'ils acceptent avec une soumission totale. Les privilégiés le font en pratiquant le renoncement qui consiste "à protéger sa volonté par étreinte, à *laisser aller son naturel vis-à-vis des gens par élargissement*, et à *refuser les liens d'affection par entreprise*." (69 b). Etreinte (*qabḍ*) et élargissement (*baṣṭ*) évoquent le mouvement de la main qui resserre ou relâche son emprise; ainsi Dieu agit-Il avec son serviteur.

Deuxième section : les portiques (abwāb).

Le novice a brisé avec son passé d'insouciance ou de péché et s'est tourné vers Dieu. Pour commencer à cheminer sur la voie qu'il s'est tracée, il lui faut passer par un portique correspondant à sa vocation. Le prochain entrera en ligne de compte dans l'analyse de certains de ces portiques.

Ce sera le cas de la sollicitude (*ishfāq*, treizième demeure) :

a) Au premier degré, elle se porte sur trois objets : le moi charnel de peur qu'il n'aille résister à Dieu, les actes que l'on fait de peur qu'ils ne tournent en pure perte, et enfin la créature (*khalīqa*) "parce que l'on connaît ses excuses". (94 a).

b) Au troisième degré, la sollicitude a pour effet, entre autres choses, "d'empêcher celui qui l'exerce de se quereller avec les gens" (96 a), ne serait-ce qu'en s'opposant à eux intérieurement.

A propos de l'humilité (*khoshūʿ*, quatorzième demeure),

il est également deux fois question du prochain :

a) Au deuxième degré, l'humilité consistera à voir ses propres défauts et à "*reconnaître la supériorité de quiconque t'est supérieur en quelque chose*". (99 a).

b) Au troisième degré, "*elle purifiera le moment de l'attention hypocrite accordée à autrui*". (100 a)¹.

Au troisième degré de la modestie (*ikhbāt*, quinzième demeure), le spirituel deviendra "*aveugle à la déficience d'autrui par rapport à son propre degré*". (104 a).

Le premier degré du détachement (*zohd*, seizième demeure) a pour objet ce qui est de licéité douteuse (*shobha*). L'un des motifs qui poussera le soufi à s'en abstenir sera "*l'horreur de s'associer aux dévoyés*". (107 a).

Enfin, l'un des effets de l'espérance (*rajā'*, dix-neuvième demeure), en son troisième degré qui porte sur la rencontre de Dieu, est de "*détacher le spirituel des gens de son entourage*". (122 a)².

Troisième section : les comportements (mo'āmalāt).

Les portiques étant franchis, le novice adoptera un comportement susceptible de convenir à la poursuite de son itinéraire. Parmi les comportements étudiés, seule la vingt-septième demeure (*tawakkol*, s'appuyer sur Dieu) comporte, en son premier degré, une allusion au prochain. Encore n'est-ce que pour légitimer l'action dont on prendrait l'initiative "*dans l'intention d'être utile à autrui*". (156 a).

Quatrième section : les mœurs vertueuses (akhlāq).

Son comportement sincère envers Dieu amènera peu-à-peu le soufi à acquérir des mœurs vertueuses. C'est à cette

(1) Ce souci d'éviter la vaine gloire se trouve mentionné dans les *Cent Terrains* à propos de la pureté d'intention (*ikhhlās*, 25ème demeure, p. 20), de l'humilité (*khoshūc'*, 37ème demeure, p. 27), de la modestie (*ikhbāt*, 39ème demeure, p. 28), de la *sakīna* (51ème demeure, p. 35) et de la pudeur (*hayā'*, 63ème demeure, p. 41).

(2) Ce détachement des hommes était étudié pour lui-même dans les *Cent Terrains* au chapitre du *zohd* (13ème demeure). Il y reposait sur trois considérations : l'antériorité du Décret, la rectitude de la prédestination et l'impuissance de l'homme (p. 13).

étape de son itinéraire qu'il aura le plus à se soucier de ses relations avec autrui. Il en est question à propos de presque chaque demeure.

Ainsi le deuxième degré de la complaisance (*riḍā*, trente-deuxième demeure) a-t-il pour objet la totalité des décrets divins. L'une des conditions de sa perfection sera "la cessation de tout conflit avec autrui". (180 b)¹.

L'analyse de l'action de grâces (*shokr*, trente-troisième demeure) ne comporte pas d'allusion directe aux relations avec le prochain. Nous croyons cependant utile de relever la remarque que fait Anṣārī à propos du premier degré, l'action de grâces pour ce que Dieu nous envoie d'agréable : "C'est là une action de grâces dans laquelle les chrétiens, les juifs et les zoroastriens s'associent aux musulmans, et c'est par l'immensité de sa bonté que le Créateur l'a considérée comme une action de grâces, lui promettant un surcroît de bienfaits et lui faisant mériter d'être récompensée." (184 a). C'est dire qu'aux yeux de l'auteur seuls les musulmans sont capables d'avoir accès au deuxième degré qui consiste à remercier Dieu pour les épreuves qu'il nous envoie. Cela suffit à nous indiquer qu'il y aura vraisemblablement lieu de faire des distinctions entre musulmans et non-musulmans dans la manière de se comporter envers le prochain telle que la conçoit Anṣārī.

Le deuxième degré de la pudeur (*ḥayā'*, trente-quatrième demeure) naît de ce que l'on sait que Dieu est proche. Une telle pudeur, qui porte à l'amour et à la familiarité à son égard, a pour effet négatif de "rendre odieuse la fréquentation des hommes". (189 a)².

-
- (1) C'était déjà un effet de la sollicitude (*ishfāq*, 13^{ème} demeure) que d'éviter toute querelle avec autrui. Dans les *Cent Terrains*, le même souci se retrouvait à propos du comportement (*mo'āmalat*, 17^{ème} demeure, p. 15) et de la réflexion (*tafakkor*, 29^{ème} demeure, p. 22) où le fait de s'immiscer indiscrètement dans les secrets d'autrui était donné comme la source de telles querelles. L'application à les éviter était également donnée comme l'une des causes de la paix du cœur propre aux walīs (l'emprise, *vilāyat*, 78^{ème} demeure, p. 50).
- (2) Les *Cent Terrains* soulignaient déjà cette répugnance pour les hommes qui semble aller de pair avec l'intimité dans les rapports avec Dieu. Au chapitre de la concentration en Dieu (*jam'*, 59^{ème} demeure, p. 39), elle y était donnée comme un signe de la non-dispersion du cœur. Cf. dans le même ouvrage le chapitre de la volonté (*irādat*, 5^{ème} demeure, p. 9), où la liberté de toute attache envers les hommes

Puis vient la véracité (*ṣidq*, trente-cinquième demeure). Le premier degré en est la véracité du propos, indispensable à toute vie spirituelle authentique, fût-ce en ses débuts. Parmi les trois signes qui caractérisent celui qui la possède, on note qu'il "ne peut supporter la compagnie d'un opposant" (192 b) c'est-à-dire de quelqu'un qui, ayant orienté différemment sa vie, risquerait de le détourner de son propos.

Le premier degré de la préférence (*īthār*, trente-sixième demeure) concerne exclusivement les relations avec le prochain. Il consiste "à préférer autrui à toi-même en ce qui ne te fait pas commettre une faute¹, ni ne te coupe un chemin, ni ne corrompt un de tes moments." (196 a). Autrement dit, on donne à autrui la préférence sur soi-même dans toute la mesure où cela ne porte pas dommage au progrès spirituel. Trois choses rendent possible un tel altruisme : "le respect des droits, la haine de la ladrerie, et l'aspiration aux nobles mœurs." (196 b).

Le premier degré du caractère (*kholoq*, trente-septième demeure) est également consacré aux rapports avec autrui. La conduite du soufi y découlera de sa connaissance de la situation réelle dans laquelle se trouvent les hommes (*maqām al-khalq*) : "liés par leur destin, emprisonnés dans [les limites de] leurs capacités, fixés au jugement de Dieu." (202 a)². De l'attitude qui en suivra il tirera trois avantages : "les créatures, et jusqu'au chien, seront en sécurité avec lui, elles l'aimeront et seront sauvées par lui." (202 b)³. Il ne s'agit évidemment

était donnée comme un signe de l'attachement de la volonté à Dieu, et celui du dévoilement (*mokāshafē*, 93ème demeure, p. 57) où la répugnance que l'on ressent pour autrui était considérée comme le signe du naufrage du cœur provenant du *dhikr*.

- (1) Variante : "en ce qui ne t'empêche pas d'accomplir une obligation religieuse".
- (2) Dans les *Cent Terrains*, des considérations analogues fondaient le détachement par rapport aux hommes (*zohd*, 13ème demeure, p. 13). De même, la connaissance perspicace des limites de chacun était donnée comme une source de paix (perspicacité, *baṣar*, 72ème demeure, p. 46).
- (3) Au chapitre de l'humilité (*khoshūc*, 37ème demeure, p. 27), les *Cent Terrains* notaient comme conséquences de l'altruisme dans le comportement : "les mauvais seront en sécurité, les bons seront heureux, et les gens seront libres". Quant à l'allusion aux créatures inférieures à l'homme, on notera qu'au chapitre de la familiarité (*ons*, 95ème demeure, p. 59) la sollicitude pour tout être animé était donnée comme la caractéristique du *morīd* sincère qui prête l'oreille à la promesse divine.

pas de salut par rachat dans la communion des saints tel qu'on le conçoit en Christianisme, mais des bons conseils qu'on peut donner aux autres et des prières que l'on peut faire pour eux (v. 'Abd al-Mo'ṭī, 202 g, et Zayn al-Dīn, ms. Carullah 1054, fol. 75 b).

Deux textes concernent le prochain dans l'étude de l'humble soumission (*tawādo*, trente-huitième demeure) :

a) "*Le deuxième degré consiste à agréer pour frère celui des musulmans que Dieu a agréé pour son serviteur à Lui, à ne pas repousser une vérité qui te viendrait de ton ennemi, et à accepter ses excuses de celui qui te les présente.*" (207 a).

b) "*Le troisième degré consiste à te soumettre humblement à Dieu en abandonnant ton opinion et tes routines dans [son] service, la considération de ton droit dans la compagnie, et ton apparence dans la contemplation.*" (208 a). Il s'agit de reconnaître que tout mérite que l'on pourrait avoir revient à Dieu qui en a fait le don ('Abd al-Mo'ṭī, 208 c), ce qui interdit toute revendication.

On en arrive à la générosité (*fotowwa*, trente-neuvième demeure), l'un des chapitres les plus importants pour notre propos. Elle consiste à ne se reconnaître aucun mérite ni aucun droit. Dans les deux premiers degrés, c'est à l'égard du prochain que s'exerce cette attitude :

a) "*Le premier degré consiste à abandonner tout conflit, à ne pas prêter attention aux faux-pas [d'autrui], et à oublier les torts [dont on aurait été victime].*" (210 a).

b) "*Le deuxième degré consiste à approcher celui qui te rebute, à honorer celui qui te fait du tort, et à excuser celui qui agit mal envers toi; et cela volontiers, non en te retenant, et de bon cœur, non par endurance forcée.*" (211 a).

c) Notons enfin la remarque par laquelle Anṣārī clôt l'étude de la générosité : "*Sache que celui qui contraint son ennemi à recourir à une intercession et qui n'a pas honte qu'on lui présente des excuses, celui-là n'a pas même flairé l'odeur de la générosité.*" (213 a)¹.

(1) Il est intéressant de comparer avec ces textes ceux des *Cent Terrains* qui traitent de la générosité dans les rapports avec le prochain. Cette générosité consiste à "ne pas rejeter sur autrui une faute dont on sait être responsable" et s'explique de la manière suivante : ne pas soupçonner chez les autres des défauts que l'on

Dernière demeure de la quatrième section, la simplicité (*inbisāt*, quarantième demeure) s'exerce d'abord dans les rapports avec autrui. En son premier degré, elle consiste "à ne t'écarter des hommes ni par avarice de toi-même ni par attachement jaloux à ta félicité, mais [au contraire] à mettre à leur disposition ce que tu as de bon, à les mettre à l'aise par ton caractère et à les laisser te piétiner; cela en sauvegardant la science, et sans jamais perdre de vue ce qui donne son sens à toute ta conduite." (216 a)¹.

Cinquième section : les principes (oṣūl).

L'acquisition des mœurs vertueuses donne au soufi le désir de s'attacher à Dieu. Pour réaliser ce vœu, il lui faut choisir un principe (*aṣl*) sur quoi baser son progrès vers les voies mystiques. L'un de ces principes est la volonté (*irāda*, quarante-troisième demeure) dont l'analyse contient la seule allusion au prochain de cette cinquième section : "Le premier degré consiste à quitter les routines en prenant la science pour compagne, à s'attacher aux haleines des progressants avec la sincérité du propos, et à renier tout frère qui retiendrait l'attention et toute patrie qui la disperserait." (229 a)².

Sixième section : les vallées (awdiya).

Cette section inaugure l'étude de la vie passive dont un aperçu vient d'être donné dans l'analyse de la cinquantième demeure, celle du désiré de Dieu (*maqām al-morād*, 260). Partant des principes qui doivent étayer son progrès, le soufi va s'engager dans cette voie nouvelle où il ne tardera pas à rencontrer des difficultés terrifiantes, les "vallées" dont parle Anṣārī, qui coupent la montée vers les cimes.

ignore, cacher ceux que l'on connaît, et intercéder en cela pour les croyants (p. 8-9).

- (1) On rapprochera de cette attitude ce que disent les *Cent Terrains* des conditions requises pour que la vie solitaire soit légitime : ne pas négliger les droits d'autrui et ne pas lui être à charge (le secret, *sirr*, 83ème demeure, p. 53).
- (2) Les *Cent Terrains* voient dans la fréquentation des gens vertueux l'un des signes de la générosité dans le service de Dieu (*fotovat*, 4ème demeure, p. 7).

Comme dans la section précédente, une seule demeure comporte ici une allusion aux relations avec autrui. Il s'agit de la *sakīna* (cinquante-huitième demeure), sorte de calme, humble et digne, dans les rapports avec Dieu et avec le prochain : "Le deuxième degré est la *sakīna* dans le comportement, en s'examinant soi-même, en *traitant les hommes avec bonté*, et en acquiesçant à Dieu." (294 a).

Septième section : les états (aḥwāl).

Franchissant les vallées, le soufi continue son itinéraire vers Dieu. C'est alors que fondent sur lui les états mystiques qui font l'objet de la septième section. Le prochain n'y est pas directement intéressé; il ne fait qu'en subir les conséquences, le spirituel étant si troublé ou ravi par ce qui lui advient qu'il se détache d'autrui et en vient même à ne plus pouvoir supporter sa présence. C'est au moins ce que suggèrent les deux textes suivants :

L'anxiété (*qalaq*, soixante-quatrième demeure) : "Le premier degré est une anxiété qui met à l'étroit le caractère, *qui fait détester les hommes*, et fait trouver la mort délectable." (324 a).

L'éclair (*barq*, soixante-neuvième demeure) : "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." (346 a). L'expression est ambiguë. Zayn al-Dīn propose deux sens possibles : *alā l-qorb* pourrait se traduire soit par "le plus tôt possible" soit par "selon la proximité", c'est-à-dire la parenté, le voisinage, la compagnie et la fréquentation (fol. 171 b). Dans les deux cas, il explique cette attitude par le fait que l'on ne désire autrui que dans la mesure où l'on espère quelque chose de lui.

Huitième section : les emprises (wilāyāt).

Alors que les états le transforment peu à peu, le soufi concentre de plus en plus son attention sur Dieu seul, qui exerce sur lui de plus en plus son emprise. Ceci aura pour

effet de le rendre étranger à ceux qui l'entourent, ainsi qu'il appert des quelques textes suivants :

Le chapitre du secret (*sirr*, soixante-quinzième demeure) ne comporte pas de degrés. Anṣārī y décrit successivement les trois catégories de gens qui, de manière différente, relèvent de cette demeure. Le premier groupe comprend ceux des soufis qui, en raison de l'éminence de leur état, *échappent à tout catalogage de la part de ceux qui les entourent* : "on ne peut ni les rattacher à un nom, ni les désigner du doigt." (368 a).

Mais c'est surtout la deuxième catégorie qui nous intéresse ici, car c'est volontairement qu'elle se soustrait aux regards d'autrui : ceux qui en font partie "*indiquent une demeure alors qu'ils se trouvent dans une autre, montrent quelque chose alors qu'ils s'occupent d'autre chose, et invitent à suivre une voie alors qu'ils en suivent une autre.* [Ils agissent ainsi] avec un zèle jaloux qui les protège, une bienséance qui les préserve et une grâce (*zarf*) qui les améliore." (369 a). D'après 'Abd al-Moṣṭī, ils montreraient à leur entourage les demeures des débutants et des progressants qu'ils possèdent effectivement pour les avoir dépassées (369 b). Il n'y aurait donc aucune tromperie de leur part, mais seulement le souci de protéger leurs états mystiques en les gardant secrets. D'après Zayn al-Dīn, ce serait là l'exacte attitude des Malāmatiyya (fol. 194 ab).

Tout le chapitre de l'expatriement (*ghorba*, soixante-dix-septième demeure) concerne les rapports avec le prochain, précisément en les brisant puisque, d'après Anṣārī, "*s'expatrier c'est s'isoler de ses semblables*". (378 a). Le premier degré consiste à quitter effectivement son pays, "par désir de se consacrer entièrement à son propos et pour échapper à l'opposition de ceux qui lui sont contraires", comme l'explique 'Abd al-Moṣṭī (378 b). Par contre, l'expatriement dont il est question dans les deuxième et troisième degrés n'est ni matériel ni volontaire. Il est un état de fait : l'homme bon, savant et sincère est spirituellement un étranger s'il lui faut vivre au milieu de gens corrompus, ignorants et hypocrites. Quant au Connaissant (*'ārif*), qui ne recherche que Dieu seul, son état spirituel en fait l'étranger

par excellence (378-380)¹.

Neuvième section : les réalités (ḥaqā'iq).

S'oubliant lui-même et ne se préoccupant plus que de Dieu, le soufi va accéder aux réalités de la vie mystique. Entièrement dans la main de Dieu, il connaîtra notamment les états de *qabḍ* et de *bast* selon que Dieu resserrera sur lui ou relâchera son étreinte, ce qui aura des répercussions sur ses relations avec autrui.

Ainsi dans le cas des deux premiers groupes objets de l'étreinte (*qabḍ*, quatre-vingt-cinquième demeure) :

a) "Un groupe se trouve étreint par Dieu d'une étreinte de mort : il se les réserve jalousement en les soustrayant aux regards des mondes." (409 b).

b) "Un groupe se trouve étreint par Dieu qui les couvre du vêtement de l'équivoque, laissant tomber sur eux les moustiquaires des apparences et les dissimulant ainsi aux regards des mondes." (ibid.)².

Dans les deux cas, Dieu soustrait son élu aux regards des hommes pour se le réserver, resserrant sur lui son étreinte. La différence vient de ce que, dans le premier cas, Dieu isole le soufi de ses semblables pour lui conférer des grâces mystiques qu'il serait incapable de garder pour lui, ce qui n'est plus nécessaire dans le second cas (v. Zayn al-Dīn, fol. 222 b).

Dans un mouvement contraire à l'étreinte, les trois groupes objets de l'élargissement (*bast*, quatre-vingt-sixième demeure) seront relaxés par Dieu et replongés au milieu de leurs semblables, bien que pour des raisons différentes :

a) "Un groupe est élargi par miséricorde pour les hommes, avec lesquels ils vivent en les fréquentant, de telle manière que leur entourage s'éclaire à leur lumière; cela sans porter atteinte à l'assemblée des réalités et à la protection des secrets." (413 a). Il s'agit de guider le prochain par l'exemple

(1) Les *Cent Terrains* s'exprimaient déjà à peu près de la même manière dans leur analyse de l'expatriement (*ghorbat*, 68ème demeure, p. 43).

(2) La comparaison employée est hardie mais fort expressive, une moustiquaire recouvrant entièrement ce qu'elle doit protéger sans qu'il soit possible d'y accéder (v. Zayn al-Dīn, Commentaire des *Manāzil*, ms. Carullah 1054, fol. 222 b).

(^cAbd al-Mo^ctī, 413 b), tout en sauvegardant jalousement les acquisitions de sa propre vie mystique.

b) Un deuxième groupe est élargi à cause de la force de leur vie spirituelle, qui leur permet de vivre au milieu des hommes tout en étant intérieurement réservés à Dieu. "Ils sont élargis [tout en demeurant] dans l'empoignement de l'étreinte." (414 a). On retrouve ici le deuxième groupe de la demeure précédente.

c) "Un [troisième] groupe est élargi pour être des indications sur la Voie, des imams pour guider les gens, et des luminaires pour les progressants." (415 a). Il ne s'agit plus seulement cette fois d'agir par l'exemple, mais de devenir des maîtres spirituels et des directeurs de conscience.

Dixième section : les termes (nihāyāt).

Le soufi parvient enfin aux termes de son itinéraire. Deux demeures y contiennent des allusions aux relations avec le prochain :

L'équivoque (*talbīs*, quatre-vingt-quinzième demeure) nous fait retrouver l'attitude de dissimulation déjà rencontrée à propos du secret (*sirr*, soixante-quinzième demeure).

a) "La deuxième équivoque est celle de ceux qui montrent leur zèle jaloux pour leurs moments en les dissimulant, et pour leurs prodiges en les cachant; c'est l'équivoque qui porte sur les acquisitions et les moyens, et l'attachement de l'extérieur aux attestations et aux acquisitions, pour égarer les yeux faibles et les intelligences débiles, alors que l'on parfait la réalisation dans la foi, le cheminement et la vision. Ce groupe est une miséricorde de Dieu pour les gens de la dispersion et des causes secondes qu'il fréquente." (449 a).

b) "La troisième équivoque est celle par laquelle ceux qui sont parvenus à l'immutabilité égarent le monde, par miséricorde pour lui en s'occupant des causes secondes, et pour mettre à l'aise le monde, non eux-mêmes. C'est le degré des Prophètes, puis aussi celui des imams du Seigneur qui reviennent de la concentration en Dieu et en indiquent l'essence." (450 ab).

C'est dans la demeure de l'esseulement (*tafrīd*, quatre-vingt-dix-huitième demeure) que se trouve la dernière

indication concernant autrui. C'est le troisième esseulement, "l'esseulement de l'allusion venant de Dieu", qui est "une simplicité dans un élargissement apparent qui recèle une étroite pure, *pour guider les hommes vers Dieu et les appeler à Lui.*" (462 a).

RYTHME DE L'ATTENTION ACCORDEE AU PROCHAIN DANS LE DEROULEMENT DE LA VIE SPIRITUELLE

Un simple bilan numérique de cet inventaire va nous permettre de déterminer le rythme de l'attention accordée au prochain dans le déroulement de la vie spirituelle.

a) Nous commencerons par fixer notre attention sur le nombre de textes concernant les relations avec autrui et sur celui des demeures selon lesquelles ils se répartissent dans les diverses sections de l'itinéraire spirituel. On peut en dresser le tableau suivant :

Introduction :	un seul texte (fondamental).
1. Débuts: 8	textes répartis sur 6 demeures
2. Portiques: 7	„ „ „ 5 „
3. Comportements:	... 1	„ „ „ 1 „
4. Mœurs vertueuses :	12	„ „ „ 9 „
5. Principes: 1	„ „ „ 1 „
6. Vallées: 1	„ „ „ 1 „
7. Etats: 2	„ „ „ 2 „
8. Emprises 3	„ „ „ 2 „
9. Réalités: 5	„ „ „ 2 „
10. Termes: 3	„ „ „ 2 „

Bien qu'il ne faille pas urger sur la valeur de ces chiffres, on y voit se dessiner le rythme de l'attention accordée au prochain au cours du cheminement de l'âme vers Dieu. On notera que le nombre des textes et celui des demeures correspondantes évoluent de façon à peu près parallèle. Ils ont cependant à nos yeux une valeur un peu différente, Le nombre des *textes* nous donne idée de l'importance plus

ou moins grande accordée par Anṣārī aux relations avec le prochain dans chaque section de l'itinéraire. Si l'on admet l'interprétation proposée par 'Abd al-Mo'ṭī', le nombre des *demeures* indique en outre la plus ou moins grande nécessité pour le soufi de se préoccuper d'autrui à chaque étape de son cheminement vers Dieu². Ceci d'ailleurs, en respectant la liberté et la variété des vocations individuelles qui peuvent porter les uns plus que d'autres à se soucier du prochain.

b) A la considération des textes et des demeures, on peut ajouter celle des *degrés*. De ce point de vue, les textes se répartissent de la manière suivante :

Introduction: pas de degrés.

1. Débuts:	hors degrés: 7	—	1er d.: 0	—	2e d.: 1	—	3e d.: 0	
2. Portiques:	—	0	—	2	—	1	—	4
3. Comportements:	—	0	—	1	—	0	—	0
4. Mœurs vertueuses	—	0	—	6	—	5	—	1
5. Principes:	—	0	—	1	—	0	—	0
6. Vallées:	—	0	—	0	—	1	—	0
7. Etats:	—	0	—	1	—	1	—	0
8. Emprises ³	—	0	—	2	—	2	—	1
9. Réalités:.....	—	0	—	2	—	2	—	1
10. Termes:	—	2	—	0	—	0	—	1

Les textes se rapportent ainsi dans quinze cas au premier degré, dans treize cas au deuxième degré, et dans huit cas seulement au troisième degré de la demeure où ils se trouvent. C'est dire que la préoccupation du prochain affecte le plus

(1) Telle que nous l'avons exposée plus haut en note.

(2) Ainsi, dans l'acquisition des mœurs vertueuses, neuf demeures sur dix font explicitement mention des relations avec le prochain. Choisirait-on la dixième, celle de la patience (*ṣabr*, 31ème demeure), qu'on se verrait sans doute encore obligé de considérer autrui. Bien que non mentionné par Anṣārī dans l'étude de cette demeure, il se trouve en effet lié aux objets de la patience : l'obéissance à Dieu, la non-désobéissance, et les épreuves. C'est dire qu'à cette étape tous les spirituels sont pratiquement contraints d'avoir affaire au prochain. Il n'en va pas de même en d'autres sections de l'itinéraire, notamment dans les comportements, les principes et les vallées.

(3) Le nombre ici donné s'explique du fait que l'un des textes comprend tout le chapitre de l'expatriement (*ghorba*, 77ème demeure) avec ses trois degrés.

souvent le commun des soufis (*‘amma*), alors qu'elle diminue d'importance pour le progressant (*sālik*) et surtout pour le parfait ou réalisateur (*moḥaqqiq*)¹. Le dynamisme interne de chaque demeure invite en effet à concentrer de plus en plus l'attention sur Dieu seul. Il en est de même pour l'ensemble de l'itinéraire; aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver le prochain mentionné au troisième degré dans quatre demeures des portiques (deuxième section), qui ne font qu'inaugurer le cheminement spirituel. On notera néanmoins que le souci d'autrui revient au degré suprême de certaines demeures très élevées. Les textes concernant l'élargissement (*baṣṭ*, quatre-vingt-sixième demeure) et l'esseulement (*tafrīd*, quatre-vingt-dix-huitième demeure) nous disent clairement pourquoi : il ne s'agit plus alors de régler ses rapports avec le prochain de manière à mieux progresser vers Dieu, mais, sous l'impulsion divine, de revenir aux autres pour les élever vers les sommets où l'on est parvenu.

c) Il y a lieu enfin de distinguer les *textes principaux*, où l'étude d'un degré concerne uniquement les relations avec autrui, des *textes secondaires*, où l'attitude envers le prochain prend sa place à côté d'autres considérations. Les textes principaux sont les suivants :

- 1er degré de la préférence (*īthār*, trente-sixième demeure).
- 1er d. du caractère (*kholoq*, trente-septième demeure).
- 2e d. de l'humble soumission (*tawāḍu‘*, trente-huitième demeure).
- 1er et 2e d. de la générosité (*fotowwa*, trente-neuvième demeure).
- 1er d. de la simplicité (*inbisāt*, quarantième demeure).
- 1er et 2e catégories du secret (*sirr*, soixante-quinzième demeure).
- 3 degrés de l'expatriement (*ghorba*, soixante-dix-septième demeure).
- 2 premiers groupes de l'étreinte (*qabd*, quatre-vingt-cinquième demeure).
- 3 groupes de l'élargissement (*baṣṭ*, quatre-vingt-sixième demeure).

(1) Les trois degrés correspondent en effet à ces trois catégories de spirituels (v. 28 a).

2e et 3e équivoques (*talbīs*, quatre-vingt-quinzième demeure). 3ème degré de l'esseulement (*tafrīd*, quatre-vingt-dix-huitième demeure).

L'emplacement de ces textes corrobore les acquisitions précédentes concernant l'importance de la préoccupation d'autrui : *dans la voie active et pour l'ensemble des soufis*, elle a son maximum dans la quatrième section, celle des mœurs vertueuses; *dans la voie passive et pour quelques-uns seulement*, choisis par Dieu, elle renaît au cours des trois dernières sections de l'itinéraire: emprises, réalités et termes de la vie mystique.

d) Tout ceci permet de nous représenter *le rythme de l'attention accordée au prochain* de la manière suivante :

Le prochain tient une place assez considérable dans les *débuts* de la vie spirituelle. L'attention qu'on lui porte y doit servir d'adjuvant à la conversion en ses divers éléments. La conscience que l'on prend de ses propres déficiences y influe d'autre part sur l'attitude à prendre vis-à-vis d'autrui qui va se faire compréhensive et indulgente, bien qu'on évite tout attachement susceptible d'absorber l'attention.

La conversion étant opérée, l'attention accordée au prochain se maintient au cours des premiers pas dans la voie active (*portiques*). A l'indulgence à son égard vient s'ajouter une nuance d'humilité. Le détachement s'accroît dans la mesure où s'accroît le désir de Dieu.

C'est ce qui explique l'absence de la considération du prochain au cours de la troisième étape, où le novice rectifie son *comportement* envers Dieu. Son attention se trouve alors polarisée par les deux absolus en présence : Dieu et soi-même.

Cette rectification va réagir sur l'ensemble de sa vie morale, et notamment sur ses relations avec autrui. Ce dernier va se trouver au tout premier plan dans les *mœurs vertueuses*. Aux sentiments d'indulgence et d'humilité qui vont se renforçant, va s'ajouter la générosité dans la patience et le don de soi. Le soufi la poussera aussi loin que possible, n'y mettant d'autre limite que la sauvegarde de sa vie spirituelle.

Mais ce perfectionnement moral va augmenter son désir de s'attacher à Dieu. Son intérêt pour le prochain va

passer au second plan, tout absorbé qu'il est par sa préparation à la vie mystique. S'il s'occupe encore d'autrui, ce sera uniquement pour y voir une aide ou un obstacle à son progrès spirituel. Ainsi nous apparaît-il au cours de la dernière étape de la voie active (*principes*).

Le voilà qui franchit maintenant les *vallées*. Pas de place pour le prochain au cours de ces demeures où l'intelligence des choses de Dieu joue le plus grand rôle. La bonté pour autrui sera néanmoins l'un des éléments qui coopéreront à y assurer la paix intérieure du soufi.

L'affectivité reprend le dessus dans les *états* mystiques qui vont fondre sur lui. Il va connaître l'amour de Dieu et ses conséquences. Loin de le porter vers le prochain, cet amour exclusif et bouleversant ne fera que le détacher d'autrui allant même parfois jusqu'à lui faire détester sa présence.

L'*emprise* progressive de Dieu sur le mystique va lui faire connaître une nouvelle attitude, celle de l'"étrangeté". Les grâces insignes dont il est comblé creusent désormais un fossé entre lui et ses semblables. Il est au milieu d'eux comme un étranger, que cela le pousse à se séparer d'eux pour vivre dans la solitude ou qu'il continue à les fréquenter en gardant jalousement son secret.

Mais c'est Dieu qui désormais a la complète initiative dans la vie spirituelle du soufi, le faisant accéder aux *réalités* de la vie mystique. Le tenant dans sa main, Il va resserrer ou desserrer son étreinte à son gré : dans le premier cas, le soufi vivra pour Dieu seul, le secret de sa vie spirituelle se trouvant renforcé par initiative divine; dans le second, il sera ramené à la fréquentation des hommes, cette fois pour leur servir de guide par son exemple et par ses conseils.

Ceux que Dieu aura choisis pour cette vocation particulière, continueront à l'exercer lorsqu'ils seront parvenus aux *termes* de leur itinéraire. Soit que leur rayonnement s'exerce par une présence silencieuse et ignorée, soit qu'ils exercent un ministère de direction spirituelle, l'équivoque assurant dans les deux cas le secret de leurs

relations avec Dieu et leur adaptation à la vie de ceux qui les entourent.¹

“QUI EST MON PROCHAIN ?”

Telle est la question que, “voulant se justifier”, le docteur de la Loi posa à Jésus après que celui-ci lui eût indiqué l’amour de Dieu et du prochain comme le moyen d’accéder à la vie éternelle. Le Christ lui répondit par la parabole du bon Samaritain, exemple d’un amour qui se donne sans restriction, fût-ce à un inconnu d’une race ennemie et d’une religion différente². Le “Va; toi aussi, fais de même”, illustré par les enseignements du Sermon sur la montagne³, indique clairement que l’amour chrétien pour le prochain n’a pas plus de limites que l’amour de Dieu dont il procède⁴. En est-il de même de la fraternité musulmane dont parlait notre ami de Marsa-Matrouh ? Voyons ce qu’en pensait Anṣārī.

Les textes concernant les relations avec autrui dans le

-
- (1) Il est plus difficile de préciser le rythme de l’intérêt porté au prochain dans les *Cent Terrains*, où les demeures se succèdent sans les repères commodes que sont les sections, les degrés, et la distinction fondamentale entre voie active et voie passive. On peut cependant s’en faire une idée en relevant la place des demeures où il est question d’autrui dans le développement de l’itinéraire. Elles se succèdent ainsi : 1, 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 13, 17, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 37, 39, 40, 51, 55, 59, 60, 63, 65, 66, 72, 74, 78, 83, 93, 95. Sur trente-deux textes, dix-neuf se situent dans la première moitié de l’itinéraire, contre treize dans la seconde. On remarquera que huit textes se trouvent rassemblés dans les dix premières demeures, ce qui montre l’importance accordée aux relations avec le prochain dans les débuts de la vie spirituelle.
- (2) Evangile selon S. Luc X 25-37. Cf. Matt. XXII 34-40, Marc XII 28-34.
- (3) Notamment Matt. V 43-48, Luc VI 27-36.
- (4) La parabole et sa conclusion semblent même aller plus loin : le Christ nous y suggère que celui qui doit être considéré par nous comme le plus proche, le plus aimé, est précisément celui que nos préjugés raciaux ou religieux et les réactions immédiates de notre sensibilité nous porteraient le plus à négliger, voire à mépriser. Cela s’explique d’ailleurs si l’on considère avec S. Paul que c’est le Christ qui vit en nous et que notre attitude ne peut être dès lors que la perpétuation de la sienne. Or, c’est une attitude de Sauveur, venu appeler “non les justes mais les pécheurs” (Matt. IX 13, Marc II 17, Luc V 32).

Livre des Etapes le désignent par divers termes qu'il nous faut ici relever.

a) Les plus généraux sont au nombre de quatre : *al-ghayr* (autrui), *al-‘ālam* (le monde), *al-khalīqa* (la créature), *al-khalq* (la création).¹ Leur signification littérale semblerait leur conférer une extension cosmique, dépassant les limites de l'humanité. En fait, ils ont ici, comme dans toute la littérature soufie, un sens plus restreint et servent tout simplement à désigner les hommes. C'est le cas notamment du troisième terme, *al-khalq*, de beaucoup le plus employé, qui fait harmonieusement pendant par sa graphie et sa sonorité au terme *al-Ḥaqq* (le Réel) dont on use ordinairement pour désigner Dieu dans les écrits spirituels. Une seule fois le mot semble retrouver son extension primitive : "les créatures, *et jusqu'au chien*, seront en sécurité avec toi, elles t'aimeront et seront sauvées par toi." (le caractère, *kholoq*, trente-septième demeure). Mais la fin de la phrase montre clairement que seuls les humains sont ici directement visés.

Apparemment, les hommes sont donc sans distinction les bénéficiaires de la sollicitude (*shafaqa*) dont parle l'introduction, avec toutes les nuances que nous lui avons vu prendre au cours de l'itinéraire spirituel. Entre eux, aucune discrimination ne saurait être faite du point de vue de leur situation matérielle :

"Mon Dieu, Tu as ordonné qu'en ce monde on regarde les pauvres et les indigents du même œil que les puissants." (*Confidences*, p. 4).

"Avec mépris ne regarde personne, afin que l'on ne te regarde pas toi-même avec mépris.

Car tout ce qui existe de pauvres et de riches, si tu regardes bien, est de même souche et de même substance.

La différence entre ces deux catégories, quelle est-elle ? alors qu'ils sont égaux dans le manger et le dormir.

(1) *al-ghayr* : texte de l'introduction (22 c); *al-‘ālam* : variante du texte de l'introduction (22 c), deux premiers groupes de l'étreinte (*qabḍ*, 85ème demeure, où le terme est au pluriel), troisième équivoque (*talbīs*, 95ème demeure); *al-khalīqa* : le repentir (*tawba*, 2ème demeure), premier degré de la sollicitude (*ishfāq*, 13ème demeure); *al-khalq* : passim.

Générosité et adoration, si tu fréquentes ces deux voies, le reste, quel qu'il soit, est inférieur aux hommes." (*Confidences*, p. 48).

L'attention égale qu'on leur consacre ne fera que s'adapter à la condition de chacun et à ses besoins. C'est ce qu'indiquent les *Confidences* (p. 32) en énumérant les dix nuances du comportement vertueux : "avec Dieu la sincérité, avec les hommes la justice, avec soi-même la domination, avec les grands le service, avec les petits la sollicitude, avec les pauvres la générosité, avec les amis le conseil, avec les ennemis la longanimité, avec les ignorants le silence, et avec les savants l'humble soumission."

Pendant deux textes font difficulté et nous invitent à la réflexion. C'est d'abord celui de l'action de grâces (*shokr*, trente-troisième demeure) où il est question de la gratitude éprouvée envers Dieu pour l'octroi qu'Il nous fait des choses que nous aimons : "C'est là une action de grâces dans laquelle les chrétiens, les juifs et les zoroastriens s'associent aux musulmans, et c'est par l'immensité de sa bonté que le Créateur l'a considérée comme une action de grâces, lui promettant un surcroît de bienfaits et lui faisant mériter d'être récompensée." (184 a). Nul doute qu'aux yeux d'Anṣārī seuls les musulmans puissent avoir accès aux degrés supérieures de cette demeure. Même à l'humble niveau de ce premier degré, Zayn al-Dīn souligne les différences : sa réalisation véritable ne revient de plein droit qu'aux seuls musulmans, les autres communautés ne faisant qu'avoir part ici aux privilèges de ces derniers (fol. 61 a). De même pour la récompense promise : aux musulmans elle sera donnée dans l'autre vie alors que les non-musulmans ne la recevront qu'en ce monde, à moins qu'elle ne leur vaille un allègement de leur châtement futur (fol. 61 b).

Le second texte se trouve au deuxième degré de l'humble soumission (*tawādo*, trente-huitième demeure) : "Le deuxième degré consiste à agréer pour frère celui des musulmans que Dieu a agréé pour son serviteur à Lui, à ne pas repousser une vérité qui te viendrait de ton ennemi, et à accepter ses excuses de celui qui te les présente." (207 a). A part la brève allusion de l'examen de

conscience (*moḥāsaba*, troisième demeure)¹, c'est le seul passage où il soit question de la fraternité dans le *Livre des Etapes*. Or il est intéressant de l'y voir mise en relation directe avec l'appartenance à l'Islam. Pourquoi cette restriction ? Zayn al-Dīn nous l'explique : c'est qu'il n'existe pas de point commun entre le musulman et l'infidèle (*kāfir*) dans leur attitude envers Dieu. Le musulman L'adore et Le sert librement, alors que l'infidèle Le sert par contrainte. Le commentateur justifie cette affirmation un peu massive par une citation coranique : "Les infidèles n'ont point de Maître. C XLVII 21/11" (fol. 79 b - 80 a).

En s'appuyant sur ces deux passages, serait-ce forcer la pensée d'Anṣārī que d'affirmer que la considération du prochain se restreint chez lui aux limites de la communauté musulmane ? Le commentaire d' 'Abd al-Mo'ṭī sur le texte fondamental de l'introduction nous donne à ce sujet toutes les précisions désirables : Il s'agissait de "la sollicitude pour autrui en lui prodiguant ses conseils et en évitant de lui être à charge" (22 c). Notons d'abord la remarque suivante : "La correction des débuts ne se parfait qu'en observant les ordres et les interdictions de Dieu, en respectant *les musulmans*, en ayant pour eux de la sollicitude et en écartant d'eux tout dommage." (22 e). Puis le commentaire ajoute : "Or parmi les ordres de Dieu, il y le respect des musulmans et la sollicitude pour autrui (*al-khalq*) car l'homme pieux ne fait pas de mal à une mouche². Mais avec cela il applique les châtiments prévus dans le Coran et combat les infidèles, toujours pour la seule raison que Dieu a ordonné d'agir ainsi. Il prodigue ses conseils aux musulmans et à ceux des protégés (*ahl al-dhimma*) qui les lui demanderaient, et il évite de leur être à charge, prenant sur lui le soin de sa subsistance et le poids de ses propres affaires." (22 hi).

Le second texte a précisément rapport au passage où le terme *khalq* semblait s'étendre à la création toute entière, qui trouve dans l'attitude du soufi la sécurité, l'amour et le salut (caractère, *kholog*, trente-septième demeure, 202ab). Ayant conscience de la prédestination qui s'applique inexorable-

(1) "Tout acte de désobéissance que tu as épié chez ton frère t'affecte toi-même."

(2) m.-à-m. "à un animal minuscule" (*dharr*). Il s'agit là d'un proverbe.

ment à eux, le soufi n'aura pour les hommes qu'excuse et miséricorde et se conformera strictement aux ordres divins dans ses exigences à leur égard. "C'est ainsi qu'il frappera et tuera, approchera et fuira, aimera et haïra, sera satisfait et s'emportera, tout cela pour son Maître et non par passion personnelle." (202 d).

Ceci s'accorde avec la demeure de la guerre sainte (*jihād*), huitième demeure des *Cent Terrains*, dont le premier fondement s'appliquait à "l'ennemi" (*doshman*, il s'agit des infidèles). Celui qui le combat y méritait une récompense; blessé, ses péchés lui étaient pardonnés; tué, il était martyr. (p. 11).

Que conclure ? De façon certaine, les infidèles (*koffār*) sont exclus des relations avec le prochain telles que les définit Anṣārī au cours de son ouvrage. Quant aux non-musulmans, soumis et respectés par traité, bien que non-considérés comme des frères, ils y ont plus ou moins part (au cas par exemple où ils demanderaient conseil, on ne le leur refuserait pas). Mais l'horizon d'Anṣārī lorsqu'il nous parle d'autrui se restreint normalement aux membres de la communauté au sein de laquelle sa vie se déroula, et où il connut, à côté de disciples fervents, tant de contradicteurs et de persécuteurs.

b) C'est donc à l'intérieur de cette communauté qu'il nous faut chercher les différentes catégories de gens dont il est question dans le *Livre des Etapes*. A part un groupe neutre, ceux qui sont dans l'épreuve (*ahl al-balā'*)¹, on peut en gros les ranger en deux catégories : les bons et les mauvais (les *nīkān* et les *badān* des *Cent Terrains*). On aura ainsi :

1. Parmi les bons : les musulmans, les frères (*al-ikhwān*); les semblables (*al-akiffā'*)²; le prédicateur (*al-wā'iz*)³; celui qui t'est supérieur en quelque chose (*dhū faḍlin 'alayka*)⁴; les gens vertueux (*al-ṣāliḥūn*)⁵, les progressants (*al-sālikūn*)⁶.

(1) L'éveil (*yaqaza*, 1ère demeure, 35 a).

(2) L'expatriement (*ghorba*, 77ème demeure, 378 a).

(3) La méditation (*tadhakkor*, 6ème demeure, 67 c).

(4) L'humilité (*khoshū'*, 14ème demeure, 99 a).

(5) L'éveil (*yaqaza*, 1ère demeure, 37 a).

(6) La volonté (*irāda*, 43ème demeure, 229 a); l'élargissement (*bast*, 86ème demeure, 415 a).

2. Parmi les mauvais : ceux qui vivent dans l'insouciance (*ahl al-ghafla*)¹; les gens de la dispersion et des causes secondes (*ahl al-tafriqa wa-l-asbāb*)²; l'opposant (*al-didd*)³; l'ennemi (*al-ʿadoww*)⁴; les corrompus, les ignorants et les hypocrites (*al-fāsidūn, al-jāhilūn, al-monāfiqūn*)⁵; les dévoyés (*al-fossāq*)⁶. On notera qu'il n'est jamais question des infidèles (*koffār*) qui ne peuvent être considérés comme "prochain"; cet argument du silence renforce nos conclusions précédentes⁷.

L'attitude générale du soufi vis-à-vis de son prochain musulman se différenciera selon chacune de ces catégories et selon l'étape de l'itinéraire spirituel à laquelle il sera parvenu. C'est le problème de la qualité de ces relations avec le prochain que nous allons examiner maintenant.

QUALITE DES RELATIONS AVEC LE PROCHAIN

Eclairés par les *Confidences*, les textes que nous avons relevés dans le *Livre des Etapes* nous permettent de nous faire une idée assez exacte de la physionomie idéale du soufi dans ses relations avec autrui. Les diverses étapes de l'itinéraire spirituel mettront certes l'accent sur tel ou tel trait de cette physionomie. Néanmoins, elles ne l'altéreront jamais. Il nous faut donc essayer de l'esquisser.

a) *L'attitude fondamentale.*

Elle nous est donnée par le texte de l'introduction. Il s'agit de la sollicitude (*shafaqa*) que l'on exercera envers le

-
- (1) La conversion (*ināba*, 4ème demeure, 58 a).
 - (2) L'équivoque (*talbīs*, 95ème demeure, 449 a).
 - (3) La véracité (*sidq*, 35ème demeure, 192 b).
 - (4) L'humble soumission (*tawāḍuʿ*, 38ème demeure, 207 a); la générosité (*fotowwa*, 39ème demeure, 213 a). On peut y ajouter le texte de la même demeure (211 a) où il est question de "celui qui te rebute", "celui qui te fait du tort" et "celui qui agit mal envers toi".
 - (5) L'expatriement (*ghorba*, 77ème demeure, 379 a).
 - (6) Le détachement (*zohd*, 16ème demeure, 107 a).
 - (7) Dans les *Cent Terrains*, on avait comme termes généraux désignant autrui : la

prochain notamment “en lui prodiguant ses conseils et en évitant de lui être à charge” (22 c). Pour plus de précision, on peut avoir recours à la définition que donne Anṣārī de la treizième demeure (*ishfāq*, nom d’action désignant l’exercice de la *shafaqa*) : “La sollicitude est une appréhension continuelle liée à de la compassion” (*dawām al-ḥadhar maqrūnan bi-l-tarahḥom*, 94 a)¹. On l’éprouve pour le prochain car, éclairé par sa propre expérience, on connaît son impuissance, son ignorance et la contrainte à laquelle il est soumis dans ses agissements. Dès lors, comment ne pas être indulgent à son égard en lui pardonnant ses faux-pas et en l’aidant à obtenir l’objet de ses désirs légitimes en ce monde et dans l’autre (‘Abd al-Moṭī, 94 f). Cette bienveillance inquiète et active pour autrui pourrait conduire fort loin, jusqu’à compromettre l’essentiel qui est de se rapprocher de Dieu. Aussi Anṣārī ajoute-t-il que l’on doit “s’écarter de tout compagnon qui porterait à gaspiller le temps” (22 c). La sauvegarde de sa propre vie spirituelle est donc la seule limite valable de la sollicitude pour autrui qui, même dans ses aspects les plus matériels, est d’une importance capitale aux yeux du soufi. Témoin ce texte un peu paradoxal : “La prière superflue est affaire de vieille femme; jeûner plus que le Ramadan, c’est économiser du pain; aller en pèlerinage, c’est voir du pays (*tamāshā-yè jahān*). Donne [plutôt] du pain, car donner du pain, voilà ce que font les hommes dignes de ce nom. (*Confidences*, p. 31).

Nuançant la sollicitude tout en la renforçant, on trouve chez Anṣārī la *fraternité* que tout musulman doit éprouver

création (*khalq*, de beaucoup le plus employé), la créature (*khalīqat*, 65^{ème} demeure, p. 41), les créatures (*khalā’iq* 39^{ème} demeure, p. 28), les gens de ce monde (*jahāniyān*, 40^{ème} demeure, p. 29), les êtres animés (*jānvarān*, 95^{ème} demeure, p. 59). Comme catégories particulières, on y trouvait mentionnés: les bons (*nikān*, 4^{ème} demeure, p. 8, 7^{ème} demeure, p. 10, 37^{ème} demeure, p. 27), ceux qui font le bien (*nikūkārān*, 78^{ème} demeure, p. 50), les croyants (*mo’minān*, 4^{ème} demeure, p. 9), les pauvres (musulmans) (*darvīshān*, 4^{ème} demeure p. 9, 13^{ème} demeure, p. 13); les mauvais (*badān*, 1^{ère} demeure, p. 6, 33^{ème} demeure, p. 25, 37^{ème} demeure, p. 27), ceux qui font le mal (*badkārān*, 78^{ème} demeure, p. 50), les déficients (*moqaṣṣirān*, 1^{ère} demeure, p. 6), le mauvais compagnon (*qarīn-è bad*, 27^{ème} demeure, p. 21), l’ennemi (*doshman*, 8^{ème} demeure, p. 11, 13^{ème} demeure, p. 13).

(1) Il est intéressant de comparer cette définition d’Anṣārī avec celle du *Lisān al-‘Arab*

pour ses coreligionnaires "que Dieu a agréés pour ses serviteurs à Lui"¹. Cette attitude caractéristique, que mettait en avant notre ami de Marsa-Matrouh, repose essentiellement sur la communauté de foi.

b) *Les manifestations concrètes de la sollicitude fraternelle.*

Ce qui nous frappe le plus dans la physionomie du soufi telle que nous la décrit Anṣārī, c'est la *bienveillance*² à l'égard d'autrui qui prend sa source dans l'*humilité*³ :

"C'est un grand défaut que de s'exalter soi-même, et à tous les hommes de se préférer soi-même.

De la pupille de l'œil il faut apprendre à voir tout le monde et à ne pas se voir soi-même." (*Confidences*, p. 53).

"Ne regarde ni les défauts des gens ni ta bonne manière d'agir. Baisse plutôt les yeux vers ta poitrine⁴.

Le miroir qu'un jour tu prendrais dans ta main, brise-le ce jour même. Ne deviens pas ton propre adorateur :

Ne t'orne pas toi-même comme le printemps, de peur que la vanité d'une saison ne te séduise." (*Confidences*, p. 48-49).

L'humilité porte le soufi à se détourner des défauts du prochain⁵ et à toujours rechercher ce qui l'excuse⁶, sans l'obliger lui-même à s'excuser⁷ :

"Dans la voie de Dieu, ne commence pas à en faire à

qui décrit d'abord la *shafaqa* comme une crainte (*khīfa*) que l'on éprouve pour quelqu'un au sujet du mal qui lui pourrait advenir. Un peu plus loin le dictionnaire précise : "c'est une certaine tendresse dans la manière de donner des conseils, ou encore un amour qui pousse à la crainte".

(1) L'humble soumission (*tawādoʿ*, 38ème demeure, 207 a).

(2) v. la *sakīna* (58ème demeure, 294 a).

(3) v. l'humilité (*khoshūʿ*, 14ème demeure, 99 a, 100 a).

(4) m.-à-m. "vers l'ouverture de ton vêtement".

(5) v. la méditation (*tadhakkor*, 6ème demeure, 67 c), la modestie (*ikhbāt*, 15ème demeure, 104 a), la générosité (*fotoḡwa*, 39ème demeure, 210 a).

(6) v. le repentir (*tawba*, 2ème demeure, 42 a), l'examen de conscience (*mohāsaba*, 3ème demeure, 55 a), la sollicitude (*ishfāq*, 13ème demeure, 94 a), le caractère (*kholog*, 37ème demeure, 202 a) l'humble soumission (*tawādoʿ*, 38ème demeure, 207 a).

(7) v. la générosité (*fotoḡwa*, 39ème demeure, 213 a).

ta tête. Ton œil méchant, ne l'ouvre pas sur les défauts d'autrui.

Le secret du cœur de chaque serviteur, Dieu le connaît. Ne t'introduis pas entre eux deux en compagnon." (*Confidences*, p. 51).

"Exiger les excuses d'un ami, c'est une infamie. Ne pas les accepter, c'est être inhumain." (*Confidences*, p. 55).

Le soufi ne dédaigne! ni ne dénigre personne :

"Ne dédaigne pas ton ennemi, quand même serait-il méprisable" (*Confidences*, p. 52).

"Ne dis des gens en leur absence que ce que tu pourrais leur dire en face." (*Confidences*, p. 53).

Il évite à tout prix les querelles², oubliant les injures qu'on a pu lui faire³, et n'hésitant pas à "approcher celui qui le rebute, à honorer celui qui lui fait du tort, et à excuser celui qui agit mal envers lui. Et cela volontiers, non en se retenant, et de bon cœur, non par endurance forcée."⁴

Dès lors ce n'est plus seulement l'humilité qui lui dicte l'indulgence, mais c'est la *générosité du caractère* qui lui fait rendre le bien pour le mal. Tel est en effet le deuxième trait saillant de la physionomie du soufi. Il s'exerce d'abord humblement dans l'exercice de sa profession où il cherchera à être utile aux autres⁵; ne manquant pas de les secourir s'ils sont dans la misère, le mal ou la peine :

"Ne rebute pas ceux qui sont dans le besoin."

"N'accule pas le pauvre au désespoir."

"Sache que les besoins de ses frères sont pour le musulman une affaire d'importance."

"Lorsque tu vois les hommes dans le mal, aide-les."

"Ne te réjouis pas de la peine des gens." (*Confidences*, p. 54).

Puis ce sont les fréquentations quotidiennes où le soufi

(1) v. la conversion (*ināba*, 4ème demeure, 58 a).

(2) v. la sollicitude (*ishfāq*, 13ème demeure, 96 a), la complaisance (*riḍā*, 32ème demeure, 180 b), la générosité (*fotowwa*, 39ème demeure, 210 a).

(3) v. la générosité (*fotowwa*, 39ème demeure, 210 a).

(4) *ibid.* 211 a.

(5) "s'appuyer sur Dieu" (*tawakkol*, 28ème demeure, 156 a).

aura une aisance et une simplicité communicatives¹, mettant sa personne et ses biens à la disposition d'autrui, au point de "se laisser piétiner" par son entourage².

Une telle facilité d'accès, excluant l'égoïsme et l'avarice, va lui permettre d'exercer sa sollicitude pour ses semblables en leur donnant de bons conseils qu'ils accepteront volontiers et aimeront solliciter³. Et c'est ainsi qu'avec douceur et bienveillance, il éclairera les autres par la parole et par l'exemple et les guidera dans les voies de Dieu⁴.

Telle est l'atmosphère générale des relations du soufi avec son prochain. Dans son humilité et la générosité de son caractère, *il s'oublie soi-même pour se préférer autrui* dans toute la mesure où les exigences de ce dernier ne vont pas à l'encontre de celles de Dieu⁵. Car, ne l'oublions pas, sa préoccupation majeure est de progresser dans les voies spirituelles, et c'est cette préoccupation qui devra présider au *choix de ses fréquentations plus intimes*⁶. Ce choix est en effet d'importance :

"Un bon ami vaut mieux qu'une bonne œuvre; un mauvais serpent vaut mieux qu'un mauvais ami."
(*Confidences*, p. 30).

"Le compagnie de qui en est digne est la lumière de l'âme; celle de qui n'en est pas digne est l'affliction de l'âme."
(*Confidences*, p. 57).

"Ne prends pas pour compagnon de route quelqu'un que tu ne connais pas (*ibid.*).

"Mon cher, ne laisse pas les ignorants s'accrocher à ton manteau, et ne t'assieds pas avec les sots." (*Confidences*, p. 52).

(1) v. la simplicité (*inbisāt*, 40ème demeure, 216 a), l'élargissement (*bast*, 86ème demeure, 413 a) l'équivoque (*talbīs*, 95ème demeure, 450 a).

(2) v. la simplicité (*inbisāt*, 40ème demeure, 216 a).

(3) v. l'introduction (22 c) avec le commentaire de 'Abd al-Mo'ūī (22 i).

(4) v. l'élargissement (*bast*, 86ème demeure, 413 a, 415 a) et l'esseulement (*tafrīd*, 98ème demeure, 462 a).

(5) v. la préférence (*ūhār*, 36ème demeure, 196 ab).

(6) Pour la fréquentation des bons, v. l'éveil (*yaqaza*, 1ère demeure, 37 a), la volonté (*irāda*, 43ème demeure, 229 a). Pour la non-fréquentation des mauvais, v. la véracité (*šidq*, 35ème demeure, 192 b), l'expatriement (*ghorba*, 77ème demeure, 379 a), le détachement (*zohd*, 16ème demeure, 107 a). Voir aussi le texte de l'introduction (22 c).

“Le bonheur en ce monde et dans l’autre, sache qu’il se trouve dans la compagnie des sages.” (*ibid.*).

“Mon Dieu, c’est de toute son âme qu’on aime tes amis; avec les autres, il n’y a qu’affliction de l’âme.” (*Confidences*, p. 9).

“Mon Dieu, quelle dignité Tu as conférée à tes amis, et quel bonheur Tu leur as accordé en ce monde ! Quiconque Te trouve ne les connaît plus, et quiconque les connaît Te trouve !” (*Confidences*, p. 9-10).¹

Un dernier trait vient achever ce portrait, c’est *la discrétion*. Elle affectera le nombre des relations², l’attention accordée à l’opinion d’autrui qui risquerait de tourner à la vaine gloire³, la manière même de se donner aux autres vis-à-vis desquels le soufi devra rester détaché⁴. Elle obligera surtout ce dernier à garder le secret de ses relations intimes avec Dieu, quitte à avoir recours à l’expatriement ou à l’équivoque⁵.

Tels sont les traits majeurs qui ressortent des textes d’Anṣārī : bienveillance fondée sur l’humilité, générosité du caractère, altruisme, choix judicieux de ses fréquentations intimes, et en tout cela discrétion.

c) *La lutte intérieure.*

L’harmonieux équilibre de cette description est en réalité assez précaire. Deux tendances opposées s’y font jour qui triomphent tour-à-tour dans le rythme de l’intérêt accordé au prochain tel que nous l’avons étudié plus haut.

(1) Telle est du moins la version de l’édition de Caviani. En divers mss. on trouve deux versions différentes : “Quiconque les connaît Te trouve, et quiconque les trouve Te connaît” et “Quiconque les connaît Te trouve, et quiconque Te trouve les connaît”.

(2) v. la méditation (*tadhakkor*, 6ème demeure, 67 e).

(3) v. l’humilité (*khoshū*², 14ème demeure, 100 a).

(4) v. l’introduction (22 c), la méditation (*tadhakkor*, 6ème demeure, 67 c), “s’agripper à Dieu” (*i’tiṣām*, 7ème demeure, 69 b), l’espérance (*rajā*², 19ème demeure, 122 a), la volonté (*irāda*, 43ème demeure, 229 a), l’éclair (*barq*, 69ème demeure, 346 a).

(5) v. le secret (*sirr*, 75ème demeure, 369 a), l’expatriement (*ghorba*, 77ème demeure, 378 a), l’étreinte (*qabḍ*, 85ème demeure, 409 b), l’élargissement (*baṣṭ*, 86ème 414 a), l’équivoque (*talbīs*, 95ème demeure, 449 a, 450 a-b).

D'une part le soufi éprouve tout le prix des relations avec autrui envers qui il ressent de la sollicitude et auquel la générosité de son caractère le pousse à donner sans mesure :

“Sache que mille amis sont [encore] peu de choses, et qu'un seul ennemi c'est [déjà] beaucoup.” (*Confidences*, p. 53).

Il se trouve encouragé dans ce sens par la découverte de la mystérieuse présence de Dieu dans le cœur de ses frères :

“Dans la voie de Dieu, deux ka'bas se présentent : l'une est la ka'ba visible, l'autre est la ka'ba du cœur.

Autant que tu le peux, fais ta visite aux cœurs, car un seul cœur vaut mieux que mille ka'bas.” (*Confidences*, p. 29).

D'autre part, il ressent confusément que ce qu'il donne aux hommes il le retire à Dieu, et que c'est à Dieu seul qu'il doit appartenir tout entier¹:

“Mon cher, sache que la compagnie des hommes est un mal de tête dont la solitude est le remède. Pour nous, pas de compagnie avec les hommes, et pour Dieu, pas de séparation d'avec nous !” (*Confidences*, p. 47).

“Aux hommes ne te mêle pas, de peur d'en revenir déçu. Au milieu des hommes ne demeure pas, et d'eux tiens-toi à distance.

Aux hommes de ce monde ne dis pas le secret de ton cœur. Ils ne sauraient te soigner et toi tu en deviendrais malade.” (*Confidences*, p. 72-73).

“N'attache pas ton cœur aux hommes, car tu en deviendrais malade. Attache ton cœur à Dieu, car tu y trouveras le salut.” (*Confidences*, p. 42).

“Mon Dieu ! quiconque Te connaît rejette tout ce qui n'est pas Toi”. (*Confidences*, p. 4)

“Quiconque Te connaît, la vie, que lui importe ! Fils, famille et biens, que lui importe !

Tu le rends fou, Tu lui donnes l'un et l'autre mondes... Celui qui est fou de Toi, les deux mondes, que lui importe !” (*Confidences*, p. 5).

(1) v. notamment : l'espérance (*rajā'*, 19ème demeure, 122 a), la pudeur (*hayā'*, 34ème demeure, 189 a), l'anxiété (*qalaq*, 64ème demeure, 324 a), l'éclair (*barq*, 69ème demeure, 346 a), l'expatriement (*ghorba*, 77ème demeure, 378 a), l'étreinte (*qabḏ*, 85ème demeure, 409 b), l'équivoque (*talbīs*, 95ème demeure, 449 a).

“Pour nous pas de désir ni de passion pour quelqu'un d'autre ! Dans Ton amour, pas d'affection pour quelqu'un d'autre !

A part Toi, nul autre ne prend de place dans le cœur. Le cœur est devenu ta place à Toi; il n'est la place de personne d'autre !” (*Confidences*, p. 72).

On rencontre ces deux tendances opposées dès les demeures de la vie active, où elles répondent aux attitudes majeures que sont le détachement et la simplicité dans les relations avec autrui¹. Elles s'y compensent d'ailleurs l'une l'autre, empêchant la sollicitude envers le prochain de devenir absorbante au point de compromettre la marche vers Dieu. C'est au début de la vie passive que leur opposition éclate. Surpris et captivé par les états mystiques qui fondent sur lui, le soufi détourne alors son attention du prochain dont il était si préoccupé dans l'acquisition active des mœurs vertueuses. Il en vient même par moment à trouver sa fréquentation odieuse². Puis Dieu prend peu à peu possession de son âme et le conduit selon son bon plaisir. Dans son comportement vis-à-vis d'autrui, où Dieu a désormais l'initiative, on retrouve alors les deux mouvements opposés de l'étreinte (*qabḍ*) et de l'élargissement (*bast*), qui ne s'harmonisent finalement que dans la forme suprême de l'esseulement (*tafrīd*) où “un élargissement apparent recèle une étreinte pure” (462 a). Cette harmonie finale laisse d'ailleurs entière la dualité entre le mouvement qui porte vers Dieu et celui qui porte vers les hommes. Ils ont certes des liens réciproques que nous devons bientôt préciser, mais ne sont pas intrinsèquement liés. Aussi ne se rencontrent-ils dans l'esseulement que par co-existence à des plans différents, celui de l'apparence extérieure et celui de la réalité intérieure.

(1) Nous parlons ici moins de la seizième demeure, consacrée au détachement (*zohd*), que des divers chapitres où il est question du détachement par rapport à autrui (l'espérance ou la pudeur par exemple).

(2) C'est le cas dans l'anxiété (*qalaq*, 64^{ème} demeure, 324 a).

MOTIFS DETERMINANTS DES RELATIONS AVEC LE PROCHAIN

Anṣārī nous a décrit la vie spirituelle sous la forme d'un itinéraire conduisant l'homme vers Dieu. Au cours de son cheminement, le soufi a rencontré le prochain sur sa route, et il lui a fallu fixer à chaque étape son attitude vis-à-vis de ce tiers. La complexité et les vicissitudes de son comportement nous amènent à poser un problème essentiel : celui des motifs déterminants de ses relations avec autrui.

a) *Différence de nature entre l'attitude à l'égard de Dieu et l'attitude à l'égard du prochain.*

La solution du problème eût été relativement simplifiée si le soufi avait été porté vers Dieu et vers autrui par un mouvement de même nature. C'est le cas en Christianisme où le prochain est inséparable de Dieu comme objet de la charité. Le même amour y porte vers Dieu et vers les hommes; on les aime parce qu'on aime Dieu et que Dieu les aime, et en eux c'est encore Dieu qu'atteint notre amour.

Malheureusement, le problème ne se présente pas ici de cette manière, et l'on constate que dans la pensée d'Anṣārī il y a une différence de nature entre le mouvement qui porte le soufi vers Dieu et celui qui le porte vers le prochain. Il suffit pour s'en convaincre de relever les termes qui caractérisent l'un et l'autre.

L'attitude fondamentale dans les relations avec autrui y est, nous l'avons vu, la sollicitude (*shafaqa*). La définition donnée plus haut nous indique clairement qu'il ne peut être question de l'exercer à l'égard de Dieu; ce dernier ne peut en effet être l'objet ni de notre appréhension ni de notre compassion. D'autre part Anṣārī exclut le prochain des attitudes vis-à-vis de Dieu qui eussent pu également le concerner : il n'est question du prochain ni dans l'étude de l'amour (*maḥabba*, soixante-et-unième demeure) ni dans

celle d'aucune des demeures affectives qui en découlent¹. On constate même que le terme *maḥabba* n'est jamais employé dans le *Livre des Etapes* pour qualifier les relations du soufi avec le prochain². Enfin, si l'on considère les mœurs vertueuses qui s'exercent à la fois dans les rapports avec Dieu et dans les relations avec autrui (la préférence, le caractère, l'humble soumission, la générosité, la simplicité), l'on s'aperçoit qu'elles sont équivoques. Nous voulons dire par là qu'il n'y a pas continuité entre l'attitude exercée vis-à-vis de Dieu et la même attitude exercée vis-à-vis du prochain. Ainsi, dans le cas de la simplicité (*inbisāt*, quarantième demeure), il n'y a guère de point commun entre le fait de mettre les hommes à l'aise (premier degré) et celui de ne se laisser arrêter dans ses relations avec Dieu par aucune considération (deuxième degré).

Le soufi n'est donc jamais porté vers le prochain par le même mouvement qui le porte vers Dieu. Certains textes laisseraient même à penser qu'il éprouve du détachement, voire de l'aversion, pour autrui dans la mesure où il éprouve pour Dieu de l'attachement et du désir³. Une telle constatation ne fait que rendre plus urgente la nécessité de préciser les motifs déterminants de ses relations avec le prochain.

b) *Motifs des relations positives avec autrui.*

Et tout d'abord, pourquoi *la sollicitude à l'égard d'autrui* dont l'introduction souligne à tel point l'importance ? 'Abd al-Mo'ṭī nous l'explique clairement : c'est simplement parce qu'elle fait partie des ordres donnés par Dieu

-
- (1) Par exemple le zèle jaloux (*ghayra*, 62ème demeure) ou la nostalgie (*shawq*, 63ème demeure).
- (2) Le seul texte où la *maḥabba* ait pour objet un homme est celui où il nous est dit que l'un des effets du noble caractère est de susciter l'amour des créatures (37ème demeure, 202 b). Il s'agit alors d'un amour humain répondant aux bienfaits reçus, qui n'a aucun rapport avec l'amour de Dieu.
- (3) v. l'espérance (*rajā'*, 19ème demeure, 122 a), la pudeur (*ḥayā'*, 34ème demeure, 189 a), la volonté (*irāda*, 43ème demeure, 229 a), l'anxiété (*qalaq*, 64ème demeure, 324 a), l'expatriement (*ghorba*, 77ème demeure), l'étreinte (*qabḍ*, 85ème demeure, 409 b).

(*min jomlati awāmirih*) que le soufi doit exécuter sous peine de n'être pas même un bon musulman (22 h). Elle se trouve donc ramenée au rang de n'importe quel précepte positif contenu dans le Coran; on ne la pratique que par obéissance.

L'éveil (*yaqaza*, première demeure) nous parle ensuite de l'attention accordée à ceux qui sont dans l'épreuve (35 a). S'ils intéressent le soufi au début de son itinéraire, ce n'est que dans la mesure où la considération de leur cas lui donne une idée des misères qui eussent pu lui advenir si Dieu ne l'avait protégé (ʿAbd al-Moʿtī, 35 b).

Voyons maintenant ce qu'il en est de l'indulgence du soufi pour autrui, trait si caractéristique de la physionomie ébauchée par Anṣārī. Dans le repentir (*tawba*, deuxième demeure) elle a pour cause l'expérience qu'on a de ses propres faiblesses (ʿAbd al-Moʿtī, 42 d), et n'est qu'un signe parmi d'autres de l'authenticité de la contrition. Relever les fautes d'autrui prouverait qu'on n'a pas assez le souci de ses propres déficiences (ʿAbd al-Moʿtī, 55 d). Il en va de même du dédain qu'on serait tenté d'éprouver pour ceux qui continuent à vivre dans l'insouciance (ʿAbd al-Moʿtī, 58 cd). Lorsqu'à propos de la méditation (*tadhakkor*, sixième demeure), Anṣārī invite le soufi à fermer les yeux sur les défauts du prédicateur (67 c), c'est seulement parce que l'attention qu'il leur porterait risquerait de l'empêcher de profiter de la prédication. Dans la sollicitude (*ishfāq*, treizième demeure), l'indulgence n'est que l'une des manifestations de ce sentiment; comment tenir rigueur à quelqu'un dont on connaît la faiblesse, l'ignorance et l'impuissance à échapper à la contrainte de la prédestination (ʿAbd al-Moʿtī, 94 f) ! Si dans la modestie (*ikhbāt*, quinzième demeure) on est aveugle à la déficience d'autrui par rapport à son propre degré, c'est que l'on se préoccupe uniquement de louer Dieu et de se blâmer soi-même; on en devient indifférent à la situation du prochain (ʿAbd al-Moʿtī, 104 bc). L'indulgence nous est encore présentée sous le signe de l'humilité (humble soumission, *tawādoʿ*, trente-huitième demeure) et de la générosité (*fotowwa*, trente-neuvième demeure). C'est là qu'elle se dépasse elle-même en une

attitude dont la description fait penser au texte du Sermon sur la Montagne¹ : “*Le premier degré consiste à abandonner tout conflit, à ne pas prêter attention aux faux-pas [d’autrui], et à oublier les torts [dont on aurait été victime].*” (210 a), “*Le deuxième degré consiste à approcher celui qui te rebute, à honorer celui qui te fait du tort, et à excuser celui qui agit mal envers toi; et cela volontiers, non en te retenant, et de bon cœur, non par endurance forcée.*” (211 a). Cette fois, c’est Zayn al-Dīn (fol. 82 ab) qui nous explique le mieux les tenants et aboutissants d’une telle conduite : si le soufi agit ainsi, c’est qu’il considère autrui comme un simple instrument dont Dieu se sert pour accomplir ses décrets. Lorsque le prochain lui fait apparemment du mal, c’est en réalité du bien qu’il lui fait : Dieu se sert en effet de lui pour donner à son serviteur l’occasion d’agir vertueusement en ce monde et lui faire acquérir dans l’au-delà une situation éminente. C’est pour cela que le soufi saura gré au prochain de sa conduite et le traitera en bienfaiteur. D’autre part, il n’aura pas de peine à excuser celui qui lui fait du mal, car il sait bien qu’en fin de compte il est lui-même le seul responsable des malheurs qui lui adviennent et dont autrui n’est que l’instrument. Le Coran ne dit-il pas : “*Quelque malheur qui vous atteigne, le malheur vous frappe en prix de ce qu’ont accompli vos mains. C XLII 29/30.*”² ?

Très proche de cette attitude, il y a le souci d’éviter les querelles avec autrui. C’est déjà un aspect de la sollicitude (*ishfāq*, treizième demeure) en son degré suprême. Cependant, il ne s’agit alors que d’un moyen pour sauvegarder l’état de concentration en Dieu auquel on est parvenu (‘Abd al-Mo‘tī, 96 bcd). La cessation de tout conflit est encore une condition de la complaisance (*riḍā*, trente-deuxième demeure). Comme le remarque Zayn al-Dīn, les conflits cessent lorsque l’on devient indifférent à la possession comme

-
- (1) “*Mais pour vous qui m’écoutez, je vous dis : aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous calomnient.*” (Luc VI 27-28; cf. Matt. V 43-44).
- (2) C’est au nom de tout autres motifs que l’Evangile recommandait de rendre le bien pour le mal : “*afin d’être les fils de votre Père qui est dans les cieux; car il fait lever son soleil sur les méchants et les bons, et fait pleuvoir sur les justes et les injustes.*” (Matt. V 45).

à la perte de ses biens, et que l'on comprend que Dieu est le seul agent véritable (fol. 55 *ab*). Ce sont les mêmes motifs qui amènent à adopter une attitude semblable, au premier degré de la générosité (*fotoḡwa*, trente-neuvième demeure; v. ʿAbd al-Moʿṭī, 210 *b* et Zayn al-Dīn, fol. 82 *a*, qui met en avant le fait qu'on ne se reconnaît aucun droit).

Un autre trait saillant de la physionomie du soufi est son *aisance* dans ses rapports avec autrui et la *simplicité* avec laquelle il met sa personne et ses biens à la disposition de son entourage, *allant jusqu'à "se laisser piétiner"* s'il le faut. Ici encore, nous nous trouvons apparemment en pleine atmosphère évangélique¹. C'est dans la septième demeure, "s'agripper à Dieu" (*iʿtiṣām*) que nous rencontrons pour la première fois cette attitude. Elle n'y est qu'un aspect du renoncement nécessaire pour saisir "l'anse la plus solide" dont parle le Coran². Mais c'est dans la simplicité (*inbisāt*, quarantième demeure) qu'elle prend toute son ampleur. ʿAbd al-Moʿṭī commence par faire remarquer que si Anṣārī interdit de se séparer des hommes par égoïsme, il laisse ouverte la possibilité de le faire pour vivre plus intimement avec Dieu ou simplement par crainte des dommages spirituels que peut entraîner la fréquentation des autres. S'il peut supporter cette dernière sans en pâtir, c'est signe que sa vie spirituelle est solide. S'il va enfin jusqu'à se laisser malmener par autrui à l'exemple d'Ibrāhīm b. Adham³, c'est qu'il sait que la conduite des hommes à son égard n'est qu'illusion, Dieu étant le seul agent véritable (ʿAbd al-Moʿṭī, 216 *c-g*). Quant à Zayn

(1) "Vous avez entendu qu'il a été dit : *œil pour œil, dent pour dent*. Et moi, je vous dis de ne pas résister au mal; mais si quelqu'un te soufflette à la joue droite, tends-lui aussi l'autre; et si quelqu'un veut t'appeler en justice et te prendre ta tunique, donne-lui aussi le manteau; et si quelqu'un te réquisitionne pour un mille, fais avec lui deux milles. Donne à qui te demande; et ne te détourne pas de qui veut t'emprunter." (Matt. V 38-42). Dans Luc VI 30, on a : "et ne redemande pas ~~on~~ bien à celui qui le prend".

(2) *Coran* II 257/256, XXXI 21/22.

(3) Fondateur de l'école spirituelle du Khorāsān, né à Balkh et mort en Syrie (en 160 H./776). Il disait avoir connu le sommet de la joie spirituelle un jour qu'il se trouvait dans un bateau. En effet, un homme s'y était mis à faire rire la galerie en lui tirant la barbe et en disant : "c'est comme ça que nous faisons avec les poileux (les ânes)!" Un autre l'avait alors tiré par les pieds. Un troisième enfin était allé jusqu'à pisser sur lui... (ʿAbd al-Moʿṭī, 216 *f*).

al-Dīn, il insiste sur la nécessité d'être avec les hommes sans être avec eux, car intérieurement on est avec Dieu (fol. 86 a). On en arrive enfin aux demeures où Dieu renvoie le soufi au milieu des hommes après avoir parfait sur lui son emprise, pour qu'il leur soit un guide par ses exemples et par ses conseils¹. Mais s'il retourne alors vers eux, ce n'est que pour répondre à l'appel de Dieu, non à cause de l'amour qu'il éprouverait pour ses semblables.

Il nous faut aussi mentionner *la fraternité* qui doit lier le soufi à ceux qui partagent sa foi. La manière dont elle est présentée au chapitre de l'humble soumission (*tawādo*, trente-huitième demeure) est assez significative. C'est par humilité que le soufi se considérera comme l'un quelconque des membres de la communauté, n'ayant aucune supériorité sur les autres (Abd al-Moṭī, 207 c). C'est aussi par soumission à Dieu qui a choisi ses serviteurs et a établi entre eux les liens d'une religion commune (v. Zayn al-Dīn, fol. 79 b - 80 a).

Enfin, si le soufi est invité à *se lier plus intimement avec les gens vertueux* et ceux qui ont déjà progressé dans les voies spirituelles², c'est pour les avantages que leur fréquentation peut lui valoir. Ils sont en effet susceptibles de le guider par leurs conseils et de l'encourager par leurs exemples.

c) *Motifs des relations négatives avec autrui.*

Commençons par le mouvement de retrait qui affecte le soufi dans la fréquentation des hommes en général. On le rencontre pour la première fois au chapitre de la méditation (*tadhakkor*, sixième demeure). Anṣārī y recommande la parcimonie dans les fréquentations qui sont mises par lui sur le même pied que les désirs, l'attachement du cœur, la nourriture et le sommeil (67 e); le prochain n'est considéré ici que comme une occasion dangereuse de distraction dont il convient de se méfier. Puis c'est l'*i'tiṣām* ("s'agripper à Dieu", septième demeure), où l'on refuse les liens d'af-

(1) v. l'élargissement (*bast*, 86ème demeure), l'équivoque (*talbīs*, 95ème demeure) et l'esseulement (*tafrīd*, 98ème demeure).

(2) v. l'éveil (*yaqaza*, 1ère demeure) et la volonté (*irāda*, 43ème demeure).

fection "par entreprise" (*azman*, 69 b). L'entreprise (*'azm*, quarante-deuxième demeure) consiste à "réaliser son propos bon gré mal gré" (224 a). On refuse donc de s'attacher au prochain, car cela empêcherait de s'attacher à Dieu. On en vient à quatre demeures où, *captivé par Dieu*, le soufi n'éprouve pour autrui que du détachement, voire de la haine : ce sont l'espérance (*rajā'*, dix-neuvième demeure) lorsqu'en son suprême degré elle porte sur la rencontre de Dieu (*liqā' al-Ḥaqq*), la pudeur (*ḥayā'*, trente-quatrième demeure) que l'on éprouve lorsqu'on sait que Dieu est proche, l'anxiété (*qalaq*, soixante-quatrième demeure) et l'éclair (*barq*, soixante-neuvième demeure). C'est enfin l'expatriement (*ghorba*, soixante-dix-septième demeure), où l'on s'isole de ses semblables afin de pouvoir s'adonner librement à la poursuite de son but qui est la recherche de Dieu. Notons l'importance de cette attitude aux yeux d'Anṣārī : l'entrée dans l'expatriement, associée dans un hadith à la recherche de Dieu (*ṭalab al-Ḥaqq*, 26 a), est d'après lui le deuxième des trois grands stades qui résument tout l'itinéraire spirituel (la mise en marche, l'entrée dans l'expatriement et l'arrivée à la contemplation, 24 a).

Concernant également les fréquentations en général, on remarquera le soin avec lequel le soufi, par effort personnel ou par intervention divine, cache à autrui les secrets de sa vie mystique¹. Cela pour se réserver jalousement à Dieu (369 a, 409 b, 449 a) ou pour permettre l'accomplissement de sa mission spirituelle au milieu des hommes (450 a).

Si l'on considère maintenant les catégories particulières vis-à-vis desquelles le soufi doit éprouver de la répulsion, l'on constate que leur fréquentation risquerait soit d'anéantir soit simplement de ralentir le cheminement vers Dieu. C'est pourquoi l'on doit s'éloigner de tout compagnon qui porterait à gaspiller le temps (22 c)², avoir horreur de s'associer aux

(1) v. le secret (*sirr*, 75ème demeure), l'étreinte (*qabd*, 85ème demeure), le deuxième degré de l'élargissement (*baṣṭ*, 86ème demeure), et l'équivoque (*ṭalbīs*, 95ème demeure).

(2) Au même titre que la sollicitude à l'égard d'autrui mentionnée dans le même passage de l'introduction, c'est là une attitude qui vaut pour tout l'itinéraire spirituel.

dévoys (détachement, *zohd*, seizième demeure), et renier tout frère qui retiendrait l'attention (volonté, *irāda*, quarante-troisième demeure). C'est pourquoi également le fait de ne pouvoir supporter la compagnie d'un opposant est l'un des signes prouvant la véracité du propos (*ṣidq al-qaṣd*, trente-cinquième demeure).

Il convient enfin de mentionner ici les réserves faites aux relations positives avec autrui dans les demeures où elles s'épanouissent le plus pleinement. On ne préférera autrui à soi-même que dans la mesure où cela "ne fait pas commettre de faute, ni ne coupe un chemin, ni ne corrompt un moment" (préférence, *ithār*, trente-sixième demeure, 196 a). Dans le don de soi au prochain, on devra toujours "sauvegarder la science et ne jamais perdre de vue ce qui donne un sens à toute la conduite" du soufi simplicité, *inbisāt*, quarantième demeure, 216 a). Enfin, dans l'élargissement, *bast*, quatre-vingt-sixième demeure), il ne faudra jamais "porter atteinte à l'assemblément des réalités et à la protection des secrets" (413 a). Les relations avec le prochain sont donc toujours subordonnées pour le soufi à la sauvegarde de sa propre vie spirituelle, à laquelle, de soi, elles sont étrangères.

EVANESCENCE DU PROCHAIN DANS LA VIE SPIRITUELLE

Il importe maintenant de dégager les conclusions de cette enquête. Elles seront décisives pour déterminer avec exactitude la place du prochain dans la vie spirituelle d'après Anṣārī.

a) Inconsistance du prochain dans les préoccupations du soufi.

Au cours des chapitres précédents, nous avons souligné à juste titre l'importance des relations avec autrui à certaines étapes de l'itinéraire spirituel. Seulement, il y a deux manières de se comporter vis-à-vis d'un autre. D'une part, on peut le considérer en lui-même, en tant que personne ayant

une consistance ontologique; l'attitude que l'on adoptera à son égard sera alors commandée par sa valeur intrinsèque, que celle-ci soit purement humaine ou qu'elle lui vienne principalement de son ouverture sur l'infini de Dieu. D'autre part, on peut ne le considérer que comme un moyen, inconsistant en soi, dont la valeur, essentiellement utilitaire, vient de ce qu'il peut servir ou desservir notre propre épanouissement personnel. La question qui se pose à nous est donc la suivante : le soufi considère-t-il jamais le prochain pour lui-même, ou bien ne lui prête-t-il intérêt que dans la mesure où il peut favoriser ou gêner son cheminement vers Dieu ?

Le premier signe à relever, susceptible d'orienter la réponse, est le fait qu'il ne soit jamais question d'amour dans les relations du soufi avec autrui. Or l'amour est le sentiment par excellence qui nous porte vers l'autre en tant que tel; Anṣārī le sait bien, et c'est pour cela qu'il le réserve à Dieu. D'autre part, les commentateurs les plus soucieux de fidélité à l'égard de la pensée d'Anṣārī expliquent certains comportements majeurs du soufi envers le prochain par le sens qu'il a de l'inconsistance de ce dernier. Ainsi, son indulgence à l'égard d'autrui vient de ce qu'il ne saurait tenir rigueur de ses actions à quelqu'un dont il connaît la faiblesse, l'ignorance et l'impuissance à échapper à la contrainte de la prédestination¹. De même, à propos de la générosité, Zayn al-Dīn montre que le soufi considère le prochain comme un simple instrument irresponsable entre les mains de Dieu qui utilise son mauvais comportement pour châtier ou perfectionner son serviteur². C'est pour cette même raison qu'il est vain de se quereller avec autrui³, et qu'on devra aller jusqu'à se laisser piétiner par lui⁴. Dieu est le seul auteur véritable de toutes les actions d'autrui, et ce dernier n'est entre ses mains qu'un fantoche⁵.

(1) v. la sollicitude (*ishfāq*, 13ème demeure), com. de 'Abd al-Mo'ṭī, 94f.

(2) v. la générosité (*ḡotowwa*, 39ème demeure), com. de Zayn al-Dīn, fol. 82 a-b.

(3) v. la complaisance (*riḡā*, 32ème demeure), com. de Zayn al-Dīn, fol. 55 b.

(4) v. la simplicité (*inbīsāf*, 40ème demeure), com. de 'Abd al-Mo'ṭī, 216 g.

(5) Ceci est parfaitement conforme à la pensée d'Anṣārī telle qu'elle est exprimée à propos de l'Unification des privilégiés (*tawḡīd*, 100ème demeure, 471 b).

Dès lors le prochain ne pourra plus retenir l'attention du soufi que pour des raisons extrinsèques. Ce sera notamment pour obéir à Dieu qui, dans le Coran ou par une inspiration intérieure, lui aura dicté un certain comportement vis-à-vis d'autrui¹. Le soufi s'y soumettra comme à n'importe quelle injonction divine, par un effort personnel s'il se trouve encore dans la voie active, ou par un simple consentement à l'action de Dieu en lui s'il est dans la voie passive. On rencontre quelque chose de semblable dans la manière de prendre pour frères ceux que Dieu s'est choisis comme serviteurs en les faisant adhérer à l'Islam; le soufi ne fait que conformer sa conduite aux exigences de son humble soumission à Dieu². Mais c'est dans l'aversion qu'il éprouve pour les hommes dans les demeures où son attention commence à se laisser captiver par Dieu et les premiers états mystiques qu'apparaît le mieux l'inconsistance du prochain. Ici en effet, la valeur intrinsèque de ce dernier n'entre nullement en ligne de compte, et il fait figure de simple "distraction" que l'on chasse impitoyablement³. C'est également le souci de se consacrer à Dieu qui poussera le spirituel à s'isoler de ses semblables dans l'expatriement (*ghorba*, soixante-dix-septième demeure), et, dans les dernières demeures, c'est par jalousie qu'il cachera lui-même ou que Dieu cachera au prochain l'état mystique auquel il sera parvenu⁴.

Dans les autres cas, c'est dans la mesure où son perfectionnement personnel sera en jeu que le soufi s'occupera du prochain. Ceci apparaît clairement dans le choix de ses fréquentations par exemple : il s'attachera aux gens

-
- (1) C'est le cas de la sollicitude (*shafaqa*, introduction, com. d'Abd al-Moʿtī, 22 h), puis des dernières demeures qui n'intéressent que des vocations particulières : l'élargissement (*bast*, 86ème demeure), l'équivoque (*talbis*, 95ème demeure), et l'esseulement (*tafrīd*, 98ème demeure).
- (2) v. l'humble soumission (*tawādoʿ*, 38ème demeure, com. de Zayn al-Dīn, fol. 79 b-80 a).
- (3) v. l'espérance (*rajāʿ*, 19ème demeure), la pudeur (*hayāʿ*, 34ème demeure), l'anxiété (*qalaq*, 64ème demeure), et l'éclair (*barg*, 69ème demeure).
- (4) C'est le cas dans le secret (*sirr*, 75ème demeure), l'étreinte (*qabḍ*, 85ème demeure), le second groupe de l'élargissement (*bast*, 86ème demeure), et la deuxième équivoque (*talbis*, 95ème demeure).

vertueux et aux progressants dans les voies spirituelles pour pouvoir profiter de leurs conseils et de leurs exemples¹, tandis qu'il s'écartera délibérément des mauvais ou simplement de ceux, même bons, qui risqueraient de retenir son attention². C'est également ce qui appert des réserves faites aux relations positives avec le prochain³. Même dans l'indulgence du soufi à l'égard d'autrui, où l'on serait tenté de voir une compassion compréhensive et désintéressée, c'est en réalité la considération de soi qui est le motif déterminant : expérience et souci de ses propres faiblesses, désir de profiter de la prédication quelque imparfait que puisse être le prédicateur, préoccupation absorbante de sa vie spirituelle, humilité, etc. C'est enfin le cas typique de l'attention accordée à ceux qui sont dans l'épreuve (éveil, *yaqaza*, première demeure) dans le seul but de susciter en soi la gratitude pour la protection dont on a été personnellement l'objet.

b) *Elimination du prochain par le dynamisme interne de la vie spirituelle.*

Le prochain n'a donc aucune consistance dans les préoccupations du soufi. Sa rencontre vaut celle de n'importe quelle "épreuve" (*fitna*) par laquelle Dieu dirige qui Il veut et égare qui Il veut⁴. Ceci est très coranique : "Nous faisons de certains de vous, pour les autres, une tentation (*fitna*) [pour savoir] si vous serez constants."⁵ On ne considérera donc autrui que dans la mesure où il sera occasion d'obéissance à Dieu ou de perfectionnement personnel.

Cette attitude, pour le moins étonnante aux yeux d'un

(1) v. l'éveil (*yaqaza*, 1ère demeure) et la volonté (*irāda*, 43ème demeure).

(2) v. l'introduction (22 c), le détachement (*zohd*, 16ème demeure), la volonté (*irāda*, 43ème demeure), et la véracité (*ṣidq*, 35ème demeure).

(3) v. la préférence (*iṭhār*, 36ème demeure, 196 a) et la simplicité (*inbisāf*, 40ème demeure, 216 a).

(4) "Ce n'est que tentation (*fitna*) de Toi par laquelle Tu diriges qui Tu veux et égares qui Tu veux." (*Coran* VII 154/155).

(5) *Coran* XXV 22/20. Cf. VIII 28, LXIV 15 : "Sachez que vos biens et vos enfants sont tentation (*fitna*) ! alors qu'auprès de Dieu est une immense rétribution."

chrétien¹, est parfaitement logique en Islam où la hantise du monothéisme pousse à minimiser, voire à nier, toute autonomie, voire toute "réalité", de la créature. Aussi n'est-ce pas pour rien qu'Anṣārī a fait du monothéisme, en son sens le plus fort où il est parfaite Unification, le terme dernier de l'itinéraire spirituel (*tawḥīd*, centième demeure). La description qu'en fait le *Livre des Etapes* résume à elle seule tout le déroulement de la vie spirituelle dont les cent demeures n'ont fait qu'analyser la réalisation concrète sous ses divers aspects :

"Dieu a dit (qu'Il soit exalté!) : "Dieu a témoigné qu'il n'y a de dieu que Lui seul." C III 16/18. L'Unification consiste à éloigner Dieu de la contingence. *Les savants n'ont exprimé ce qu'ils ont exprimé, et les saints n'ont indiqué ce qu'ils ont indiqué en cette Voie que dans le but de rendre parfaite l'Unification : tout ce qui existe en dehors d'elle en fait d'états ou de demeures comporte des déficiences.*

L'Unification se réalise selon trois modes : le premier mode est l'Unification du commun des croyants qui s'authentifie par les attestations²; le deuxième mode est l'Unification des privilégiés, et c'est celui qui s'appuie sur les Réalités³; le troisième mode est une Unification qui possède la préexistence, et c'est l'Unification des préférés parmi les privilégiés.

La première Unification, c'est l'attestation qu'il n'y a de Dieu que Dieu seul, qui n'a pas d'associé, l'Un, l'Immuable, "qui n'a pas engendré, et qui n'a jamais eu d'égal."

-
- (1) Lorsque le chrétien aime son prochain "pour Dieu", il ne s'agit pas pour lui de l'aimer simplement par obéissance à un commandement divin; mais c'est dans cet amour d'autrui qu'il s'unit à Dieu dont l'amour pour le monde a été "jusqu'à lui donner son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais qu'il ait la vie éternelle" (Jean III 16). Aussi doit-il aimer autrui, non seulement "comme soi-même" mais comme le Christ l'a aimé (Jean XV 12). Et S. Jean de conclure logiquement : "Voilà à quoi nous avons connu l'Amour : celui-là a offert sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, offrir notre vie pour nos frères." (I Jean III 16).
- (2) Les attestations sont les signes extérieurs qui prouvent l'existence et l'unicité de Dieu. Ce sont essentiellement "la mission prophétique et les œuvres de Dieu" (469 d).
- (3) Les *ḥaqā'iq*, réalité des choses au-delà des apparences. Elles ont donné leur nom à la neuvième et avant-dernière partie de l'itinéraire spirituel.

C CXII 3-4. C'est là l'Unification extérieure et manifeste, qui nie l'associationisme majeur; c'est sur elle qu'a été établie la direction de la prière; c'est pour elle que la protection a été rendue obligatoire; c'est pour elle que le sang et les biens ont été épargnés, et que la terre d'Islam a été séparée de la terre d'infidélité. C'est elle qui rend juste la religion pour le commun des croyants, même s'ils ne possèdent pas la vérité de l'argumentation, après qu'ils ont échappé à l'incertitude, à la stupeur et au doute par la véracité d'une profession de foi monothéiste qu'a rendue parfaite l'accueil du cœur. C'est là l'Unification du commun des croyants qui repose sur les attestations, à savoir la mission prophétique et les œuvres de Dieu. Elle nécessite l'audition, se découvre par illumination divine, et croît par la contemplation des attestations.

La deuxième Unification, qui se base sur les Réalités, c'est celle des privilégiés de Dieu. Elle consiste à laisser tomber les causes extérieures, et à s'élever au-dessus des discussions intellectuelles et de l'attachement aux attestations. Il s'agit pour toi de ne considérer dans l'Unification aucun argument, dans l'abandon à Dieu aucun motif, et pour le salut aucun mérite, de manière à contempler l'absolu de Dieu dans son décret, dans sa science, dans la disposition qu'Il a faite de chaque chose à sa place, dans le lien qu'Il a établi entre les choses et le temps où elles se situent, et dans le fait de les avoir dissimulées sous leurs apparences⁽¹⁾, de manière également à réaliser la connaissance des déficiences et à cheminer sur la voie de l'abandon de la cotingence. C'est là l'Unification des privilégiés qui se parfait par la science de l'anéantissement, se purifie dans la science de la concentration en Dieu, et attire vers l'Unification de ceux qui sont entièrement concentrés en Dieu (*arbāb al-jam'*).

Quant à la troisième Unification, c'est celle que Dieu s'est réservée pour Lui-même, et qu'Il a jugée digne de sa

(1) Cette dissimulation de la réalité sous les apparences est décrite en détail dans le chapitre de l'équivoque (*talbis*, 95ème demeure, 448 a). Les "gens de la dispersion" (*ahl al-tafriqa*) en sont dupes et le soufi doit précisément se libérer de cette illusion universelle.

puissance. Il en a irradié une fulguration dans l'intime du cœur d'un groupe de ses élus, tout en les rendant muets quant à sa définition, et impuissants quant à sa transmission. Ce qu'ont pu en dire les langues de ceux qui l'ont suggérée, c'est qu'elle est la négation de la contingence et l'affirmation de l'éternité, bien qu'en cette Unification, un tel symbole soit une déficience, et que son abandon soit nécessaire à l'authentification de cette Unification. C'est là le pôle de ce qu'en ont suggéré les savants de cette Voie, quitte à l'avoir orné de descriptions et à l'avoir analysé par des subdivisions. Cette Unification, l'expression la fait croître en mystère, la description la fait échapper davantage, et l'exposition l'augmente en difficulté. *C'est à cette Unification que tendent ceux qui se livrent aux exercices spirituels et ceux qui sont en possession d'états mystiques*; c'est elle qu'ont prise pour fin ceux qui révèrent Dieu, et c'est elle que les théologiens ont appelée "essence de la concentration en Dieu" (*ʿayn al-jamʿ*). Sur elle se déracinent les suggestions, puis aucune langue n'en a parlé et aucune expression ne l'a désignée; car l'Unification est au-delà de ce qu'un être créé peut suggérer, de ce dont un temps peut s'emparer, ou de ce qu'une cause peut supporter.

J'ai d'ailleurs répondu autrefois à un interrogateur qui m'avait questionné sur l'Unification des soufis par ces trois vers :

"Personne ne témoigne réellement de Dieu qu'Il est Unique, puisque quiconque s'imagine le faire Le renie.

La profession de foi monothéiste de celui qui énonce pareille épithète n'est qu'une phrase vaine nullifiée par l'Unique.

Dieu seul fait l'Unique : C'est Lui-même qui unifie son Unité : Et l'homme qui s'y essaie mérite l'épithète d'athée."¹

Ces trois modes de l'Unification correspondent assez bien aux trois stades de la vie spirituelle indiqués dans la préface : mise en marche vers la réalisation du propos, *entrée dans l'expatriement*, accession à la contemplation qui

(1) L'Unification (*tawhîd*, 100ème demeure, 468 a, 469, 471, 473). La traduction des vers de la fin a été empruntée à L. Massignon, *Passion*, II p. 788.

attire vers l'essence de l'Unification dans la voie de l'anéantissement (24 a). Ils nous permettent de comprendre l'évanescence du prochain dans la vie spirituelle. Au plan de la première Unification, où règne encore l'illusion des causes secondes, son rôle est relativement important. C'est là qu'on trouve tout d'abord la grande discrimination entre fidèles et infidèles, ces derniers ne pouvant être considérés comme "prochain". C'est là que naît la fraternité entre croyants et la sollicitude pour autrui. Dans la deuxième Unification, ce dernier perd sa consistance, puisque l'on s'aperçoit qu'au-delà des apparences, Dieu seul est réel et agissant. Le prochain fait partie de cette contingence qu'on abandonne, et l'attention du soufi s'en trouve détournée au fur et à mesure qu'elle se concentre davantage en Dieu. Enfin, dans la troisième Unification, autrui n'a plus de place, sinon dans la mesure où, par un appel spécial, Dieu invite le soufi à guider les autres vers les sommets où il est parvenu. Encore doit-il alors avoir recours à l'équivoque (*talbīs*, quatre-vingt-quinzième demeure).

Cette élimination progressive du prochain est à vrai dire indiquée dès les premières demeures. Le chapitre de la fuite (*firār*, huitième demeure) est à ce sujet significatif : le troisième degré en est "la fuite de ce qui n'est pas Dieu vers Dieu, puis de la conscience de la fuite vers Dieu, puis la fuite de la fuite vers Dieu." (74 a). Le prochain fait évidemment partie de "ce qui n'est pas Dieu" et le soufi s'en détourne avant même de se détourner de soi-même. On peut ensuite en suivre le développement tout au long de l'itinéraire¹, le dynamisme interne de chaque demeure allant en général d'un état de dispersion de l'attention (*tafriqa*) vers sa concentration en Dieu (*jam^c*) qui exclut toute considération de la créature. On en arrive à deux des demeures les plus parfaites dont la seule définition montre à quel point le prochain est absent des préoccupations du soufi au moment où il atteint les sommets de la vie spirituelle. C'est l'anéantissement (*fanā'*, quatre-vingt-douzième demeure) "évanouissement de ce qui n'est pas

(1) v. notamment les paragraphes suivants : 69 c, 79 a, 100 a, 113 a, 126 a, 140 a, 157 a, 158 ab, 160-162, 170 a, 217 a, 266 a, 285 a, 326 a, 427 b.

Dieu dans le savoir, puis dans la négation, puis dans le Réel" (436 a). ‘Abd al-Mo‘tī commente : il s’agit de l’évanouissement dans le cœur, le soufi commençant par ne plus connaître ce qui n’est pas Dieu, puis ne s’en préoccupant pas plus que si cela n’existait pas, pour enfin être absorbé par la découverte du Réel qu’il savoure (436 bc). C’est ensuite la concentration en Dieu (*jam‘*, quatre-vingt-dix-neuvième demeure), définie comme “ce qui fait tomber la dispersion, rompt l’allusion, *et s’élève hors de l’eau et de la boue...*” (463 a). L’eau et la boue signifient tous les humains, dont le soufi lui-même fait partie (‘Abd al-Mo‘tī, 463 b), et à plus forte raison les autres.

Telle est l’évanescence du prochain dans la vie spirituelle. Inconsistant dans l’intérêt qu’on lui porte pour des motifs qui lui sont extrinsèques, il est peu à peu éliminé du champ de l’attention par le dynamisme interne de l’itinéraire mystique qui va vers l’anéantissement, la concentration en Dieu et l’Unification.

UN CONFIRMATUR : LA CONDUITE PERSONNELLE D’ANSARI A L’EGARD D’AUTRUI

Il y a parfois fort loin de ce que l’on enseigne à ce que l’on pratique, et c’est ici l’enseignement d’Anṣārī qui avant tout nous importe; aussi l’avons-nous exposé le plus objectivement possible. Certains pourraient néanmoins penser que nous avons forcé l’interprétation sur tel ou tel point. C’est pourquoi nous croyons utile de confronter les résultats de notre enquête avec ce que nous savons du comportement d’Anṣārī vis-à-vis de son entourage. Certes nous ignorons beaucoup à ce sujet, ses biographes n’ayant relevé que certains traits particulièrement saillants de sa physionomie et de ses relations avec autrui. Il faudra nous en contenter pour illustrer sa doctrine autant que faire se peut.

Quel fut le prochain d’Anṣārī ? Autrement dit, fit-il des discriminations dans ses rapports avec autrui, limitant sa sollicitude à ses seuls coreligionnaires ? Deux textes

assez sévères nous laissent à penser qu'il ne fréquenta ni juifs ni chrétiens et qu'il les considéra à peu près comme des infidèles. A quoi bon s'en étonner, quand on sait qu'en infatigable champion du Coran et de la Tradition, il combattit les théologiens orthodoxes comme de dangereux hérétiques.

Le premier texte est un quatrain extrait des *Confidences* (p. 12) :

“Là où vient la faveur divine, le dévoyé, en fin de compte, devient un roi.

Et là où vient un penchant vers la vaine gloire, le musulman devient un chrétien.”¹

Ce peu d'estime pour les non-musulmans ressort également de l'incident suivant : lors de son dernier exil (en 478 H./1086), il fut fort mal reçu à Balkh où les Mo'tazilites voulurent le lapider. Le fils de Nizām al-Molk les en dissuada. On demanda alors au vieux Cheikh de prendre la parole. Il commença par lire ce verset coranique : “Quand enfin la frayeur sera bannie de leur cœur, [les Impies] demanderont : “Qu'a dit votre Seigneur ?” Et l'on répondra : “[Il a dit] la vérité. Il est l'Auguste, le Grand.” C XXXIV 22/23. Puis il s'écria : “Tous les musulmans disent cela, hormis les gens de Ghūrjah, de Gharjstān, de Malāna et de Ṭāliqān ! Que Dieu les maudisse de la malédiction de 'Ad, de Thamūd, *des chrétiens et des juifs* ! Dites : Amen !” Et ils dirent : “Amen !”².

Nous ne croyons pas avoir forcé la note en disant qu'aux yeux d'Anṣārī seuls les musulmans avaient droit à la sollicitude. Par contre, plusieurs témoignages nous indiquent qu'il ne fit jamais de différence entre le pauvre et le riche, le puissant et le faible. C'est ce qu'affirme notamment son disciple direct, al-Mo'tamin Sājī : “Il recevait la visite d'hommes puissants et de princes sans faire d'eux aucun cas, alors que, lorsqu'il voyait un traditionniste étranger, il l'honorait de telle manière que tout le monde s'en éton-

(1) m.-à-m. : “celui qui s'assied sur un tapis de prière devient homme d'église”. Il ne s'agit évidemment pas de conversion au christianisme, mais d'impiété.

(2) Ibn Rajab al-Baghdādī, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, éd. H. Laoust et S. Dahan, Damas 1951, p. 72.

nait.”¹ Ces prévenances pour les hommes de science en matière religieuse s'accordent bien avec ce que nous avons dit des fréquentations plus intimes ; pendant toute sa jeunesse, Anṣārī rechercha ainsi la compagnie des maîtres en *éxégèse*, en traditions et en soufisme. Son attachement à a. l-Ḥasan Khorqānī, qui semble avoir eu une influence considérable sur le développement de sa vie spirituelle, fait penser à la nécessité dont il parlait de “s'attacher aux haleines des progressants” (la volonté, *irāda*, quarante-troisième demeure).

Anṣārī a-t-il donné l'exemple de la sollicitude (*shafaqa*) à l'égard de son entourage ? Il suffit pour s'en convaincre de relire les premières pages du *Livre des Etapes*. On y voit son souci de répondre exactement aux besoins spirituels de ses disciples. Il a soigneusement noté leurs désirs : un exposé de la vie spirituelle qui pût leur servir de guide, composé de telle manière qu'on y trouvât l'ordre de succession des demeures et leurs ramifications, allégé des citations superflues et suffisamment concis, aux assonances agréables et facile à retenir (12 *ab*). Il en tiendra le plus grand compte dans la rédaction de l'ouvrage. De plus, les nombreux conseils qui sont mêlés aux invocations dans les *Confidences* sont une parfaite illustration de l'exercice de la sollicitude telle qu'il l'a décrit dans l'introduction aux *Etapes*.

Fut-il humble et indulgent pour autrui ? A première vue, on serait tenté de le nier, à considérer la manière dont il rapporte ses souvenirs de jeunesse, parlant sans vergogne de ses talents exceptionnels, de l'effort inégalé fourni par lui dans l'étude des traditions, de sa mémoire prodigieuse (il aurait su par cœur cent mille vers arabes et trois cent mille traditions !)². Mais faut-il voir là de l'orgueil, ou ne serait-ce pas plutôt le désir d'un maître âgé d'encourager ses disciples à travailler avec ardeur, comme jadis il l'avait fait lui-même, pour acquérir la compétence qui les a poussés à se mettre à son école ? Une invocation des *Confidences* nous invite à ne pas juger trop vite en sa défaveur :

(1) Dhahabī, *Tārikh al-Islām*, ms. Brit. Mus. Or. 50 P 27524 fol. 176 *b*. Cf. Ibn Rajab, *op. cit.*, p. 81, sur les rapports d'Anṣārī avec les puissants.

(2) Jāmī, *Nafahāt al-Ons*, lith. Kānpūr 1893 p. 214.

“Mon Dieu ! s’il s’agit de parler, je suis un diadème couronnant tout le monde; mais s’il s’agit d’agir, je vaudrais moins qu’une fourmi !” (p. 16). C’est bien là de l’humilité. Quant à l’indulgence, on est tenté de penser aussitôt aux attaques virulentes et implacables d’Anṣārī contre tant de ses contemporains. Sans doute, mais il ne se livra aussi fougueusement à la polémique que pour défendre la vérité qu’il croyait en danger. Il n’en retira d’ailleurs que des persécutions et des avanies, et aucun texte ne laisse entrevoir de sa part le moindre sentiment d’amertume ou de rancœur pour ceux qui lui faisaient du mal.

Si l’on en vient à la simplicité et à la générosité dans ses rapports avec autrui, plusieurs textes sont formels. Contrastant avec les vêtements précieux qu’il revêtait pour se rendre à ses réunions (cela “pour rehausser le prestige de l’Islam”), son comportement à la *khānqa* (sorte de petit couvent) était des plus simples : il y portait la robe rapiécée des soufis (*moraqqaʿa*), partageait leur nourriture, sans que rien pût le distinguer de ses compagnons et de ses disciples. Il n’avait ni souci des biens matériels, ni ambition, ni peur d’être méprisé. On sait la manière dont il pourvoyait à sa subsistance : une fois l’an, ses disciples lui apportaient leurs aumônes; il s’en servait pour payer ses fournisseurs et dépensait largement le reste tout au cours de l’année¹. De même dans son enseignement, il ne posait jamais au savant ou au maître à la doctrine ésotérique; il veillait toujours à mettre à l’aise ses disciples en s’adaptant à leurs capacités² et s’il préférait Tirmidhī à Bokhārī et à Moslim, c’est précisément parce que son recueil de traditions est utilisable par tout le monde, non uniquement par des spécialistes³.

Sollicitude, simplicité et générosité dans les rapports avec autrui, nous trouvons aussi chez Anṣārī la discrétion. Il se soucie fort peu du qu’en-dira-t-on, et c’est l’origine de toutes ses épreuves. Simple et généreux envers tous, nous

(1) Ibn Rajab, *op. cit.*, p. 81.

(2) Dhahabī, *op. cit.*, fol. 178 a.

(3) Ibn Rajab, *op. cit.*, p. 75.

ne le voyons s'attacher à personne. Envers son père, c'est surtout de la reconnaissance qu'il éprouve, pour l'exemple de sainteté et l'initiation à la vie spirituelle qu'il lui donna dans son enfance¹. De même pour Khorqānī dont il reconnaît l'influence décisive sur l'évolution de sa vocation : "Si je n'avais pas vu Khorqānī, je n'aurais jamais connu la Réalité."² Ce dernier devait mourir d'ailleurs très peu de temps après avoir rencontré son disciple, obligeant ainsi ce dernier à se détacher de lui. Enfin, il faut noter chez Anṣārī la pratique de l'arcane dont nous avons parlé à propos des dernières demeures, témoin cette notation des *Confidences* : "Tout ce qu'a dit Ḥallāj, je l'ai dit; mais lui l'a dit en public, et moi je l'ai caché."³

Le seul point sur lequel on pourrait peut-être remarquer un désaccord entre l'enseignement d'Anṣārī et sa conduite est la nécessité dont il parle de "ne pas repousser une vérité qui te viendrait de ton ennemi" (humble soumission, *tawāḍuʿ*, trente-huitième demeure). Il ne voulut en effet jamais recevoir une tradition d'un Moʿtazilite ou d'un Ashʿarite, même si la chaîne des transmetteurs était de valeur⁴. Mais ce n'était pas par inimitié personnelle; Anṣārī voulait seulement éviter pour lui et pour ses disciples tout risque de compromission avec ceux qu'il considérait comme des ennemis de la Parole de Dieu et des corrupteurs de l'Islam.

Tel nous apparaît Anṣārī dans ses relations avec autrui. Si l'on fait abstraction des violences du polémiste pour ne considérer que le soufi, on voit dans son comportement un *confirmatur* des conclusions auxquelles nous avons abouti par l'étude de sa doctrine. On eût sans doute aimé pouvoir suivre dans sa conduite cette élimination progressive de la préoccupation du prochain dont nous avons parlé plus haut. Les détails biographiques et les dates nous font malheu-

(1) Jāmī, *op. cit.*, p. 217.

(2) *ibid.* p. 215.

(3) *Confidences*, dans plusieurs mss., bien qu'absent de l'édition de Caviani. C'est pour cette imprudence coupable que d'après lui Ḥallāj a été justement mis à mort. Cf. la biographie de Ḥallāj dans les *Ṭabaqāt al-Šūfiyya* d'Anṣārī.

(4) Jāmī, *op. cit.*, p. 214.

reusement défaut pour suivre une telle évolution; sans compter qu'il s'agit avant tout d'une *transformation intérieure qui peut passer inaperçue*, surtout chez ceux que Dieu appelle à une mission spirituelle comme ce fut le cas d'Anṣārī. Sans doute le dernier esseulement, décrit comme "un élargissement apparent recélant une étreinte pure, pour guider les hommes vers Dieu et les appeler à Lui" (462 a), nous livre-t-il le secret de son expérience personnelle.

CONCLUSION

"Le Christianisme et l'Islam sont tout proches, l'un étant la religion de l'amour et l'autre celle de la fraternité." Telle est l'affirmation dont la mise en question a suscité ce long travail. Avant d'en juger à la lumière de nos conclusions, il nous semble opportun de rappeler les étapes de notre enquête et de résumer les résultats acquis.

Etant donné le lien qui existe en Christianisme entre l'amour du prochain et l'amour de Dieu, nous avons demandé à Anṣārī, maître spirituel des plus orthodoxes et des plus compétents, de nous renseigner sur les relations du soufi avec le prochain en liaison avec le progrès de son cheminement vers Dieu. Nous avons donc commencé par relever tous les passages du *Livre des Etapes* où il était question des rapports avec autrui (nous en avons trouvé plus de cinquante, d'importance inégale), en notant soigneusement leur contexte et leur situation dans l'itinéraire spirituel.

Une première réflexion sur ce donné nous a permis de dégager *le rythme de l'attention accordée au prochain dans le déroulement de la vie spirituelle*. Pour l'ensemble des soufis, elle est assez grande au moment de la conversion et des premiers pas dans la voie active. Disparaissant momentanément quand le novice s'occupe de rectifier son comportement envers Dieu, elle revient dans l'acquisition des mœurs vertueuses où elle atteint son maximum. Puis c'est la préparation à la voie passive et l'entrée progressive dans la vie mystique; la préoccupation du prochain disparaît alors, à mesure que l'attention se concentre sur Dieu. Elle ne réapparaît que vers la fin de l'itinéraire, cette fois par

initiative divine, et seulement pour ceux que Dieu appelle à guider les hommes par leurs exemples et leurs conseils. Sauf dans le cas de vocations exceptionnelles, on constate donc que, loin de croître avec l'intensification de la vie spirituelle, l'attention portée au prochain semble diminuer au fur et à mesure que l'on se rapproche de Dieu.

Mais *quel est ce prochain* auquel le novice porte tant d'intérêt, et vers lequel certains parfaits se trouvent ramenés par Dieu ? Une étude minutieuse des termes qui le désignent et de leur contexte permet d'aboutir à la conclusion suivante : il s'agit normalement et presque uniquement des musulmans, à l'exclusion des infidèles (*koffār*) envers lesquels la seule attitude convenable est la guerre sainte, les protégés (*ahl al-dhimma*) ayant droit à un peu plus de douceur et de considération (on acceptera par exemple de leur donner des conseils s'ils les sollicitent).

Il fallait ensuite préciser *la qualité des relations avec le prochain*. Illustrées par de fort beaux textes des *Confidences*, les diverses indications du *Livre des Etapes* nous ont permis de la définir. Elle est avant tout une sollicitude fraternelle qui se manifeste concrètement par une indulgence bienveillante et une générosité dans le don de soi, qui fait qu'on se préfère autrui dans toute la mesure où ses exigences ne vont pas à l'encontre de celles de Dieu. Ce souci majeur de sa propre vie spirituelle guidera le soufi dans le choix de ses fréquentations plus intimes et lui fera adopter dans toutes ses relations avec autrui une attitude de discrétion, de détachement, et de silence sur les grâces mystiques dont il serait l'objet. Mais l'harmonieux équilibre d'une telle conduite est assez précaire. En réalité, deux tendances opposées s'y font jour qui triomphent tour-à-tour dans le rythme de l'attention accordée à autrui : d'une part la sollicitude et la générosité à son égard, et d'autre part le désir de se réserver totalement à Dieu.

La complexité du comportement ainsi défini nous a amenés à rechercher alors *les motifs déterminants des relations avec le prochain*. Nous avons ainsi d'abord relevé un fait capital : le mouvement qui porte le soufi vers autrui et celui qui le porte vers Dieu sont de nature essentiellement différente. D'une part on a la sollicitude qui est inapplicable

à Dieu, d'autre part on a l'adoration et l'amour (*maḥabba*), ce dernier ne concernant jamais le prochain dans le *Livre des Etapes*. Reprenant un-à-un les divers aspects du comportement envers autrui, nous avons ensuite noté pour chaque cas le motif qui le déterminait.

Les résultats de cette enquête ont été très significatifs. Le prochain n'a pas de consistance aux yeux du soufi qui ne voit en lui qu'un fantoche illusoire, Dieu étant le seul Réel et le seul agissant. Aussi ne pourra-t-on s'intéresser à lui que pour des raisons extrinsèques : obéissance aux ordres de Dieu ou perfectionnement personnel. Cela n'aura d'ailleurs d'importance que dans les premières étapes de la vie spirituelle, le dynamisme interne de cette dernière allant vers l'Unification (*tawḥīd*) où s'évanouit tout ce qui n'est pas Dieu. Aux yeux d'Anṣārī, *le prochain est donc essentiellement évanescent*, ce qui explique tout le comportement du soufi à son égard.

Nous avons enfin cherché dans la vie d'Anṣārī un *confirmatur* vécu de son enseignement sur les relations avec le prochain. Tel a été le processus de notre recherche, et telles les conclusions auxquelles nous sommes parvenus.

* * *

Avant de les utiliser pour juger de la proximité entre charité chrétienne et fraternité musulmane, il nous semble important de faire quelques remarques préliminaires :

a) *Notre travail n'est qu'une monographie*. Gardons-nous donc de généraliser indûment en identifiant la doctrine d'Anṣārī avec celle de l'Islam. Cette dernière laisse une assez grande liberté en la matière, puisqu'elle n'est fixée et limitée que par les prescriptions particulières du Coran et de la Tradition. La doctrine d'Anṣārī est certes toute inspirée de ces deux sources dont il fut toute sa vie le défenseur acharné. Elle laisse cependant la place à d'autres élaborations, qu'il serait intéressant d'étudier pour se faire une idée d'ensemble.

b) *Ceci ne diminue en rien la valeur de nos conclusions*. D'autres eussent pu nous offrir une théorie des relations avec le prochain du point de vue par exemple de la cité

musulmane¹ ou du droit musulman, ou encore d'une philosophie de l'homme élaborée en climat d'Islam. D'autres eussent pu nous présenter une doctrine des rapports avec autrui en relation avec le cheminement vers Dieu, mais dans un contexte d'une orthodoxie douteuse. Anṣārī, d'une fidélité scrupuleuse à l'Islam le plus strict et le plus attaché à la lettre du Coran et de la Tradition (en farouche partisan de l'école d'Ibn Ḥanbal), fut de plus un maître spirituel de valeur. Il aura certainement su dégager pour nous les tendances profondes du soufisme orthodoxe concernant les relations avec le prochain, envisagées dans leurs rapports avec l'approfondissement de la vie d'union à Dieu. La valeur de son témoignage est donc incomparable du point de vue qui nous occupe, puisqu'il s'agit de comparer la fraternité musulmane avec la charité chrétienne qui unit le prochain et Dieu dans un unique amour surnaturel.

c) *Anṣārī nous a parlé des soufis*, c'est-à-dire des musulmans qui se sont réveillés du "sommeil de l'insouciance" (31 b) et se sont mis en quête de l'absolu, intériorisant leur vie religieuse de manière à atteindre la réalité (*ḥaqīqa*) à travers et au-delà de la pratique légale (*sharī'a*). Les moindres de ceux qu'il considère ont déjà connu cet éveil et sont "le commun des spirituels" (*al-āmma*), donc déjà des privilégiés en quelque sorte. Contrairement au Christianisme qui est essentiellement et pour tous une mystique, le soufisme fait toujours figure d'ésotérisme dans une religion qui est avant tout soumission à une Loi. La grosse majorité des musulmans fait donc partie de ceux qu'Anṣārī appelait "ceux de l'insouciance" (*ahl al-ghafla*), "les gens de la dispersion et des causes secondes" (*ahl al-tafrīqa wa-l-asbāb*). Ils ne sont certes pas étrangers aux demeures de l'itinéraire spirituel qui ne sont que l'épanouissement des germes de vie contenus dans l'Islam de tous (il suffit de penser pour s'en convaincre aux trois Unifications (*tawḥīd*), où le plus haut sommet de la vie mystique apparaît comme l'accomplissement parfait de la *shahāda*, profession de foi élémentaire de tout musulman). Mais ne nous étonnons pas de ne pas reconnaître les traits que nous avons esquissés sur la physionomie de tout

(1) v. L. Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris-Vrin 1954.

musulman dans ses relations avec autrui. Nous en retrouverons cependant toujours l'ébauche, et il est intéressant de remarquer par exemple que la sollicitude pour les malheureux se traduira ordinairement en Islam par des aumônes et des fondations pieuses (*awqāf*) plutôt que par l'abandon de tout pour se consacrer avec amour à leur humble service (signe de l'"inconsistance" du prochain dans la mentalité musulmane).

d) *Dans les rapports du musulman avec ceux qui l'entourent, tout ne sera pas forcément commandé par la religion.* Les sentiments simplement humains d'amour, de solidarité, de bonté, d'amitié, de pitié, de paix, etc., voire le désir de se conformer à l'ambiance sociale et internationale du monde moderne, auront souvent le pas sur des attitudes que dicterait un Islam à l'état pur, strictement appliqué et vécu.

e) Enfin, si tout ce que nous venons de dire doit être pris en considération pour se représenter, telle qu'elle existe en fait, la fraternité musulmane, il faudra aussi ne pas oublier que *la charité chrétienne, en raison même de ses exigences¹, est toujours desservie par ses réalisations concrètes.* Cela devra entrer en ligne de compte chaque fois que l'on voudra esquisser une comparaison.

* * *

Ceci dit, nous pouvons ébaucher la mise au point suivante en conclusion de notre étude :

a) Il existe *une ressemblance frappante* entre certains comportements du musulman et ceux du chrétien envers le prochain, l'un et l'autre étant considérés "à l'état pur". A plusieurs reprises, nous avons évoqué en les décrivant le Sermon sur la Montagne. C'est par exemple l'indulgence pour les fautes des autres, le fait d'oublier les torts, de répondre au mal par le bien, de donner le pas au prochain sur soi-même, de mettre ses biens et sa personne à la disposition d'autrui sans revendiquer aucun droit et jusqu'à se laisser piétiner par lui, sans jamais cependant le préférer à Dieu. La sollicitude et la fraternité, attitudes caractéris-

(1) C'est après avoir parlé de l'amour d'autrui que le Christ ajoute : "Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait." (Matt. V 48, cf. Luc VI 36).

tiques du musulman envers son prochain, sont également des attitudes chrétiennes. En ceci, notre ami avait parfaitement raison de faire le rapprochement entre Islam et Christianisme. Leur proximité, du point de vue qui nous occupe, se trouve encore augmentée dans la réalité concrète du fait des tempéraments que nous signalions tout à l'heure.

b) Cependant, si l'on y regarde de plus près, à la lumière des analyses que nous venons de faire, nous nous apercevons que cette similitude apparente de comportement recouvre en fait *des différences radicales* qu'il importe de relever sous peine de malentendu.

Elles commencent à se manifester dès que l'on se demande *qui est le prochain*. Avec les quelques nuances que nous avons signalées, nous pouvons répondre que pour le musulman c'est son coreligionnaire¹, alors que pour le chrétien c'est tout homme, fût-il de race ennemie et de religion différente (cf. la parabole du bon Samaritain).

Elles se font plus évidentes encore lorsqu'il s'agit des *motifs du comportement*. Pour le musulman, le mouvement qui porte vers le prochain et celui qui porte vers Dieu sont de nature différente. Pour le chrétien au contraire, il s'agit dans les deux cas de l'amour, et du même amour surnaturel qui va vers la communion. Dès lors, les motifs "extrinsèques" des relations avec autrui (pure obéissance à Dieu et perfectionnement personnel) deviennent, pour le chrétien, secondaires; ils sont plutôt des conséquences que des motifs. C'est par amour (un amour qui est participation à celui de Dieu) qu'il pardonne, par amour qu'il oublie les torts, par amour qu'il renonce à ses droits, par amour qu'il se dévoue au prochain au point en certains cas de lui consacrer sa vie. Cette intervention de l'amour change complètement la signification de la sollicitude et de la fraternité. Pour le musulman, cette dernière est solidarité dans la foi, union dans sa défense et entr'aide dans la vie quotidienne. Pour le chrétien, elle est avant tout union vitale dans une même communion au Christ (déjà réalisée

(1) On trouvera de cela un confirmatur dans les difficultés que rencontrent les gouvernements modernes lorsqu'ils veulent créer un esprit national commun aux musulmans et aux non-musulmans.

ou à l'état d'appel, selon qu'il s'agit de baptisés ou de non-baptisés); c'est la fraternité des membres d'un même corps, des sarments d'une même vigne, le même Christ étant "tout en tous"¹. Le détachement lui-même prend un autre sens dans les deux contextes : chez le musulman, il est détournement du prochain pour se tourner vers Dieu; chez le chrétien, il est dépassement du prochain en l'assumant dans l'amour de Dieu pris seul comme fin dernière².

Et l'on en vient à la différence la plus fondamentale. Elle engage en effet la conception que l'on se fait de la transcendance de Dieu. Il s'agit de l'*évanescence du prochain*. Les exigences de l'unité divine conçue de manière "mathématique", amènent logiquement le musulman à nier la valeur ontologique de tout ce qui n'est pas Dieu; la multiplicité, la causalité de la créature, l'autonomie humaine sont autant d'illusions (c'est la première "équivoque" dont parle Anṣārī), dont seuls sont dupes les "gens de la dispersion et des causes secondes". Dieu est le seul Réel (*al-Ḥaqq*) et le seul agent³. Le prochain n'est donc qu'une suite de "traces" (*āthār*) de l'action créatrice se succédant sans lien intrinsèque entre elles. Il est inconsistant et doit être traité comme tel, donc pour des motifs extrinsèques: pour Dieu ou pour soi, tant que dure la considération de la dualité, pour Dieu seul une fois qu'elle

-
- (1) Col. III 11. Cf. les nombreux passages où S. Paul parle du Corps mystique. Pour la vigne, v. Jean XV 1-3. Sur l'unité entre chrétiens, v. surtout la Prière sacerdotale, Jean XVII.
- (2) Ce dépassement n'est pas un abandon. Il garde à l'amour du prochain toute sa vigueur; il l'augmente même en l'assumant dans un amour de Dieu qui lui confère des proportions divines. Il est seulement refus de prendre le prochain pour fin dernière. "Car aimer un être en Dieu et pour Dieu - et je parle ici de l'amour d'amitié, non de l'amour de convoitise - ce n'est pas le traiter comme un pur moyen ou une pure occasion d'aimer Dieu, c'est-à-dire se dispenser de l'aimer lui-même (et du même coup cesser d'aimer Dieu vraiment, qui n'est vraiment aimé que si on aime aussi ses images visibles); c'est aimer cet être et le traiter comme une fin, et vouloir son bien *parce qu'en soi et pour soi il mérite d'être aimé*, je dis *selon que ce mérite même et cette dignité de fin découlent du souverain Amour et de la souveraine Amabilité de Dieu.*" (J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris 1932 p. 665).
- (3) La deuxième Unification a précisément pour but d'affranchir l'homme de "l'associationisme mineur" (*al-shirk al-aṣghar*) qui consiste à reconnaître une autonomie et une efficence quelconque à la créature.

est tombée¹. A vrai dire, il ne s'agit plus alors que d'un comportement purement extérieur, car l'attention du cœur s'est détournée du prochain avant même de se détourner de soi-même. D'où son élimination progressive au cours du développement de la vie spirituelle.

Il en va bien autrement en Christianisme où l'unité est conçue de manière plus "métaphysique". La créature tient sa réalité et son efficence de la création elle-même. Il n'y a pas de place pour l'équivoque (*talbīs*). L'homme a une consistance ontologique; il ne devient pas dieu pour autant, car tout ce qu'il est vient de Dieu et ne subsiste que par Lui. Il est si consistant que l'histoire de l'humanité est celle d'un dialogue entre lui et son Créateur et que finalement Celui-ci s'est fait homme pour le sauver. Si la vie spirituelle consiste à communier à la vie trinitaire et à être du Christ comme le sarment est de la vigne, plus elle s'intensifiera plus le chrétien aimera son prochain et sera prêt à se sacrifier pour lui². Son amour, participation de celui de Dieu, sera un amour de sauveur, non seulement par la parole et par l'exemple à la manière des "imams du Seigneur" (*al-a'immat al-rabbāniyyūn*) dont parle Anṣārī (450 b), mais par le sacrifice de sa vie à la manière du Sauveur Crucifié.

La question du prochain nous a ainsi ramenés à la différence fondamentale entre Islam et Christianisme, celle pour laquelle les chrétiens sont considérés comme associationnistes (*moshrikūn*). Il y a là deux conceptions de l'unité divine qui ne peuvent se rencontrer. C'est toujours à ce

-
- (1) Ce que réalisent la concentration en Dieu (463 a) et surtout la troisième Unification, sommet ultime de la vie mystique.
- (2) "Nous ne pouvons avoir la certitude que nous aimons Dieu, bien que nous puissions en avoir des indices très sérieux; mais nous pouvons savoir sûrement si nous aimons le prochain. Soyez certaines que *plus vous découvrirez en vous des progrès dans l'amour du prochain plus vous serez avancées dans l'amour de Dieu*. L'amour que Dieu nous porte est tellement profond qu'en retour de celui que nous avons pour le prochain il perfectionne de mille manières celui que nous lui portons à Lui-même; je ne puis avoir aucun doute sur ce point; dès lors que cet amour est parfait, on a réalisé tout ce qu'il fallait. Car, à mon avis, notre nature est si dépravée que si notre amour du prochain ne prenait pas ses racines dans l'amour de Dieu, il ne pourrait jamais s'élever à la perfection." (S. Thérèse d'Avila, *Le château de l'âme*, cinquièmes demeures, ch. III, trad. Grégoire de S. Joseph, Paris 1931 p. 166-167).

point essentiel qu'il faut en venir si l'on veut pouvoir se comprendre sans risquer d'être le jouet de perpétuels malentendus. Quant à la réduction de cette opposition fondamentale, où *chacun pense exalter au maximum la grandeur et la transcendance de Dieu*, elle ne peut se faire que dans la mesure où l'on est décidé à accepter de part et d'autre le mystère de Dieu qui échappe aux conceptions humaines. Ce n'est pas affaire de discussions mais de grâce, sans doute à ce plan de la troisième Unification, où c'est Dieu Lui-même qui "irradie une fulguration de son propre *tawhîd* dans l'intime du cœur de ses élus" (473 a).

Pour terminer, nous voudrions rappeler un trait significatif de la vie de Rābī'a, la célèbre mystique du IIe/VIIIe siècle. Un jour que Rabāḥ, son compatriote et ami, baisait et embrassait un enfant de sa famille, elle lui demanda : "L'aimes-tu ?" - "Oui !" répondit-il. - "Je ne pensais pas qu'en ton cœur il y eut une place libre pour l'amour d'un autre, vide du souvenir de Dieu !" Rabāḥ s'écria et s'évanouit. Puis, revenu à lui, essuyant la sueur de son visage, il disait (pour s'excuser) : "Ah! c'est une miséricorde qui vient de Lui-même, que Dieu a semée dans les cœurs de ses serviteurs, à l'égard des petits enfants..."¹. La remarque de Rābī'a illustre à merveille les conclusions de notre étude sur la position musulmane vis-à-vis du prochain. A l'opposé, nous pourrions mentionner ce passage de l'Évangile : "Puis, ayant pris un enfant, [Jésus] le plaça au milieu d'eux, et l'ayant embrassé, il leur dit : Quiconque reçoit un de ces enfants à cause de mon nom, *me reçoit*; et qui me reçoit, ce n'est pas moi qu'il reçoit, mais *Celui qui m'a envoyé*."² Pour Rābī'a, l'enfant est "un autre"; l'on ne peut l'aimer que dans la mesure où l'on a le cœur "vide du souvenir de Dieu"³. C'est la logique implacable du *tawhîd*, admirable d'ailleurs dans son absolu, poussée à l'extrême où elle devient inhumaine, en ce sens qu'elle

(1) Nous empruntons ce récit à L. Massignon, *Lexique*, 2ème éd. p. 218-219 (d'après *Ḥilya* et *Sarrāj, Maṣāri'*).

(2) Marc IX 36-37. Cf. Luc IX 48, Matt. XVIII 5.

(3) C'est exactement ce que chantait Anṣārī dans l'admirable quatrain dont nous avons donné plus haut la traduction : "Pour nous, pas de désir ni de passion pour quelqu'un d'autre..." (*Confidences*, p. 72).

va à l'encontre des sentiments les plus naturels de l'homme. Mais, dirait Anṣārī, il n'existe pas de nature au sens où vous l'entendez, et il faut vous éveiller au Réel au-delà de l'illusion ! Pour le chrétien, c'est Dieu Lui-même que l'on aime et que l'on reçoit dans l'enfant aimé et reçu au nom du Christ. Non seulement le prochain conserve sa valeur d'être, mais celle-ci devient riche de la présence même de Dieu qui la lui confère. Entre les deux il y a Rabāḥ, sujet à la lutte intérieure dont nous avons parlé, pressentant qu'elle se résout peut-être par cette "miséricorde qui vient de Lui-même, que Dieu a semée dans le cœur de ses serviteurs". C'est en son attitude que la fraternité musulmane se trouve le plus proche de l'amour chrétien.

Serge de Laugier de Beaurecueil, O.P.