

logo not found or type unknown

Title Le retour à Dieu (tawba), élément essentiel de la conversion selon
'Abdallāh Anṣārī et ses commentateurs / par S. de Laugier de
Beaurecueil, O. P.

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

Volume 6 (1959)

pages 55-122

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/66559>

LE RETOUR A DIEU (TAWBA)
ELEMENT ESSENTIEL DE LA CONVERSION
SELON 'ABDALLAH ANSARI ET SES
COMMENTATEURS

par

S. de Laugier de Beaurecueil, O P.

Pour bien des raisons, le retour à Dieu (*tawba*) peut légitimement être considéré comme l'une des attitudes les plus importantes de la vie spirituelle en islam. L'ampleur du donné coranique le concernant (la sourate IX porte son nom) a attiré sur lui l'attention non seulement des soufis, mais de tous les croyants. La réalité qu'il signifie en fait un devoir commun, qu'il s'agisse de l'infidèle devant se convertir à l'islam, ou du musulman devant se détourner de ses fautes. Son domaine d'application, ses conditions de validité, son degré d'obligation, ses conséquences ici-bas et dans l'Au-delà sont autant d'objets qui ont suscité au cours des âges la réflexion des exégètes, des juristes, des théologiens et des spirituels, sans parler des prédicateurs glanant les anecdotes édifiantes, susceptibles d'exciter leurs auditeurs au repentir. Dès lors, son étude promet d'être particulièrement féconde pour qui veut comprendre les réactions de l'âme musulmane face au péché et face à Dieu, l'un et l'autre étant envisagés selon les perspectives de la révélation coranique.

Anṣārī et les commentateurs de ses *Etapas* nous apportent ici un témoignage de valeur, que nous nous proposons de présenter dans cet article, à titre de document. Le vieux maître du Ve/XIe siècle entend en effet résumer pour ses disciples l'ensemble des acquisitions de ses prédécesseurs, construit et mis au point au cours d'une longue réflexion personnelle. Quant aux commentateurs, ils sont pour nous l'écho d'époques diverses et d'écoles spirituelles fort différentes, parfois violemment opposées. Les uns et les autres ont accordé tout son prix à la *tawba*. Anṣārī lui a consacré l'un des chapitres les plus longs et les plus détaillés de son opuscule. Le fait que le retour à Dieu n'y figure qu'au deuxième rang parmi les cent demeures de l'itinéraire spirituel ne doit pas faire illusion; il signifie que la *tawba* y intervient dès le début et

qu'il convient d'y voir à la fois le premier pas de la marche vers Dieu et la condition indispensable de tout progrès ultérieur. Bien plus, Anṣārī nous invite à considérer le retour à Dieu comme une obligation permanente, dont les motifs changeront certes, mais qui se retrouvera jusque sur les sommets de la vie mystique. L'ensemble de la vie spirituelle peut donc être envisagé sous sa perspective. Quant à l'importance accordée par les commentateurs à la *tawba* et aux problèmes qu'elle soulève, il suffira de signaler pour s'en convaincre que l'un des principaux, Ibn Qayyim al-Jawziyya, n'a pas hésité à lui consacrer près de cent-cinquante pages de son volumineux ouvrage¹.

Afin de permettre au lecteur de mieux saisir la portée des documents étudiés, nous commencerons par exposer brièvement le contenu du donné sur lequel a travaillé Anṣārī. Puis nous prendrons contact avec une première analyse, faite par le maître en l'an 448 H./1056-57. Nous donnerons ensuite le texte des *Étapes*, dicté vingt-sept ans plus tard. Nous pourrons alors en reprendre chacun des éléments à la lumière des divers commentaires. Il ne nous restera plus qu'à conclure. Le résumé de longs excursus d'Ibn Qayyim al-Jawziyya figurera en appendice².

LA TAWBA ANTERIEUREMENT A ANSARI

1. Le donné coranique.

On compte dans le Coran quatre-vingt-sept emplois de mots dérivant de la racine TWB (verbe *tāba*). Dix-sept d'entre eux se rencontrent dans la seule sourate IX, l'une des dernières dans l'ordre chronologique, à laquelle la *tawba* a donné son nom. De l'examen des textes, un premier fait ressort qui déterminera le plan de cette rapide enquête : le terme sert à désigner tantôt une attitude de Dieu, tantôt une attitude de l'homme. C'est l'une des raisons pour lesquelles nous avons renoncé finalement à le traduire, comme on le fait souvent, par *repentir* ou *repentance*, préférant le mot *retour* qui est plus général et connote aussi bien le *terminus ad quem* que le *terminus a quo*, ce qui est le cas de l'arabe³.

-
- (1) Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Madārij al-sālikīn*, éd. M. Rashīd Riḍā, Le Caire-Manār 1331-1334 H./1913-1916, 3 vol., t. 1, p. 96-244.
- (2) Une étude similaire a été publiée dans la *Revue Thomiste*, 1959 (n. 2), p. 339-366. Nous l'avons intitulée: *Autour d'un texte d'Anṣārī : la problématique musulmane de l'espérance*.
- (3) Le mot *conversion* aurait bien convenu pour traduire *tawba*. Nous avons cependant préféré le réserver pour désigner l'ensemble du processus décrit au cours des

Commençons par étudier le retour en tant qu'il est le fait de Dieu. Nous noterons tout d'abord que, parmi les attributs divins mentionnés par le Coran, se trouve le nom de *Tawwāb*, Celui-qui-revient. Bien qu'employé seul dans CX 3, le terme est le plus souvent accompagné d'un autre épithète, placé en apposition, qui en précise le sens ou tout au moins le contexte psychologique : le Sage (*al-Ḥakīm*, XXIV 10), ou surtout le Miséricordieux (*al-Raḥīm*, II 35/37, 51/54, 122/128, 155/160; IV 20/16, 67/64; IX 105/104, 119/118; XLIX 12). Le fait pour Dieu de revenir de sa rigueur envers l'homme pécheur est en effet l'une des manifestations de sa sagesse, mais principalement de sa miséricorde. La forme intensive *Tawwāb* indique qu'il s'agit là d'une attitude habituelle et généreusement pratiquée.

A l'égard de qui cette attitude s'exerce-t-elle ? En général, à l'égard de tous ceux qui ont failli plus ou moins gravement et consciemment, méritant de ce fait un châtement, et qui se repentent. C'est le cas d'Adam (II 35/37; XX 120/122), des Hébreux adorateurs du veau d'or (II 51/54), de ceux qui "se sont trahis eux-mêmes" en manquant à des obligations trop strictes qu'ils s'étaient imposées en temps de jeûne (II 183/187), de ceux qui ont cru qu'il n'y aurait pas tentation d'abjurer l'islam (V 75/71), du Prophète et de ses compagnons après que les cœurs d'une fraction d'entre eux ont failli obliquer (IX 118/117), de ceux qui ne font pas précéder d'aumônes leurs entretiens avec Mahomet (LVIII 14/13), de ceux qui prient moins d'un tiers de la nuit (LXXIII 20), et même de certains infidèles à qui Dieu a décidé de pardonner (III 123/128).

Le Coran indique cependant des cas où l'homme ne saurait attendre que Dieu revienne de sa rigueur à son endroit : *La rémission (tawba) n'existe point pour ceux qui font de mauvaises actions jusqu'à ce qu'enfin, la mort se présentant à l'un d'eux, il s'écrie: "Je reviens [de mes fautes] maintenant!" Elle n'existe pas [non plus] pour ceux qui meurent étant infidèles. Pour ceux-là, Nous avons préparé un Tourment cruel (IV 22/18). Pour d'autres cas, il reste un doute : ceux par exemple qui ont reconnu leurs péchés et ont mêlé aux œuvres pies d'autres œuvres [qui sont] mauvaises (IX 103/102), ou encore ceux qui sont dans l'incertitude à l'égard de l'Ordre de Dieu (IX 107/106).*

quatre premiers chapitres des *Étapes*; le "retour" n'en constitue que l'élément essentiel, à côté de l'éveil, de l'examen de conscience et de la résipiscence. Il nous arrivera cependant d'employer les diverses traductions au cours de cet article, afin de varier le vocabulaire, là du moins où la précision technique sera moins de rigueur.

La vérité, c'est que *Dieu revient* [de sa rigueur] *envers qui Il veut* (IX 15; cf. IV 31-32/26-27, IX 27, XXXIII 24 et surtout III 123-124/128-129). L'homme qui a mérité le châtement divin ne peut donc que demander pardon (CX 3), revenir à Dieu en se convertissant (II 155/160), réparer sa faute *pour que Dieu revienne de sa rigueur* (IV 94/92) et, avec Abraham et Ismaël, implorer un tel retour (II 122/128).

En quoi consiste exactement ce dernier ? R. Blachère traduit "revenir de sa rigueur contre ou envers ('*alā*)", et il semble bien que ce soit le sens. Dans II 183/187, il est associé à l'effacement de la faute. Mais c'est surtout le passage suivant qui paraît décisif : [Prophète !] *tu n'as nulle part à l'Ordre* [divin] : *Ou bien* [le Seigneur] *reviendra* [de sa rigueur] *envers eux, ou bien Il les tourmentera parce qu'ils ont été injustes. A Dieu ce qui est dans les cieux et sur la terre. Il pardonne à qui Il veut et Il tourmente qui Il veut ! Dieu est absolu et miséricordieux* (III 123-124/128-129). Pour Dieu, "revenir" c'est donc suspendre le Tourment qui devait échoir au pécheur, lui pardonner et effacer sa faute, et cela par pure miséricorde. Au moins dans le cas d'Adam, un tel acte divin s'intercale entre l'élection et le fait de guider l'homme (XX 120/122).

Si maintenant nous considérons le retour en tant qu'il est le fait de l'homme, il convient de noter la manière dont il est prôné par le Coran. Il nous est présenté comme l'une des qualités caractéristiques du bon musulman (IX 113/112, LXVI 5), et ceux qui s'y adonnent sont dits être l'objet d'un amour spécial de la part de Dieu (II 222). Associé à la foi, il est le fait de Moïse après la théophanie du Sinaï (VII 140/143), et un verset, qui influera sur la doctrine d'Anṣārī, exhorte tous les croyants à le pratiquer : *Revenez tous à Dieu, ô Croyants ! peut-être connaîtrez-vous le Succès* (XXIV 31; cf. LXVI 8). Une invitation similaire est d'ailleurs placée sur les lèvres des anciens prophètes : Hūd (XI 54/52), Ṣāliḥ (64/61) et Sho'ayb (92/90), ainsi que de Moïse (II 51/54). Ceux qui refusent d'y répondre, ceux-là sont les Injustes (XLIX 11).

Pour l'homme, le retour consistera essentiellement à revenir sur ses fautes. Il pourra être le fait de toutes les catégories de pécheurs, depuis ceux qui commettent le mal par ignorance (VI 54, XVI 120/119) jusqu'aux apostats (III 83/89), en passant par ceux qui calomnient les autres et les vexent par des appellations injurieuses (XLIX 11), les usuriers (II 279), les adultères (IV 20/16), les hypocrites (IV 145/146), les associateurs⁶ (V 78/74, IX 11, XXVIII 67) et les infidèles (IX 5). Pour être valable, le retour devra s'accomplir en toute loyauté (LXVI 8).

Il s'accompagnera de l'imploration du pardon divin (V 78/74; XI 3, 54/52, 64/61, 92/90), d'une réforme des mœurs (II 155/160, III 83/89, IV 20/16, 145/146, VI 54, XVI 120/119, XXIV 5), de la foi et des œuvres pies (XIX 61/60, XX 84/82, XXV 70-71, XXVIII 67), de l'accomplissement des prières et aumônes rituelles (IX 5, 11), bref, d'un engagement dans la bonne direction (XX 84/82) où l'homme marchera désormais avec rectitude (XI 114/112). En somme, pour les infidèles, le retour consiste à se convertir à l'islam; pour le musulman pécheur, il signifie repentir et réintégration parmi les croyants sincères et pratiquants.

Le retour aura pour conséquence immédiate de faire échapper l'homme au châtement terrestre que la Loi prévoyait pour lui : le massacre dans le cas des infidèles (IX 5), la flagellation pour ceux qui ont accusé une femme d'adultère sans preuves suffisantes (XXIV 5), les sévices pour ceux qui se sont livrés à la turpitude (IV 20/16). En outre, Dieu se montrera absolu et miséricordieux à l'égard du repentant (III 83/89, V 78/74, VI 54, VII 152/153, XVI 120/119). Il lui pardonnera (XX 84/82), effacera ses mauvaises actions (XLII 24/25, LXVI 8) et les changera en bonnes œuvres (XXV 70), lui réservant le Paradis (XIX 61/60, XXVIII 67, LXVI 8) et une rétribution immense (IV 145/146). Dieu est en effet celui *qui absout le péché, accepte la repentance, est redoutable par le châtement et plein de longanimité* (XL 2/3).

Cependant, le Coran réserve les droits de Dieu en ce qui concerne l'acceptation du retour de l'homme. Celui-ci n'est jamais contraignant à l'égard de la récompense qui lui est promise (v. IX 105/104 et XLII 24/25), d'où le "peut-être" qui accompagne parfois l'expression des promesses (XXIV 31, XXVIII 67, LXVI 8). Il est même un cas où le retour ne sera certainement pas agréé : *ceux qui [redevenus] infidèles après [avoir reçu] la foi, redoubleront ensuite d'infidélité; le retour de ceux-là ne sera pas accepté : ceux là sont les Egarés* (III 84/90).

Existe-t-il quelque analogie entre le "retour" de Dieu et le "retour" de l'homme ? Si on les compare l'un à l'autre, on s'aperçoit qu'ils ont en commun le fait d'abandonner une voie dans laquelle on s'était engagé : la rigueur dans le châtement pour ce qui est de Dieu, la faute pour ce qui est de l'homme. Cette attitude négative est accompagnée dans les deux cas d'un mouvement positif : miséricorde chez Dieu, foi et soumission chez l'homme. Néanmoins, le fait que deux prépositions différentes soient utilisées pour introduire l'objet du retour (*ilā* dans

le ca de l'homme et 'alā dans le cas de Dieu) montre à quel point le mouvement est ici et là de nature différente : l'homme se retourne vers Dieu, revient à Lui, tandis que Dieu change seulement d'attitude à l'égard de l'homme.

Les deux retours sont-ils en corrélation ? Quelques versets significatifs semblent bien l'affirmer : *Quiconque reviendra toutefois [sur sa faute] et se reformera après avoir été injuste, Dieu reviendra [de sa rigueur] contre lui. Dieu est abscluteur et miséricordieux* (V 43/39). Et encore ce passage, où il est question de ceux qui cèlent la révélation et méritent ainsi la malédiction divine : *Exception faite pour ceux qui seront revenus, se seront réformés et auront montré [leur repentir]. Ceux-là, Je reviendrai [de ma rigueur] contre eux, car Je suis Celui-qui-revient, le Miséricordieux* (II 155/160). Enfin, *pour ceux qui font le mal par ignorance, puis qui reviennent [sur leur faute] aussitôt, envers ceux-là Dieu revient [de sa rigueur]* (IV 21/17). Le retour de l'homme serait donc la condition et l'occasion, sinon la cause, du retour de Dieu à son égard. Un verset, qui a retenu l'attention des soufis, invite cependant à penser qu'il ne faut pas urger et que le retour de Dieu peut précéder le retour de l'homme afin de le susciter : [Il est revenu de sa rigueur] *contre les trois [Croyants] qui furent laissés en arrière, en sorte que la terre, en dépit de son étendue, leur parut trop étroite, en sorte que leurs âmes furent à l'angoisse et qu'ils pensèrent qu'il n'existait aucun refuge contre [la rigueur de] Dieu en dehors de Lui [-même]. Dieu est revenu [de sa rigueur] afin qu'ils reviennent [de leur faute]. Dieu est Celui-qui-revient, le Miséricordieux* (IX 119/118).

Le développement de la pensée musulmane concernant le retour à Dieu a utilisé en outre un certain nombre de notions coraniques connexes, en s'efforçant de les situer par rapport à la *tawba*. Ainsi l'imploration du pardon divin (*istighfār*) mentionnée dans quarante-deux passages du Coran, la résipiscence (*ināba*, dix-huit emplois coraniques) qui fera l'objet du chapitre quatrième des *Étapes*, et l'*awba* (six emplois coraniques) synonyme de *tawba* mais qui semble réservée à l'homme. Notons aussi le regret (*nadam* ou *nadāma*, sept emplois coraniques) et l'excuse (dérivé du verbe 'adhara, douze emplois coraniques), dont Anṣārī fera des conditions du retour à Dieu. Toutes ces notions mériteraient d'être étudiées de façon précise, bien que nous ne puissions le faire ici; elles devraient notamment trouver leur place dans une analyse des relations entre Dieu et l'homme pécheur selon le Coran, qui serait du plus haut intérêt.

2. *Le hadith.*

La *tawba* occupe dans le hadith une place suffisamment importante pour que Moslim ait jugé bon de lui consacrer un chapitre de son célèbre recueil de traditions¹. Si l'on n'y rencontre guère d'éléments nouveaux, le donné coranique s'y trouve du moins précisé sur certains points qu'il nous faut relever.

Le "retour" de Dieu y est mentionné comme répondant au "retour de l'homme"², même si ce dernier a lieu à l'extrême limite, un an, un mois, un jour, une heure, voire le temps d'un râle avant la mort³. L'accent est nettement mis sur l'étendue de la miséricorde divine et sur le prix que Dieu accorde au retour du pécheur: *Dieu est plus heureux du retour d'un de ses serviteurs que l'un de vous ne l'est quand il retrouve son chameau, après l'avoir perdu dans un pays désert*⁴. Et encore: *Rien n'est plus cher à Dieu qu'un jeune homme qui se repent*⁵.

A l'instar du Coran, quelques traditions assignent néanmoins des limites au pardon divin: les convertis à l'islam qui retourneraient à leur infidélité première en seraient exclus⁶; de même celui qui boit du vin, au-delà de la deuxième rechute⁷.

Les effets du retour à Dieu sont précisés: dans la vie de la communauté musulmane, le repentant retrouvera tous ses droits de Croyant; aussi pourra-t-il témoigner validement⁸. Intérieurement, la conversion rend au cœur sa netteté, faisant disparaître le point noir dont le péché l'avait marqué⁹. *Le repentant est comme celui qui n'a pas commis de faute*¹⁰; aucun péché ne pourrait d'ailleurs causer du tort à celui que Dieu aime¹¹.

Quelques indications viennent préciser ce en quoi consiste le retour:

-
- (1) Abū-l-Ḥosayn Moslim ibn Ḥajjāj, *Al-jāmi' al-ṣaḥīḥ*, éd. Le Caire 1329 H./1911, t. 8, p. 91-119.
- (2) Bokhārī, *Ṣaḥīḥ, shahādāt* 15.
- (3) Ibn Ḥanbal, *Mosnad*, 2/216.
- (4) Bokhārī, *Ṣaḥīḥ, da'awāt* 4.
- (5) Abū-l-Qāsim 'Abd-al-Karīm Qoshayrī, *Risāla fī 'ilm at-taṣawwuf*, éd. Le Caire 1346 H./1928, p. 45.
- (6) Ibn Ḥanbal, *Mosnad*, 5/2, 3, 5.
- (7) Tirmidhī, *Al-jāmi' al-ṣaḥīḥ, ashriba* 1.
- (8) Bokhārī, *Ṣaḥīḥ, shahādāt* 8.
- (9) Tirmidhī, *Ṣaḥīḥ, tafsīr* sur la sourate 83.
- (10) Ibn Māja, *Sunan, zohd* 30.
- (11) Qoshayrī, *Risāla*, p. 45.

*c'est revenir sur la faute et ne plus y retourner*¹. Pour un hadith, *le regret c'est le retour*², tandis qu'un autre y verrait plutôt le signe caractéristique du retour³, permettant d'en reconnaître l'authenticité. Notons en passant une donnée nouvelle, dans une exclamation de 'A'isha : 'Je reviens à Dieu et à son Envoyé !'⁴

Enfin, le hadith nous renseigne sur l'importance que Mahomet accordait à la *tauba*, au point de se voir appeler 'le Prophète du Retour'⁵. Il s'y adonnait personnellement de façon continue : *Par Dieu ! je demande pardon à Dieu et je reviens à Lui plus de soixante-dix fois par jour*, n'hésitait-il pas à déclarer⁶. Et dans le texte de l'une de ses prières, on relève cette invocation : *Mon Seigneur ! accepte mon retour et lave mon péché !*⁷

On pourra glaner également quelques indications ayant trait aux notions connexes mentionnées à propos du donné coranique. La principale concerne l'imploration du pardon divin, très fréquente sur les lèvres du Prophète⁸.

3. L'élaboration de la doctrine.

Le donné du Coran et les précisions apportées par le hadith ne pouvaient manquer de susciter la réflexion chez les soufis, désireux de réaliser le plus parfaitement possible l'idéal spirituel de l'islam. C'est ainsi par exemple que le dire du Prophète, selon lequel *le regret c'est le retour*, semblait faire difficulté et demandait à être expliqué. Selon Qoshayrī⁹, on aurait tort d'y voir l'affirmation d'une équivalence entre les deux termes; il ne s'y agit que de désigner un tout par sa partie la plus essentielle, comme dans l'expression : 'Le Pèlerinage, c'est la station à 'Arafa'. Abū-l-'Abbās ibn Masrūr Ṭūsī préférerait, lui, user d'une image, pour faire saisir la relation qui existe entre les deux notions :

(1) Ibn Ḥanbal, *Mosnad*, 1/446.

(2) *Ibid.*, 1/376 et Qoshayrī, *Risāla*, p. 45.

(3) Qoshayrī, *Risāla*, p. 45.

(4) Bokhārī, *Ṣaḥīḥ*, *boyū*^c, 40.

(5) Moslim, *Ṣaḥīḥ*, *imān* 27.

(6) Bokhārī, *Ṣaḥīḥ*, *do'āt* 3.

(7) Ibn Māja, *Sonan*, *do'āt*^c 1.

(8) v. A. J. Wensinck, *A handbook of early Muhammadan tradition*, Leiden-Brill 1927, p. 116, au mot *istighfār*.

(9) *Risāla*, p. 45.

l'arbre du retour à Dieu s'abreuve à l'eau du regret, disait-il¹. Selon d'autres, la mention du regret dans le hadith en question suffit effectivement à définir la *tawba* car, pour être sincère, le regret requiert les deux autres conditions d'une repentance authentique: l'abandon des faux-pas dans le présent et le ferme propos de ne plus revenir aux transgressions passées².

Dans le même ordre d'idées, on devait s'efforcer de situer exactement les uns par rapport aux autres, les termes divers utilisés par le Coran pour signifier la conversion. Ainsi Abū 'Alī Daqqāq voyait-il dans la *tawba*, l'*ināba* et l'*awba* trois états de perfection croissante, se distinguant par les motifs qui déterminent le retour à Dieu: crainte du châtement, espoir de la récompense, et simple souci de se conformer à l'injonction divine³. Tirant argument du contexte coranique immédiat de chacun des trois termes, d'autres en feront l'appropriation aux croyants (*tawba*), aux saints (*ināba*) et aux prophètes (*awba*)⁴.

Liée à l'expérience religieuse du retour à Dieu, la réflexion sur le donné devait aboutir à diverses définitions de la *tawba*, témoignant d'une intériorisation croissante⁵. On y a vu d'abord le passage extérieur de la transgression de la Loi à sa pratique ponctuelle: *le retour, c'est revenir de tout ce que blâme la science à ce que loue la science* (Yūsuf ibn Ḥamdān Sūsī)⁶. Mais une telle transformation dans le comportement ne saurait être que le signe d'une conversion intérieure en quoi consiste le vrai retour à Dieu. La considération de la faute passe dès lors au premier plan, et c'est par rapport à elle qu'on va définir la *tawba*. Une anecdote est particulièrement significative des problèmes que l'on se posera: *Un jour que j'entraï chez Sarī Saqaṭī, nous dit Jonayd, je le trouvai tout changé. Je lui demandai: "Que t'est-il arrivé?" Il me répondit: Un jeune homme*

(1) Solamī, *Ṭabaqāt al-Šūfiyya*, éd. N. Shorayba, Le Caire-Azhar 1953, p. 241. Abū-l-'Abbās ibn Masrūr, né à Tūs, vint se fixer à Baghdad où il fréquenta notamment Moḥāsibī et Sarī Saqaṭī. C'est là qu'il mourut en l'an 299 H./911-912.

(2) Qoṣhayrī, *Risāla*, p. 46

(3) *Ibid.*, p. 47. Abū 'Alī Daqqāq, mort à Nishāpūr en 406 H./1016, avait été le disciple d'Abū-l-Qāsim Naṣrābādī. Il était célèbre pour son éloquence. Le cheikh 'Amū, ami et protecteur d'Anṣārī, l'avait connu personnellement. (v. MIDEO 4, p. 114).

(4) Qoṣhayrī, *Risāla*, p. 47.

(5) Cette évolution de la pensée ne correspond pas forcément à un développement dans le temps. Nous suivons ici l'*ordo expositionis*, non l'*ordo inventionis*.

(6) Abū-Naṣr Sarrāj, *Kitāb al-loma' fi l-taṣawwuf*, éd. R. Nicholson, Leiden-Brill 1914, p. 43; Qoṣhayrī, *Risāla*, p. 45. On sait fort peu de choses concernant Yūsuf ibn Ḥamdān Sūsī; il fut l'un des maîtres d'Abū Ya'qūb Nahrajūrī (m. en 330 H./941-942) et un contemporain de Jonayd et de 'Amr Makkī.

est entré chez moi et m'a interrogé sur le retour à Dieu. «Il consiste, lui dis-je, à ne pas oublier ta faute». — «Non ! reprit-il; il consiste plutôt à oublier ta faute !» Et Jonayd d'approuver la définition de son interlocuteur, car lorsque Dieu fait passer quelqu'un de la mauvaise conduite à la fidélité, c'est mal agir pour ce dernier que de se rappeler, dans ce nouvel état, ses mésactions passées¹. Le retour à Dieu en toute loyauté, dont parle le Coran (LXVI 8), a d'ailleurs pour effet de supprimer toute trace de la faute chez le repent, au point qu'il ne se soucie plus de ce qu'il était avant sa conversion (Wāsītī)².

Un pas de plus va consister à dépasser, dans la conception qu'on se fera de la *tawba*, le domaine de la faute; ainsi Nūrī la définit-il comme le fait de *se détourner de toute chose hormis Dieu*³. Niffārī expliquera fort bien le motif d'une telle affirmation, la rattachant à l'idée primitive d'un repentir: c'est, nous dit-il, que *le regard du cœur vers ce qui n'est pas Dieu est une impureté dont on se purifie par le retour à Lui*⁴. Rowaym ira encore plus loin en précisant: *le retour à Dieu consiste à revenir du retour [lui-même] (al-tawba min al-tawba)*⁵. L'expression, apparemment paradoxale, peut s'entendre d'abord de l'attitude de Rābi'a qui déclarait: *Je demande pardon à Dieu de mon peu de sincérité lorsque je dis «je demande pardon à Dieu»*⁶. Dans ce cas, ce n'est pas à proprement parler du retour que l'on reviendrait, mais de son imperfection. Aussi vaut-il mieux y voir indiquée la nécessité, pour que le retour à Dieu soit total, de ne pas arrêter l'at-

(1) Sarrāj, *Loma*^c, p. 43; Qoshayrī, *Risāla*, p. 47; Kalābādihī, *Ta^carraf*, trad. A. J. Arberry (*The doctrine of the Sufis*), Cambridge 1935, p. 82. Sarī Saqaṭī, disciple de Ma^crūf Karkhī, fut l'un des premiers maîtres de l'école spirituelle de Baghdad où il mourut en l'an 251 H./865. Jonayd, son disciple et peut-être son neveu, en fut l'une des figures les plus marquantes; Ḥallāj le fréquenta quelque temps, puis se brouilla avec lui. Il mourut à Baghdad en 297 H./909-910.

(2) Qoshayrī, *Risāla*, p. 47. Abū-Bakr Wāsītī avait été, tout jeune, disciple de Jonayd et de Nūrī. Il s'en était allé ensuite au Khorāsān où il mourut, à Merv, en 320 H./932.

(3) Sarrāj, *Loma*^c, p. 43; Qoshayrī, *Risāla*, p. 47; Kalābādihī, *Ta^carraf*, p. 83. Abū-l-Ḥosayn Nūrī, contemporain de Jonayd, fut comme lui disciple de Sarī Saqaṭī et l'une des grandes figures de l'école de Baghdad. C'est là qu'il mourut en 295 H./907-908.

(4) Moḥammad ibn ^cAbd-al-Jabbār Niffārī (première moitié du IVe/Xe siècle), *Mawāqīf and Mokhāṭabāt*, éd. et trad. A. J. Arberry, Cambridge 1935, *mokhāṭaba* 38, n. 8.

(5) Sarrāj, *Loma*^c, p. 43; Kalābādihī, *Ta^carraf*, p. 83. Rowaym, autre maître spirituel de Baghdad, mourut en 303 H./915-916. Anṣārī semble l'avoir eu en particulière estime, au point de déclarer: «Un seul cheveu de Rowaym m'est plus cher que cent Jonayd.» (*Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, ms. Nafiz P. 426, fol. 97 a).

(6) Kalābādihī, *Ta^carraf*, p. 83.

tention à son propre repentir. Anṣārī, nous le verrons, adoptera cette idée (§ 21 c).

D'autres définitions sont moins rigoureuses, mais ont l'intérêt de mettre en valeur tel ou tel signe caractéristique d'une conversion authentique. Ainsi celle de Sahl Tostarī: *la tawba, c'est cesser de remettre à demain*¹; ou celle de Būshanjī: *si tu te remémores ta faute sans plus lui trouver sa douceur, voilà la tawba*². Signalons encore la définition de Shaqīq Balkhī: *revenir à Dieu consiste pour toi à voir ton audace à son endroit et sa longanimité envers toi*³, et l'expression imagée d'Ibrāhīm Daqqāq: *le retour, c'est que tu sois vis-à-vis de Dieu une face sans dos, de même que tu as été auparavant un dos sans face*⁴.

Une dernière manière de définir le repentir consistera à décrire ses contrefaçons. Ainsi Ainsī Dhū-l-Nūn: *implorer le pardon divin sans extirper [la faute], voilà la tawba des menteurs*!⁵.

L'idée qu'il existe des *degrés* dans le retour à Dieu devait naître à la fois de la pluralité des termes coraniques servant à le désigner, de la diversité des définitions et du désir d'unifier ces éléments dans une doctrine cohérente. Nous avons vu plus haut la progression *tawba-ināba-awba*, telle que la concevait Abū 'Alī Daqqāq. Une sentence de Dhū-l-Nūn: *les fautes de Ceux-qui-sont-proches-de-Dieu, ce sont les bonnes actions des Justes*, à laquelle correspond cet autre dire d'un soufi anonyme: *l'hypocrisie des Connaisseurs, c'est la pureté d'intention de Ceux-qui-veulent-Dieu*, inspire à Sarrāj la distinction de trois degrés selon l'objet dont le repentant se détourne. D'après lui, le retour des Gens-du-commun

-
- (1) Qoshayrī, *Risāla*, p. 47. Sahl Tostarī, né en Ahwāz, fut exilé à Baṣra pour avoir soutenu que la *tawba* continuelle était un devoir de stricte obligation. C'est là qu'il mourut en 283 H./896. Il fut le maître de Ḥallāj adolescent, qui le quitta pour se rendre à Bagdad.
- (2) *Ibid.* p. 47. Abū-l-Ḥasan Būshanjī était natif des environs de Hérat, la patrie d'Anṣārī. Au cours de voyages en Iraq et en Syrie, il avait rencontré des maîtres éminents, notamment Ibn 'Aṭā et Shiblī, disciples de Jonayd et amis de Ḥallāj. Il mourut en l'an 348 H./959-960.
- (3) Solamī, *Ṭabaqāt*, p. 65. Shaqīq Balkhī, principal disciple d'Ibn Adham et l'un des fondateurs de l'école spirituelle du Khorāsān, fut tué au combat en 194 H./809-810. Il centra toute sa doctrine sur l'abandon à Dieu et la pauvreté.
- (4) Kalābādhī, *Ta'arraf*, p. 83.
- (5) Qoshayrī, *Risāla*, p. 47. Dhū-l-Nūn Miṣrī, mort au Gaire en 245 H./859, semble être le premier à avoir enseigné la classification des états mystiques et des demeures de l'itinéraire spirituel.

porterait sur leurs fautes, celui des Privilégiés porterait sur leur négligence, et celui des Privilégiés parmi ces derniers porterait sur tout ce qui n'est pas Dieu¹. Il situe ainsi une distinction de Dhū-l-Nūn (repentir des fautes et repentir de la négligence) par rapport à la définition de Nūrī. Ceci correspond à peu près aux trois sortes de repentants signalés par 'Abdallāh Tamīmī: celui qui revient de ses fautes et de ses mauvaises actions, celui qui revient de ses faux-pas et de ses négligences, et celui qui revient de la vision de ses bonnes œuvres et de ses actes d'obéissance².

Les soufis ont également porté leur attention sur les *causes* du retour à Dieu: crainte du châtement, espoir de la récompense et souci de se conformer à l'injonction divine, disait Abū 'Alī Daqqāq³. Moḥāsibī est plus précis: *ce qui pousse le serviteur à revenir à Dieu, c'est l'abandon de l'entêtement; et ce qui le pousse à abandonner l'entêtement, c'est le fait de posséder la crainte*⁴. Mais ce ne sont encore là que des motifs psychologiques, qu'il convient de dépasser si l'on veut atteindre la véritable cause du retour à Dieu. *Le serviteur n'a rien dans le retour qui lui appartienne*, déclare Abū Ḥafṣ Ḥaddād, *car il est l'objet du retour et non son origine (al-tawba ilayhi lā minho)*⁵. Dans le même sens, on a la belle réponse de Rābī'a, qui se voyait demander par un grand pécheur: "Si je reviens à Dieu, Dieu reviendra-t-il à moi?" — "Non! lui dit-elle; mais c'est si Dieu revient à toi que tu reviendras à Lui!"⁶ On retrouve ici, mais généralisé et porté à l'état de règle absolue, ce que suggérait le Coran, IX 119/118.

L'ensemble de ces réflexions a permis à Qoṣhayrī d'esquisser pour ses lecteurs le *développement du processus psychologique*⁷: le cœur commence par se réveiller du sommeil de l'insouciance, sous le coup d'un avertis-

(1) Sarrāj, *Lomā'*, p. 44.

(2) Qoṣhayrī, *Risāla*, p. 47.

(3) *Ibid.*, p. 47.

(4) Solamī, *Ṭabaqāt*, p. 58; cf. Moḥāsibī, *Ri'āya*, éd. M. Smith, Londres 1940, p. 24-26. Originaire de Baṣra, Moḥāsibī fut le maître de la plupart des soufis de Bagdad où il mourut en 243 H./857-858.

(5) Qoṣhayrī, *Risāla*, p. 48. Abū Ḥafṣ Ḥaddād de Nishāpūr, disciple de 'Obaydallāh ibn Mahdī Abivardī, de 'Alī Naṣrābādī, etc., et dont se réclamait Shāh Shojā' Kirmānī, mourut en 270 H./883-884.

(6) *Ibid.* p. 48. Rābī'a 'Aḍawiyya, morte à Baṣra en 185 H./801, fut l'une des premières et l'une des plus belles figures du mouvement spirituel en islam, où elle fit de l'amour de Dieu l'élément essentiel de la religion.

(7) Qoṣhayrī, *Risāla*, p. 46.

sement divin. Constatant la situation critique dans laquelle il se trouve, il prend la décision d'y échapper au plus tôt. Pour ce faire, le pécheur va rompre toute relation avec les compagnons de sa mauvaise conduite et s'appliquer à considérer tout ce qui peut renforcer sa crainte et son espérance. Sous l'influence salutaire de ces sentiments, le nœud du mal va peu à peu se défaire dans son cœur: il va se retenir de suivre ses mauvais désirs, abandonner ses défaillances et concevoir le ferme propos de ne plus revenir en arrière. S'il ne retombe pas, c'est parfait: le voilà définitivement converti. S'il retombe, loin de désespérer, il devra de nouveau revenir à Dieu; il faut en effet bien souvent s'y prendre à plus d'une fois, avant de parvenir à une conversion totale et définitive. Et Qoshayrī de citer plusieurs cas de conversions progressives ou comportant des rechutes: Dārānī, Abū Ḥafṣ Ḥaddād, Abū 'Amr ibn al-Nojayd, etc. Enfin, une fois repenti, le regret sincère de son passé poussera le pécheur à rechercher la solitude, à prier nuit et jour, et à réparer les torts dont il s'était rendu coupable.

Un dernier problème suscité par le retour à Dieu est celui de sa *nécessité*. Sur ce point, deux courants s'affrontent dans la pensée musulmane¹. Le premier tend à considérer la *tawba* comme indispensable, soit en tant que reniement public de la faute extérieure (Kharijites) soit en tant que regret et attrition du cœur (Ḥasan Baṣrī), soit enfin comme simple mise-au-point historique du passé, n'engageant pas l'avenir (Mo'tazilites). Le second courant, par fidéisme (Morji'ites) ou par déterminisme (Ash'arites), tend à minimiser, voire à exclure, la *tawba*. Dans la pratique commune, il semble que l'emploi fréquent de la formule "je demande pardon à Dieu" ne modifie en rien l'idée que la foi musulmane, liée à la pratique des prescriptions rituelles, est de soi salvatrice. Parmi les soufis, les deux tendances opposées ont eu leurs partisans. Nous ne citerons, à titre d'exemples, que deux textes significatifs. Le premier est de 'Amr Makki: *La tawba est un devoir d'obligation (fard) pour tous ceux qui ont commis une faute ou une transgression, qu'il s'agisse d'une petite ou d'une grande faute. Personne n'a d'excuse pour abandonner le repentir après avoir commis une transgression, car Dieu a menacé les auteurs de toute transgression et la menace ne cesse de les atteindre que par le repentir. Ceci montre que ce dernier est un devoir d'obligation*². A l'inverse, nous avons cette

(1) Nous résumons ici L. Massignon, *La passion d'al-Hallaj, martyr mystique de l'islam*, Paris-Geuthner 1922, 2 vol., t. 2, p. 665-666.

(2) Solamī, *Ṭabaqāt*, p. 207. 'Amr Makki, disciple et répétiteur de Jonayd, mourut

déclaration de Yūsuf ibn Ḥosayn Rāzī: *Si jamais la tawba frappait à ma porte, je ne lui permettrais pas d'entrer sous prétexte de venir me sauver de mon Seigneur... car si je suis aux yeux de Dieu, dans la science [qu'Il a] de l'Invisible, bienheureux et agréé, ce n'est pas pour avoir commis fautes ou transgressions que je serai abandonné; et si je suis à ses yeux damné et abandonné, ce n'est pas mon repentir qui fera de moi un bienheureux*¹.

Nous terminerons cet inventaire sur une invocation de Yaḥyā ibn Mo'ādh, touchante par son humilité bien que peut-être un peu lâche: *Mon Dieu ! je ne dis pas 'je suis revenu [de mes péchés] et je n'y retournerai pas', car je connais ce dont je suis capable; je ne garantis pas l'abandon de mes fautes, car je connais ma faiblesse. Je dis néanmoins: 'je n'y retournerai pas, au cas où je mourrais avant d'y retourner'*.²

LA TAWBA, PREMIER CHAPITRE DES CENT TERRAINS

Le premier exposé que nous ayons d'Anṣārī concernant le retour à Dieu date de l'année 448 H./1056-57. Il constitue le premier chapitre d'un petit ouvrage décrivant l'itinéraire spirituel, ce dernier étant envisagé sous l'angle de l'amour de Dieu et de la fidélité à la Sonna du Prophète³. Le texte que nous possédons n'est pas dû à la plume du maître. Ce sont des notes, prises par un disciple attentif dont nous ignorons le nom, qui assista aux séances régulières d'exégèse, au sens large du mot, tenues par Anṣārī dans la mosquée cathédrale de Hérat. Le point de départ de cette série de leçons était le verset coranique: *Dis: Si vous vous trouvez aimer Dieu, suivez-moi ! Dieu vous aimera et vous pardonnera vos péchés* (III 29/31). Cette invitation à s'engager dans une voie nouvelle, en rompant avec un passé peccamineux dont on obtiendra le pardon, suggérait tout naturellement au commentateur de commencer par parler de la *tawba*.

à Baghdad en 291 H./903-904. Après avoir été le premier maître de Ḥallāj dans la capitale, il se brouilla violemment avec lui.

- (1) Solamī, *Ṭabaqāt*, p. 189-190. Yūsuf Rāzī, disciple de Dhū-l-Nūn et d'Abū Torāb Nakhshabī, mourut en 304 H./916-917.
- (2) Qoshayrī, *Risāla*, p. 47. Yaḥyā ibn Mo'ādh Rāzī, disciple d'Ibn Karrām, mourut à Nīshāpūr en 258 H./871.
- (3) Nous l'avons édité sous le titre: *Une ébauche persane des 'Manāzil al-sā'irīn', le 'Kitāb-è šad maydān' de 'Abdallāh Anṣārī*, dans *Mélanges islamologiques*, t. 2, Le Caire-IFAO 1954, p. 1-90 (dont 27 p. d'introduction). Sur cet ouvrage, voir MIDEO 5, p. 50, 64, 72, 73, 101-103.

L'exposé comporte tout d'abord une brève définition, qui n'est guère que la traduction persane du mot arabe, mais connote cependant l'aspect positif de la conversion. Il en va de même de la citation coranique qui la suit immédiatement et dont elle s'inspire: *Revenez à Dieu d'une façon loyale!* (LXVI 8). La *tawba* consiste donc à se retourner vers Dieu, à revenir à Lui: *tawbè bāz gashtan est b -Khodā'ī*.

Avant d'en aborder l'analyse, Anṣārī commence par un préambule destiné à attirer l'attention sur le rôle de divers éléments de la vie spirituelle: *Sache que la science est une vie, la sagesse un miroir, la satisfaction une forteresse, l'espérance une avocate, la pensée de Dieu un remède, et le retour à Dieu un antidote*. Pour souligner l'importance de ce dernier, le maître continue dans la voie des images: *la tawba est le signe indiquant la route, le maître des cérémonies¹, la clef du trésor, l'intercesseur permettant la rencontre, l'intermédiaire auprès de l'Ami, la condition pour être agréé, le secret de toute joie²*.

Ceci dit, l'étude du retour à Dieu se fait en quatre étapes:

1. Indication des trois *fondements* du retour:
 - dans le cœur, le regret
 - sur les lèvres, l'excuse
 - dans l'action, la rupture avec le mal et avec ceux qui le font.
2. Distinction de trois *sections* du repentir, selon les catégories de gens qu'il affecte:
 - ceux qui obéissent à Dieu
 - ceux qui Lui désobéissent
 - les Connaisseants.
3. Détermination de l'*objet négatif* dont chacune de ces catégories doit se détourner:
 - estimer nombreux ses actes d'obéissance
 - estimer peu nombreux ses actes de désobéissance
 - oublier la faveur divine.
4. Indication des *signes descriptifs* permettant de reconnaître chacun de ces trois états:

(1) La *tawba* introduit l'itinérant à la cour du Roi spirituel; de même, c'est elle qui commande l'ordonnance des autres demeures.

(2) ou: *le principe de toute joie*, si on lit *sar* au lieu de *sirr*.

- pour l'estime excessive des actes d'obéissance :
 - s'estimer sauvé par sa propre conduite
 - mépriser ceux qui ont des déficiences
 - ne pas rechercher les défauts de son propre agir.
- pour la minimisation des actes de désobéissance :
 - s'estimer digne de pardon
 - se croire à l'abri de tout dommage
 - fréquenter ceux qui font le mal.
- pour l'oubli des bienfaits divins :
 - détacher de soi tout regard de mépris
 - accorder de la valeur à son état spirituel
 - s'arrêtant à la joie de connaître Dieu, demeurer à un degré inférieur.

Pour illustrer ce dernier point, le ms. de Paris ajoute un vers :

Je suis joyeux parce que Tu es pour moi un ami, un familier qui dissipe pour moi le chagrin.

Au cours de cet exposé, certains traits ont pu apparaître au lecteur, qui sont caractéristiques de la manière d'Anṣārī dans les *Cent Terrains*. Les définitions s'y réduisent souvent à des traductions persanes des termes arabes. Les citations coraniques viennent bien illustrer le thème, mais leur choix semble parfois trop rapide, manquant de lien organique avec l'analyse. Cette dernière, dictée en grande partie par les exigences de la trilogie, se place avant tout à un plan psychologique, se souciant peu de coordonner et de mettre au point les résultats de la réflexion des prédécesseurs. Enfin, les images affluent sur les lèvres du maître, qui était aussi poète. La pensée se trouve comme emportée par le rythme et la sonorité de l'expression. On sent la brillante improvisation qui fascinait les auditeurs¹, même à travers ces notes qui ne nous ont conservé que des canevas. Tels sont autant de points qui pourront donner lieu à une comparaison intéressante avec le livre des *Étapes*.

LA TAWBA, DEUXIEME CHAPITRE DES ETAPES

Nous sommes en 475 H./1082-83. Anṣārī est un vieillard de soixante-dix-neuf ans, solide encore bien qu'ayant à peu près perdu la vue. Sentant sa fin prochaine, il décide enfin de répondre au vœu de ses

(1) Bākharzī nous en a donné le témoignage enthousiaste, cité par Ibn Rajab, *Ṭabaqāt al-Hanābila*, éd. H. Laoust et S. Dahan, Damas-Institut Français 1951, p. 82.

disciples, qui réclamaient de lui depuis longtemps la composition d'un manuel résumant sa doctrine spirituelle¹. Il accepte leurs conditions: l'ouvrage devra porter sur les étapes de l'itinéraire de l'âme vers Dieu, indiquant leur ordre de succession et les ramifications qu'elles comportent; il devra être bref, éliminant les citations d'autrui, et viser à faciliter le travail de la mémoire. Anṣārī ne fera pas fi pour autant des résultats acquis au cours des siècles précédents. De nombreux détails nous montrent au contraire son souci de les mettre au point et de les coordonner dans une synthèse personnelle, qui pourra se présenter comme exprimant la tradition en tout ce qu'elle a de valable. Enfin, le fait de composer une œuvre pour des lecteurs inconnus, qui devront se passer de ses explications orales, l'obligera à traiter le sujet de la façon la plus complète possible, et avec une précision écartant les malentendus et les erreurs d'interprétation. Quoi qu'il en soit des similitudes apparentes entre les deux ouvrages, on voit donc qu'il existe de grandes différences entre les *Cent Terrains* et les *Étapes des Itinérants*. Nous allons les constater bientôt dans le détail, en comparant les deux manières d'y étudier la *tawba*.

Après mûre réflexion, Anṣārī a décidé de présenter l'itinéraire spirituel en dix sections, chacune de dix chapitres. Le maître n'est pas dupe de la rigidité du système ainsi obtenu, dicté par des préoccupations d'ordre didactique utilisant certaines données traditionnelles. Dès la préface, il nous prévient qu'à son avis la perfection d'une demeure n'est atteinte qu'après l'accès à une demeure supérieure. Certaines d'entre elles, et la *tawba* est du nombre, feront figure d'attitudes permanentes, s'adaptant au progrès de la marche vers Dieu jusque dans les étapes suprêmes de la vie mystique. D'autre part, il est intéressant de noter la façon dont l'auteur s'y est pris pour meubler le cadre ainsi fixé: un examen attentif permet de dégager des ensembles de demeures (couples de notions antithétiques, éléments d'une expérience complexe, divers aspects d'une même attitude, notions connexes), centrés souvent sur une "demeure-clef", et se succédant à l'intérieur des différentes sections. Pour atteindre le nombre requis par le plan de l'ouvrage, Anṣārī leur adjoindra des chapitres "bouche-trous", d'importance secondaire. A titre d'exemple, prenons le cas de la première section, celle des *Débuts*. On y a d'abord un ensemble de quatre demeures

(1) En attendant l'édition critique que nous espérons publier bientôt, on trouvera le texte du *Kitāb manāzil al-sā'irīn* dans l'édition du Caire-Ḥalabī 1328 H./1911, 35 p., ou jointe aux commentaires de ^cAbd-al-Mo^ctī, de Firkāwī, ou d'Ibn Qayyim al-Jawziyya. Sur les circonstances de sa composition, voir MIDEO 5, p. 101 sq.

(éveil, retour à Dieu, examen de conscience et résipiscence), dominé par la deuxième d'entre elles, celle de la *tawba* (demeure-clef). Vient ensuite un couple d'inspiration coranique (réflexion-méditation, notions connexes), important pour orienter l'effort de pensée du "converti" et le détourner sans tarder des spéculations dangereuses. Cette dernière préoccupation suggère à l'auteur de traiter de l'*i'tiṣām* (se mettre hors de péril; le mot a été employé deux fois au cours du chapitre sur la réflexion). Il reste à choisir trois demeures. Anṣārī pense d'abord à une notion classique, celle de l'ascèse (*riyāda*), entraînement de l'âme au début de sa marche vers Dieu. Puis l'idée lui vient de terminer la section par l'audition (*samā'*), qu'il est bon de définir en s'inspirant du Coran et de situer à sa vraie place, alors que tant de soufis la conçoivent faussement et en abusent¹. Enfin, pour achever le nombre dix, par une association d'idées l'auteur a recours à une notion suggérée par une injonction coranique, celle de la fuite (*firār*)², bien qu'elle n'ait guère été utilisée par ses prédécesseurs; elle trouvera harmonieusement sa place après l'étude de l'*i'tiṣām*.

Revenons maintenant à l'ensemble que l'on pourrait appeler "les demeures de la conversion". Nous y trouvons tout d'abord deux termes coraniques (*tawba*, *ināba*), que les soufis antérieurs s'étaient déjà efforcés de situer l'un par rapport à l'autre. On se souvient des deux solutions que nous avons mentionnées, l'une faisant reposer leur distinction sur les motifs déterminant la conversion (crainte du châtement dans la *tawba*, espoir de la récompense dans l'*ināba*), l'autre les appropriant à des catégories différentes de musulmans (les Croyants pour la *tawba*, les Saints pour l'*ināba*). Anṣārī va s'engager dans une voie originale en les concevant comme deux étapes successives d'un même processus et en définissant la résipiscence (*ināba*) comme la réalisation effective des résolutions prises dans la *tawba* (conversion intérieure du cœur). *La résipiscence*, nous dit-il (§ 24 a), *consiste en trois choses: revenir à Dieu en se réformant, comme on est revenu à Lui en s'excusant; revenir à Lui en étant fidèle, comme on est revenu à Lui en s'engageant; revenir à Lui en sa manière d'être, comme on est revenu à Lui en Lui répondant.* Ceci fait, le maître va séparer de la *tawba* l'élément préalable de réflexion qui l'entraîne, de manière à réserver à la demeure-clef de la conversion son caractère de retournement affectif. Et ce sera l'éveil (*yaqaza*), qui a lieu dès que le cœur s'illumine

(1) Anṣārī le savait par expérience depuis les "journées de Nobādhān", en 425 H./1034 (v. MIDEO 5, p. 48 sq.).

(2) *Fuyez auprès de Dieu!* (Cor., LI, 50).

de vie, à la vision de la lumière de l'avertissement [divin] (§ 17 b). Anṣārī le fera consister en une prise de conscience portant sur les bienfaits de Dieu, sur les méfaits dont on s'est rendu coupable et sur la fuite des jours qui passent (§ 18). Il lui restait à situer une notion importante, l'examen de conscience (*moḥāsaba*), sur lequel avait tant insisté Moḥāsibī. Quoi qu'en ait dit plus tard Ibn al-Qayyim¹, c'est fort judicieusement qu'il remarque: *on ne suit le chemin de l'examen de conscience qu'après avoir entrepris résolument d'exécuter l'engagement du retour à Dieu* (§ 23 a). La *moḥāsaba* viendra donc faire le lien entre la *tawba* et l'*ināba*, orientant concrètement l'action pour que passe dans les faits, au jour le jour, la conversion intérieure du cœur. Les quatre premiers chapitres des *Etales* constituent ainsi un ensemble parfaitement cohérent et logiquement présenté, centré sur le retour à Dieu entendu au sens strict d'un changement radical dans l'orientation de la volonté. C'est l'étude de cet élément essentiel, étape majeure de la conversion, qu'il nous faut maintenant aborder :

20. a) *Dieu a dit* : Ceux qui ne reviendront pas, ceux-là seront les Injustes (Cor. XLIX 11).

Il a ainsi écarté de Celui-qui-revient le nom de l'injustice.

b) *Le retour ne se réalise de manière authentique qu'après la connaissance de la faute.*

Celle-ci consiste pour toi à considérer trois choses dans la faute :

— *le fait que tu sois soustrait à la protection au moment où elle advient,*

— *la joie que tu éprouves au moment où tu t'en emparas,*

— *et ta persistance dans l'entêtement à ne pas la réparer, cela tout en ayant la certitude que Dieu te regarde.*

21. a) *Les conditions du retour consistent en trois choses :*

*le regret, * l'excuse, * et l'extirpation.*

b) *Les "réalités" du retour consistent en trois choses :*

— *considérer le méfait comme grave,*

— *suspecter [la valeur du] retour,*

— *et chercher à excuser la créature.*

c) *Les secrets de la réalité du retour consistent en trois choses :*

— *distinguer entre la crainte de Dieu et l'honneur²,*

(1) Recomposant à sa manière l'ordre des demeures, Ibn al-Qayyim placera la *moḥāsaba* avant la *tawba*.

(2) Variante: *distinguer entre la confiance et la séduction.*

— oublier le méfait,

— et revenir du retour,

car Celui-qui-revient fait partie du "tous" du verset coranique :

Revenez tous à Dieu, ô Croyants ! peut-être serez-vous bienheureux (XXIV 31).

Dieu a donc ordonné à Celui-qui-revient de revenir à Lui.

d) Les "subtilités" des secrets du retour consistent en trois choses :

La première subtilité consiste pour toi à confronter le méfait et l'arrêt divin, pour chercher à connaître ce que Dieu a voulu à son sujet en te le laissant commettre.

e) En effet, Dieu ne laisse le serviteur aux prises avec la faute que dans l'une de ces deux idées :

— la première est de lui faire connaître Sa puissance en décrétant la faute, Sa bonté en la dissimulant,

Sa longanimité en accordant un délai à celui qui la commet,

Sa générosité en acceptant ses excuses,

et Sa faveur en lui pardonnant.

— La seconde est d'établir contre le serviteur l'argument de Sa justice, de manière à le châtier pour sa faute en vertu de Son argument.

f) La deuxième subtilité, c'est que tu saches que l'enquête menée par le [serviteur] clairvoyant et loyal, concernant ses mauvaises actions, ne laisse de bonne action à son actif en aucune circonstance, parce qu'il chemine entre la vision de la Faveur [divine] et la recherche des défauts de l'âme charnelle et de l'action.

g) La troisième subtilité, c'est que la contemplation du Décret par le serviteur ne lui permet plus de trouver belle aucune bonne action ni laide aucune mauvaise action,

parce que, de toutes les idées, il s'est élevé jusqu'à l'idée du Décret.

22. a) Le retour des Gens-du-commun a lieu à cause de la "multification" de l'obéissance, car elle invite à trois choses :

— à renier le bienfait de la dissimulation [de la faute] et de la remise [du châtement],

— à se reconnaître des droits sur Dieu,

— et à estimer pouvoir se passer de Lui, ce qui est le type-même de l'orgueil et de l'agression contre Dieu.

b) Le retour des Moyens a lieu à cause de la "paucification" de la désobéissance;

c'est là le type-même de l'audace et de l'impudence,

- c'est purement professer qu'on est protégé¹,
et se laisser aller à la rupture.*
- c) *Le retour des Privilégiés a lieu à cause de la perte de l'Instant,
car elle invite à descendre au degré de l'imperfection,
elle éteint la lumière de la constante attention,
et elle pollue la source de la compagnie.*
- d) *La demeure du retour n'atteint son achèvement que si l'on parvient à
revenir de ce qui est en-deçà de Dieu,
que si l'on voit ensuite la déficience de ce retour,
et que si l'on revient de la vision de cette déficience.*

Il existe des points communs entre cet exposé et celui des *Cent Terrains*: l'affection pour les trilogies, les trois fondements du retour (regret, excuse, extirpation de la faute) devenus ici ses conditions, l'idée que le repentir porte sur des objets différents selon le degré d'avancement de ceux qu'il affecte, etc. Certains de ces éléments communs sont d'ailleurs transposés: ainsi la "paucification" de la désobéissance devient-elle le défaut caractéristique des Moyens au lieu d'être le fait des désobéissants. Les différences sont cependant beaucoup plus évidentes: changement de la citation coranique, apparition d'éléments nouveaux (connaissance de la faute comme préliminaire nécessaire, étude de la réalité du retour avec ses secrets et leurs "subtilités", terme ultime de la *tawba* consistant à se détourner du créé, etc.), manière de traiter du défaut propre à certaines catégories (en insistant sur ce qui en fait la gravité plus que sur sa description psychologique), enfin discrétion dans le recours aux images.

Ces changements s'expliquent en partie par les circonstances de composition des deux ouvrages, dont nous avons parlé plus haut. Peut-être témoignent-ils également d'une évolution de la pensée d'Anṣārī concernant la *tawba*. Aussi convient-il de faire à leur sujet quelques remarques. Il importe d'abord d'attirer l'attention sur le changement de la citation coranique placée en exergue du chapitre; celle des *Etapas* met immédiatement en valeur la nécessité et l'importance du retour à Dieu, ce qui dispense du préambule vantant les vertus de ce dernier dans les *Cent Terrains*. L'authenticité de la conversion, que prônait la première citation, sera examinée en détail au cours de l'analyse (§ 21). Au lieu d'aborder tout de go la description de l'objet du repentir selon les catégories de gens qu'il affecte, Anṣārī va maintenant étudier la

(1) Variante: *c'est purement se parer de la protection.*

tawba en tant que mouvement intérieur consistant à se détourner de la faute quelle qu'en soit la nature. Ce n'est qu'ensuite qu'il précisera le péché dominant de chaque catégorie, à titre d'application et de direction spirituelle. Dans cette analyse de la conversion du cœur, il fera bonne part aux attitudes psychologiques, qu'il aura d'ailleurs soin d'expliquer (voir notamment le § 21 *f* et *g*); mais il invitera aussi à une réflexion lucide sur les grands problèmes que pose l'avènement du mal en liaison avec la prescience de Dieu, sa justice et sa miséricorde (voir le § 21 *d* et *e*). Enfin, on aura reconnu, intégrées dans une synthèse cohérente et nouvelle, les principaux éléments de la réflexion des prédécesseurs d'Anṣārī: au § 20 *b*, rôle de l'entêtement dont parlait Moḥāsibī; au § 21 *a*, l'importance du regret (Abū-l-'Abbās ibn Masrūr Ṭūsī) et de l'extirpation du mal (Dhū-l-Nūn); au § 21 *c*, l'oubli de la faute (Jonayd), la nécessité de revenir du retour (Rowaym), et l'obligation universelle de la *tawba* (Sahl Tostarī); aux § 21 *d* et *g*, la prise en considération du Décret divin, qui avait inspiré à Yūsuf ibn Ḥosayn Rāzī des conclusions paradoxales; au § 22 *d* enfin, l'idée qu'il faut se détourner de tout ce qui n'est pas Dieu (Nūrī).

D'un ouvrage à l'autre, la doctrine s'est donc enrichie et précisée de façon remarquable, faisant du deuxième chapitre des *Etapes* un des chefs-d'œuvre d'Anṣārī. Il reste cependant que le souci d'être concis y laisse ici ou là le lecteur dans la perplexité. Il appartiendra aux commentateurs de s'efforcer de l'en tirer, en explicitant la pensée du maître.

LES EXPLICATIONS DES COMMENTATEURS

Ces commentateurs, qui sont-ils ? Nous donnerons ici quelques indications concernant les principaux: d'entre eux, en faisant précéder leur nom du sigle qui servira à les désigner au cours de cette étude :

'AM = 'Abd-al-Mo'tī Lakhmī Iskandarī (fin du VIe/XIIe siècle)¹. Assez succinct; s'efforçant humblement de comprendre le texte tel qu'il est et d'en montrer la perfection, insistant notamment sur la progression des degrés à l'intérieur de chaque demeure de l'itinéraire spirituel.

Til. = 'Afīf-al-Dīn Tilimsānī (VIIe/XIIIe siècle)². Premier com-

(1) Voir notre édition de ce commentaire, Le Caire-IFAO 1954, 38 + 320 p., les lacunes étant à compléter d'après MIDEO 2, p. 314-320.

(2) Non encore édité. Nous avons travaillé d'après le ms d'Istanbul, Nafiz P. 424, 185 fol., daté de 1292 H./1875.

mentaire moniste; ayant influencé, bien que très diversement, tous les commentaires postérieurs.

K = 'Abd-al-Razzāq Kāshānī (ou Qāshānī, début du VIIIe/XIVe siècle)¹. Moniste; reprenant et perfectionnant Tilimsānī. De beaucoup le plus répandu, à en juger par l'importance du nombre des manuscrits.

Tost. = Shams-al-Dīn Tostarī (même époque)². Moniste. Connaît Tilimsānī, mais le trouve insipide. Cite parfois les *Cent Terrains*. Très original et en ayant conscience.

IQ = Ibn Qayyim al-Jawziyya (en abrégé Ibn al-Qayyim, même époque)³. Brillant disciple d'Ibn Taymiyya. Violent adversaire du soufisme moniste, notamment de Tilimsānī, qu'il utilise largement pour le réfuter. Critique souvent la doctrine d'Anṣārī. N'hésite pas à remanier l'ordre des demeures et à introduire de longs excursus, ce qui fait de ses *Madārij al-sālikīn* plus qu'un commentaire.

D = Maḥmūd Dargozīnī (même époque)⁴. Moniste, mais tirant parti de commentaires appartenant à une autre tendance, notamment celui de 'Abd-al-Mo'tī qu'il déclare avoir lu et médité.

F = Jamāl-al-Dīn Yūsuf Fārsī (fin du XIIIe/XIVe siècle ou début du suivant). Anti-moniste. Compliqué et artificiel. Hantise de retrouver partout des degrés.

Tab. = Shams-al-Dīn Tabādkānī (IXe/XVe siècle)⁶. N'apporte

(1) Lithographié à Téhéran en 1315 H./1898. Nous avons travaillé sur le ms de Londres, India Office 600, 110 fol., copié au XIe/XVIIe siècle sur un exemplaire de 758 H./1357 corrigé d'après l'original.

(2) Inédit. Nous avons travaillé sur le ms d'Istanbul, Fatih 2707, 145 fol., daté de 764 H./1363.

(3) *Madārij al-sālikīn*, édité au Caire-Manār 1331-1334 H./1913-1916, 3 vol. Il est intéressant de noter que cette édition a été faite par M. Rashīd Riḍā, l'un des protagonistes du mouvement réformiste de l'islam égyptien. Une nouvelle édition, purement commerciale, a été faite au Caire en 1956. C'est dire l'actualité de ce gros commentaire.

(4) Inédit. Nous avons travaillé sur le ms de Calcutta, Asiatic Society or Bengal, ar. 1060, 240 fol.

(5) Inédit. Nous avons travaillé sur le ms d'Istanbul, Aya Sofya 1934. 144 fol., daté de 837 H./1434.

(6) Inédit. Nous avons travaillé sur les mss de Patna, Bankipore XVI 1381, 279 fol. et de Cambridge, Or. 514, 213 fol., daté de 1005 H./1597 (attribué dans le catalogue à Moḥammad Shīr Moḥammad).

pas grand chose de nouveau, son intérêt venant surtout de l'emploi de la langue persane (tous les autres commentaires sont en arabe). S'efforce de montrer comment chaque demeure représente une attitude permanente, bien qu'évoluant au cours des dix sections de l'itinéraire spirituel.

Nous n'utiliserons ni le commentaire de Maḥmūd Firkāwī (fin du VIII^e/XIV^e siècle)¹, ni celui de 'Abd-al-Ra'ūf Monāwī (XI^e/XVII^e siècle)², qui ne font que résumer 'Abd-al-Mo'ṭī ou Tilimsānī sans guère y ajouter rien d'original. Par contre, c'est à regret que nous devons nous passer du commentaire de Zayn-al-Dīn Khwāfī (début IX^e/XV^e siècle)³, l'un des plus intéressants à tout point de vue; le seul manuscrit que nous en possédions commence par une lacune nous privant de l'introduction et des seize premiers chapitres.

Avant d'aborder l'examen du texte d'Anṣārī, Ibn al-Qayyim tient à souligner l'importance du retour à Dieu⁴. Loin de n'être qu'une étape parmi les autres, ce dernier embrasse l'ensemble de l'itinéraire spirituel. Sa nécessité est aussi grande au terme de la marche vers Dieu qu'à son début, et le progressant ne pourra jamais s'en affranchir. Pour le comprendre, nous dit-il, il suffit de se reporter au donné coranique et à l'exemple du Prophète.

§ 20 a

“*Ceux qui ne reviendront pas, ceux-là seront les Injustes*”, nous dit le verset du Coran (XLIX 11) placé en exergue du chapitre. Parmi les commentateurs, seuls Tilimsānī et Dargozīnī s'attachent à préciser : l'injustice en question consisterait selon eux à frustrer les actions des conditions qui leur conviennent, en les appliquant à un domaine interdit. Quant au retour, il faudrait y voir le passage du désaccord (*mokhālafā*) à l'accord (*mowāfaqa*) avec Dieu et ses ordonnances (Til., K et D). Prenant argument de la première sourate du Coran (v. 6 et 7), Tilimsānī, repris par Ibn al-Qayyim, précise que le pécheur y revient de la voie *de ceux qui sont l'objet du courroux divin et des Égarés à la Voie Droite, la Voie de ceux à qui Tu as donné tes bienfaits*. Il ne peut le faire que si Dieu le guide;

(1) Voir notre édition, Le Caire - IFAO 1953, 34 + 154 p.

(2) Inédit. Voir le ms de l'Escurial, ar. 734, 57 fol.

(3) Inédit. Ms. d'Istanbul, Jarullah 1054, 270 fol., IX^e/XV^e siècle.

(4) *Madārij*, t. 1, p. 96.

d'où l'imploration: *Conduis-nous* [dans] *la Voie Droite* ! Cette référence est intéressante; elle met bien en valeur les deux aspects du retour, l'un négatif (se détourner de la faute), l'autre positif (se retourner vers Dieu), ainsi que l'intervention divine nécessaire pour opérer cette conversion du cœur.

Mais le but de la citation n'est pas de décrire, et à plus forte raison de définir, la *tawba*. Ce sur quoi l'auteur veut attirer l'attention, c'est le fait que Dieu ait *écarté de Celui-qui-revient le nom de l'injustice*. Les commentateurs se sont appliqués à montrer le bien-fondé de cette remarque ('AM et K), concluant à la nécessité absolue du retour à Dieu ('AM, Tost. et IQ). Tout le monde est donc tenu, sans exception aucune, de revenir à Dieu (aspect positif), bien que le point de départ de ce retour diffère grandement selon les individus et les catégories de gens (aspect négatif). Tostarī nous donne quelques exemples de cette diversité: certains vont se repentir des manquements extérieurs à la Loi, et d'autres de fautes intérieures. Pour certains, le repentir portera sur le fait de s'être attardés dans une précédente étape de l'itinéraire spirituel, ralentissant ainsi leur marche, alors que d'autres reviendront *de la vision de la multiplicité et de ce qui est autre par rapport à l'Existence unique et absolue*; d'autres enfin se repentiront d'avoir arrêté leur regard à la permanence du moi avant l'anéantissement. Si certains reviennent de leurs transgressions, d'autres se détourneront de leurs actes d'obéissance, dans la mesure où ils ont été entachés d'hypocrisie ou accomplis autrement que pour Dieu seul (afin de jouir des plaisirs du Paradis par exemple). Du grand pécheur jusqu'au parfait, personne ne saurait donc échapper à la nécessité de la *tawba*, chacun devant se détourner de la défaillance qui lui est propre. Dargozīnī fait cependant remarquer qu'il existe des degrés dans l'obligation de la conversion, selon la gravité de la faute commise, et que l'injustice de ceux qui refusent de revenir à Dieu est à apprécier relativement à ces degrés.

§ 20 b

Après avoir montré, en s'appuyant sur le Coran, la valeur du retour à Dieu et suggéré sa nécessité universelle, Anṣārī commence l'étude de la *tawba* en indiquant une condition *sine qua non* de sa réalisation authentique: *la connaissance de la faute*. Qu'est-ce à dire ? Il ne s'agit évidemment pas de connaître de façon exhaustive toutes les fautes qu'on a pu commettre; tout au plus pourrait-on entendre le texte de la connaissance

d'une faute déterminée, objet immédiat du repentir (Til.). Le maître a plutôt voulu dire que la condition nécessaire du retour à Dieu est que l'on ait conscience d'en avoir commis (Til., K et Tost.). Il s'agit donc bien d'une connaissance théorique portant sur les propriétés de la faute en soi et sur les motifs de s'en détourner (K et D), mais qui se trouve appliquée par le pécheur à son cas personnel (d'où l'emploi de la deuxième personne du singulier, qui vise directement le lecteur). Se rendant compte de la gravité de ce qu'il a fait, il va tout naturellement confesser sa faute et chercher le moyen d'échapper à ses conséquences malheureuses (IQ). Condition objective de la conversion, la connaissance de la faute en sera donc aussi la cause psychologique la plus efficace ('AM).

Cette prise de conscience va porter sur trois points, et tout d'abord sur *le fait pour toi d'être soustrait à la protection ('iṣma) au moment où la faute advient*. Selon 'Abd-al-Mo'tī, il s'agirait ici de la protection contre la colère divine: au moment où l'on pèche, on se livre aux rigueurs de cette dernière. La plupart des autres commentateurs ont été influencés, dans leur interprétation, par un verset du Coran: *Quiconque se met hors de péril en se cramponnant à Dieu (i'taṣama bi-llāh) est dirigé vers une Voie Droite* (III 96/101). On peut encore traduire avec Blachère: *quiconque se met hors de péril par la protection de Dieu...* Aux yeux de Tilimsānī (repris par Tab.), 'iṣma désignerait donc dans notre texte le fait pour Dieu de diriger l'homme qui se cramponne à Lui, soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire du Coran (D). L'expression pourrait aussi vouloir dire qu'il y a errement dans la transgression, précisément parce qu'on ne se cramponne pas à Dieu (K). Ibn al-Qayyim met bien les choses au point: par 'iṣma, nous dit-il, on peut entendre soit le fait de se cramponner à Dieu pour qu'Il vous protège (*i'tiṣām*), soit la protection accordée effectivement par Lui en réponse à cette attitude. Au moment où advient la faute, l'un et l'autre font défaut au pécheur: il ne se cramponne pas à Dieu, sans quoi il recevrait de Lui la victoire contre ses deux pires ennemis, l'âme charnelle et Satan. Il n'est pas non plus protégé par Lui et c'est cet abandon, livrant l'homme à lui-même, qui permet sa défaillance. La constatation de ce fait redoutable va susciter le repentir: avec l'acquiescement aux ordres de Dieu (K), on retrouvera alors Sa protection (Til. et IQ).

La connaissance de la faute portera encore sur *la joie que tu éprouves au moment où tu t'en emparas*. Le fait de s'y précipiter et de s'y délecter montre à quel point on la désirait (Til. et IQ), et l'ignorance coupable dans laquelle on était de la grandeur de Dieu, des conséquences de la faute

et du danger qu'on y court (IQ). A vrai dire, pour le croyant, le plaisir du mal se trouve toujours mêlé de quelque tristesse; mais l'ivresse de la convoitise peut empêcher qu'on la ressente et c'est alors la mort du cœur, état redoutable qui conduit à la perte si l'on ne réagit pas lorsqu'il en est encore temps (IQ). Si l'on s'en rend compte, on ne manquera pas d'en être attristé (K), et bientôt le repentir changera la joie de faire le mal en celle de s'en écarter (Til. et D).

Enfin, connaître la faute, ce sera pour toi prendre conscience de *ta persistance dans l'entêtement à ne pas la réparer*. L'entêtement (*iṣṣār*) signifie que l'on s'installe dans le mal et que l'on y trouve une certaine quiétude (Til., cf. *Cor.*, X 7). Il ajoute à la faute une faute de plus (Til.), peut-être plus grave que la première (IQ). La persistance en cet état aggrave encore la culpabilité (Til.). Le fait de le savoir poussera le pécheur à demander pardon pour le passé (D), à réparer la faute à tout prix dans le présent, et à concevoir le ferme propos de n'y plus retomber à l'avenir (K et D).

Cela tout en ayant la certitude que Dieu te regarde. Cette remarque porte sur les trois points qu'Anṣārī vient de signaler (Tost.), dont elle accroît encore la gravité. Le pécheur se trouve ainsi soumis à une dangereuse alternative: ou bien il sait que Dieu le voit et, commise sans vergogne, sa faute prend l'allure d'une bravade; ou bien il doute du regard divin, et le voilà infidèle (Til. et IQ). Il faut être musulman pour revenir à Dieu de façon authentique, mais il faut aussi croire que Dieu voit tout; s'il n'en est pas ainsi, on se trouve, au moins partiellement, dans l'infidélité. Dans ce cas, la conversion consistera tout d'abord à retrouver la foi musulmane en son intégrité (IQ et D); alors seulement on aura honte de sa faute ('AM) et on s'appliquera à la réparer (Til.).

§ 21 a

Ces préliminaires n'ont fait en somme qu'approfondir le deuxième aspect de l'éveil¹, en mettant en valeur l'effort de réflexion qui doit

(1) Anṣārī le définissait comme consistant à *considérer le méfait, à bien connaître le danger qu'on y court, à se préparer sérieusement à le réparer, à se délivrer de son lacet, et à chercher le salut en s'en purifiant* (§ 18 b). Selon lui, trois choses devaient concourir à rendre valable cette considération de la faute: *le sens de la grandeur de Dieu, la connaissance de soi et la foi en la Menace* (§ 19 b).

déclancher le retour à Dieu. Anṣārī va maintenant aborder le processus lui-même, en commençant par indiquer les *trois conditions* d'une d'une conversion authentique: *regret, excuse et extirpation* du mal. Les commentateurs divergent sur le sens à accorder ici au mot *condition* (*sharīta*, pl. *sharā'it*). Pour les uns, il s'agirait des fondements qui permettent à la chose d'exister (K), sans lesquels elle ne se produirait pas de façon valable (Tost.); pour d'autres, il conviendrait d'y voir plutôt les signes de son avènement (Til. et D, se référant aux *prodromes de l'Heure* dont parle *Co.*, XLVII 20/18), etc. Dans le cas précis qui nous occupe, ces diverses interprétations ne s'excluent pas: elles tendent toutes à montrer qu'il s'agit d'éléments intrinsèquement liés au repentir, dans lesquels il s'exprime et qui permettent de le reconnaître. La connaissance de la faute était condition nécessaire de la conversion, à titre de préliminaire: elle en permettait et en causait même l'avènement, mais lui demeurait extrinsèque. Au contraire, le fait de regretter la faute, de s'en excuser et de l'extirper constitue le retour lui-même. Si l'un de ces éléments vient volontairement à manquer, il n'en reste plus qu'une caricature plus ou moins blasphématoire. On a donc affaire ici aux *conditions intrinsèques* de son existence.

Les commentateurs ne s'arrêtent guère au *regret* (*nadam*), que pour signaler qu'il est le fait du cœur (Til., K et D). Tostarī et Dargozīnī lui reconnaissent en outre un rôle de principe par rapport aux deux autres conditions (cf. le hadith cité p. 62).

Par contre, *l'excuse* pose quelques problèmes. Le premier d'entre eux concerne le "lieu" où elle se situe. Bien qu'on puisse concevoir qu'elle naisse au fond du cœur ('AM), Tilimsānī et Kāshānī préfèrent la limiter à son aspect vocal et la placer sur la langue, ce qui a pour effet de la différencier nettement du regret. Si elle est l'expression de ce dernier, le retour à Dieu embrasse à la fois l'intérieur et l'extérieur de l'homme, ce qui lui confère une perfection particulière; si au contraire l'excuse n'a lieu que du bout des lèvres, sans contrition, elle ajoute à la transgression une faute de plus (Tost.).

Mais la vraie difficulté est ailleurs; elle consiste à déterminer le sens exact du terme *i'tidhār* employé par Anṣārī. Kāshānī et Tabādkānī pensent qu'il s'agit simplement de l'imploration répétée du pardon divin; *i'tidhār* serait alors synonyme de *istighfār*. Bien que tentante, cette interprétation semble éluder plus ou moins la difficulté; d'ailleurs, on ne voit pas pourquoi l'auteur aurait préféré un terme ambigu au terme propre, solidement basé sur le Coran, la Tradition et la pratique com-

mune. Aussi vaut-il peut-être mieux suivre Ibn al-Qayyim et conserver au mot son sens courant, quitte à introduire les distinctions nécessaires dans l'explication du texte. Si l'excuse, nous dit-il, est un plaidoyer en faveur de la faute, une manière de la nier, de la minimiser ou de s'en disculper, elle est incompatible avec le retour à Dieu. Celui-ci exige en effet qu'on reconnaisse sa culpabilité et qu'on s'en remette à la miséricorde divine. Mais il existe une autre manière de s'excuser, où l'on fait valoir sa faiblesse devant les assauts de Satan et de l'âme charnelle: on n'a pas péché par ignorance ou par mépris des droits de Dieu et de ses menaces, mais sous le coup de passions qu'on n'a pu maîtriser, en mettant son espoir en Sa longanimité et en Son généreux pardon. Une telle attitude, toute emprunte d'humilité et de confiance, n'a plus rien d'une bravade. On s'y réclame de la miséricorde divine, et ceci relève de la flatterie (*tamallog*) dont, selon le hadith, Dieu aime être l'objet de la part de ses serviteurs. D'ailleurs, le Prophète en est témoin, *celui qui s'excuse auprès de Dieu, Dieu accepte son excuse*. Ainsi comprise, l'excuse est profitable et digne de louanges; elle ne s'oppose en rien au repentir sincère¹. Mais il existe encore une troisième sorte d'excuse, qui consiste à arguer de la prédestination pour rejeter sur Dieu la responsabilité de la faute. C'est là Lui chercher querelle, ce qui est incompatible avec la *tawba*. Ibn al-Qayyim cite à ce sujet une jolie tradition: *Si, lorsqu'il a péché, le serviteur déclare: "Seigneur, c'est là ton décret! C'est Toi qui as fixé la faute, c'est Toi qui l'as décrétée, c'est Toi qui l'as inscrite en ma défaveur!" Dieu lui répondra: "C'est toi qui as agi! C'est toi qui l'as acquise, c'est toi qui l'as voulue, c'est toi qui t'es dépensé pour la commettre! Aussi vais-je te punir pour tout cela."* Mais s'il déclare au contraire: *"Seigneur, c'est moi qui ai été injuste! C'est moi qui ai péché, c'est moi qui ai désobéi, c'est moi qui ai mal agi!"*, Dieu lui répondra: *"C'est Moi qui avais fixé la faute! C'est Moi qui l'avais décrétée, c'est Moi qui l'avais inscrite en ta défaveur! Aussi vais-je t'accorder mon pardon!"* Bref, il convient de distinguer deux sortes d'excuses: l'une exclut la confession de la faute et s'oppose au repentir, l'autre sauvegarde et maintient cette confession et fait partie intégrante du retour à Dieu.

Reste l'*extirpation* du mal (*iqḷā'*), sans laquelle la *wb* demeurerait

(1) On pourrait citer à l'appui d'une telle interprétation plusieurs passages des *Monājāt* d'Anṣārī. Par exemple: *Mon Dieu, si nous n'avons pas su être de tes amis, nous n'avons pas été non plus tes ennemis ... Bien que nous ayons persévéré dans le péché, nous n'en avons pas moins confessé l'unicité de ta Majesté ... Mon Dieu, Tu m'as appelé faible, et c'est ainsi; tout ce qui vient de moi s'accorde à ceci ... Si l'endive est amère, elle n'en est pas moins du jardin; si Abdallāh est injuste, il n'en est pas moins de tes amis ... etc.*

sans effet. Elle est le fait des membres, nous dit Kāshānī, complétant ainsi le regret et l'excuse dans l'emprise que la conversion doit exercer sur l'être en sa totalité. Cette répartition (regret-cœur, excuse-langue, extirpation-membres) semble quelque peu artificielle; aussi vaut-il peut-être mieux remarquer, avec Tilimsānī, que la rupture effective avec le mal intéresse l'homme tout entier et particulièrement le cœur. Tostarī se livre ici à une mise-au-point qu'il faut noter: l'extirpation de la faute, nous dit-il, est de nécessité absolue au moment-même où l'on revient à Dieu; on ne saurait en effet imaginer un repentir valable où le pécheur ne changerait en rien sa mauvaise conduite. Elle comporte alors le ferme propos de ne plus retomber, sinon le retour à Dieu ne saurait être agréé. Que va-t-il arriver, si une rechute se produit par la suite? On devra se repentir, dans les mêmes conditions que la première fois, Dieu acceptant le retour chaque fois qu'il est sincère. Mais ce qu'il faut souligner, c'est que de telles défaillances n'infirmen en rien la validité de la conversion qui les a précédées: la valeur du ferme propos reste celle qu'il avait au moment où il a été fait, même s'il s'avère après coup qu'il n'a pas entraîné de transformation définitive.

§ 21 b

Les éléments essentiels du retour, conditions intrinsèques de son existence, étant ainsi définis, l'étude se poursuit par l'analyse de ses *réalités* (*ḥaqā'iq*). De soi, le terme est aussi ambigu en arabe qu'en français, aussi les commentateurs en donnent-ils des définitions variées: meilleure partie de la chose (Til.), son principe et ce qui certifie son existence (K), signe caractéristique qui l'indique ('AM), manifestant son authenticité et sa consistance (IQ) parce que les lui conférant (Tab.). Pour Tostarī, il s'agirait dans le cas, de réalités spirituelles de valeur, qui doivent s'ajouter au repentir pour qu'il soit agréé de Dieu. Un hadith célèbre (cité par 'AM, Til. et IQ, D n'y faisant qu'allusion) constitue sans doute le meilleur commentaire de l'expression litigieuse: *au Prophète qui l'interrogeait sur son état, Hāritha répondait: "Je suis devenu un vrai croyant." "Tout ce qui est réel (ḥaqq) a une réalité (ḥaqīqa)", reprit Mahomet; "quelle est donc la réalité de ta foi?" — "Je me suis détaché de ce monde au point qu'il m'est égal de le voir passer ou perdurer."* Les "réalités" du retour à Dieu sont donc les critères qui permettent de juger s'il est ou non réel et authentique. Liées à lui comme ses manifestations, elles

ne le constituent pas, ce qui les distingue des conditions intrinsèques précédemment étudiées. Comme le fait remarquer Dargozīnī, les trois réalités mentionnées par Anṣārī vont caractériser l'attitude du pécheur repentant à l'égard de Dieu, à l'égard de soi et à l'égard d'autrui.

Le première d'entre elles consiste à *considérer le méfait comme grave*, au point de trouver la terre trop étroite en dépit de son étendue, précise 'Abd-al-Mo'ṭī en se référant à *Co.*, IX 119/118. Un tel sens du péché est la condition nécessaire du regret (K), dont il détermine l'intensité (IQ) : on regrette en effet la perte d'un objet à la mesure de la valeur qu'on lui attribue. Ne pas le posséder et minimiser l'importance de la faute, c'est commettre une nouvelle faute, plus grave que la première car elle revient à mésestimer Dieu; on empêche ainsi le repentir de porter ses fruits, puisqu'au lieu de se délivrer du mal, on l'accroît (Tost.). Le sens de la gravité de la faute naît de l'estime qu'on a pour Dieu, pour ses injonctions et pour la récompense promise à ceux qui s'y soumettent (IQ). Le sentiment contraire tire son origine d'une ignorance coupable, qui peut légitimement être taxée d'infidélité (*kofr*, Tost.).

Persuadé de la gravité de sa faute, celui qui revient à Dieu de façon authentique va *suspecter* [la valeur de] *son retour*, parce qu'il se connaît et sait que son moi charnel émet bien souvent des prétentions trompeuses ('AM). Ce soupçon va porter sur la manière dont il a répondu aux exigences de la *tawba*, qui risque de ne pas être agréée (Til., K, Tost. et IQ). Peut-être le repentant n'a-t-il pas prodigué ses efforts avec la générosité voulue; peut-être des considérations humaines ont-elles à son insu motivé son repentir (sauvegarde d'intérêts matériels ou spirituels, lassitude de la faute, atténuation de la concupiscence, etc.) Sa résolution peut également n'avoir pas eu la fermeté requise. Il a pu lui arriver de regarder en arrière et de retrouver dans le souvenir du péché un peu du plaisir éprouvé en le commettant. Il peut enfin s'être reposé sur son repentir et en avoir conçu une sécurité présomptueuse.

Comment dirimer tous ces doutes ? Ibn al-Qayyim nous l'indique : si l'on a les yeux secs et si l'on persiste dans l'insouciance, sans plus accomplir de bonnes œuvres qu'auparavant, c'est signe que le repentir n'a pas été sincère. Si au contraire on devient meilleur, si l'on demeure dans la crainte et si l'on se sent le cœur brisé à la pensée des péchés commis, tout en s'abandonnant humblement entre les mains de Dieu, on peut en conclure que le repentir est agréé de Lui. En tout cas, il est fort important de suspecter la valeur de son repentir; revenir à Dieu est en effet chose difficile, et il est aisé de se donner le change. Qu'on

se garde en particulier de mépriser les grands pécheurs, lorsqu'on n'a pas conscience d'avoir commis soi-même de faute grave; ce serait être bien pire qu'eux et une chute sérieuse serait alors à souhaiter pour faire recouvrer le sens de l'humilité (IQ).

Tostarī prouve l'importance de l'attitude étudiée en faisant valoir ses conséquences (effort d'amélioration) par opposition à celles du comportement contraire (limitation des actes d'obéissance). Être satisfait de sa conversion amène l'orgueil, qui a pour effet désastreux de corrompre la valeur de l'action et de fermer la porte à tout accroissement de perfection. En effet, priser ce que l'on fait, c'est se croire capable d'accomplir ce qui convient à Dieu et aller ainsi contre les dires du Prophète et la saine raison: comment un être qui a commencé dans le temps pourrait-il produire quelque chose qui soit à la mesure de Dieu, le Pré-éternel, le Réel par excellence? Une telle prétention vicie l'action en faussant sa portée. Quant à la cessation de tout perfectionnement, elle vient de ce que le monde de la Sainteté ne répand ses effusions sur l'homme que dans la mesure où celui-ci y aspire; or, s'il est satisfait de l'état inférieur dans lequel il se trouve, il n'éprouve aucun désir d'obtenir davantage.

Enfin, le parfait repentant se reconnaît au fait qu'il *cherche à excuser la créature*. Sa miséricorde ne fera d'exception que pour lui-même: il s'estimera le plus mauvais des hommes et le seul coupable, ce qui aura pour effet d'accroître à la fois sa conscience de la gravité du péché et ses efforts pour s'en délivrer par une vraie conversion (K). Les commentateurs divergent sur l'objet et les motifs d'une telle attitude: pour 'Abd-al-Mo'ṭī, elle vient de l'expérience qu'a le repentant de la faiblesse humaine. Tostarī allègue l'excuse du décret divin qui prédétermine les actions humaines; dans ces conditions, Dieu est trop miséricordieux pour leur en tenir rigueur. On évitera donc de penser que les pécheurs sont voués à l'Enfer, en s'estimant sauvé soi-même du fait de son repentir. Tilimsānī restreint le domaine de l'excuse aux injures dont on aurait été l'objet de la part d'autrui: le repentant renonce à ses droits sur son entourage, et pour ce faire il s'en écarte.

C'est ici qu'intervient Ibn al-Qayyim, pour mettre au point une question qui lui paraît dangereuse. Il distingue deux interprétations possibles de l'expression d'Anṣārī: la première consiste à excuser la créature en prétextant la contrainte du décret divin (cf. Tost.), et c'est, nous dit-il, ce que l'auteur semble avoir voulu dire (cf. § 21 g). Ses conséquences prouvent à quel point elle est inacceptable: on en viendrait

à excuser les ennemis de Dieu et du Prophète, alors que le Coran leur promet des châtiments terribles. Dieu ne promettrait pas de les punir s'ils étaient excusables; on s'oppose donc à Lui en voulant justifier ceux qu'Il ordonne de blâmer. Certains pourront alléguer ici la distinction entre le décret divin qui s'exprime dans la Loi et le décret divin qui fixe les événements: les transgresseurs seraient condamnés par le premier et excusés par l'autre. Ibn al-Qayyim en refuse catégoriquement l'à-propos. Il n'est d'excuse valable, nous dit-il, que celle qui est agréée; or, loin de l'être, celle qui fait valoir la contrainte du décret divin augmente la faute et la colère de Dieu, car le malfaiteur lui-même pourrait l'invoquer pour se justifier de façon indue. Nombreuses sont les sentences proférées en ce sens, soit-disant sous l'emprise d'un état mystique, qui sont toutes blasphématoires (Ibn al-Qayyim cite ici un certain nombre de vers qu'il critique abondamment). -- Quant à la seconde interprétation, elle fait appel à la contrainte du Décret non pour excuser le pécheur vis-à-vis de Dieu, mais pour susciter le pardon des offenses dont on a été l'objet (cf. Til.). L'homme renonce à ses droits pour ne plus se soucier que de ceux de Dieu, dans le domaine desquels il est intraitable. Une telle attitude est irréprochable et correspond parfaitement au comportement du Prophète. Malheureusement, elle n'a rien à faire avec le retour à Dieu: en effet, que le repentant excuse ou non les autres, la valeur de son repentir demeure inchangée. C'est donc bien la première interprétation qui répond à la pensée d'Anṣārī. Certes, nul doute que chez ce grand maître l'équilibre ait été parfaitement gardé entre la considération du Décret, où il cherchait une excuse pour les pécheurs, et celle des commandements divins, qu'il voulait faire respecter par tous. N'empêche qu'il eût mieux valu mentionner, parmi les signes d'un repentir authentique, le zèle jaloux pour la Loi de Dieu et la colère contre ses transgresseurs, surtout s'il s'agit des idolâtres, de Pharaon, de Satan, etc. Ce sont bien là des créatures, soumises au Décret qui pré-détermine les actions; on ne prétendra tout de même pas qu'il faille les excuser pour autant !

Aux yeux d'Ibn al-Qayyim, la position d'Anṣārī s'expliquerait par le souci de s'anéantir dans la confession de l'unicité de Dieu, seul Seigneur. Mais serait-ce se conformer à Lui, remarque-t-il, que d'excuser ceux qu'Il n'excuse pas ? Ne serait-ce pas plutôt Lui faire opposition et susciter sa colère ? Qu'on se garde pourtant de condamner le maître pour avoir achoppé sur un terrain aussi dangereux que celui du Décret. A vrai dire, la seule solution consiste à juger de la prédétermination des actes par elle-même: si l'on pêche sous le coup du Décret, c'est aussi

sous le coup du Décret qu'on se repent. Qu'on repousse donc la faute commise sous le Décret par une conversion sincère dépendant aussi du Décret

Que faut-il penser de ces critiques ? Elles ont à notre avis le tort d'avoir porté le problème sur un terrain qui n'est pas le sien. Ibn al-Qayyim n'a fait d'ailleurs qu'y poursuivre ses adversaires. Anṣārī demeure sur le plan psychologique où se situaient les deux premières "réalités" du retour à Dieu. Le repentant sincère excuse autrui, parce qu'il a conscience de sa propre misère et sait par expérience la faiblesse humaine; il pense assez peu à philosopher et ses arguments n'ont guère d'importance. Ce qui compte, comme signe de l'authenticité de son repentir, c'est qu'il évite tout pharisaïsme, se montrant aussi indulgent pour les autres qu'il est sévère pour lui-même. C'est donc dans la ligne de 'Abd-al-Mo'ṭī et de Kāshānī qu'il convient d'interpréter le texte. La critique d'Ibn al-Qayyim n'en demeure pas moins intéressante: elle touche à un problème crucial de la pensée musulmane, sur lequel nous aurons bientôt l'occasion de revenir.

Notons enfin que Tilimsānī et Dargozīnī établissent une correspondance entre les "conditions" et les "réalités" du retour à Dieu. Selon eux, le sens de la gravité du péché renforcerait le regret, le fait de suspecter la valeur du retour susciterait l'excuse, et excuser autrui pousserait à extirper ses propres fautes.

§ 21 c

Au cours des deux étapes suivantes, l'analyse va demeurer dans le domaine des *réalités* du retour à Dieu. Il s'agit donc toujours des signes caractéristiques qui permettent de conclure à son authenticité. Selon la plupart des commentateurs, le progrès de la pensée consisterait à approfondir l'étude en passant de l'extérieur à l'intérieur, du plus manifeste au plus subtil. Il semble bien que ce processus, au-delà des exigences de l'exposition, suive un développement réel du repentir; c'est du moins l'avis de Kāshānī et de Dargozīnī, pour qui réalités, secrets et subtilités, se correspondant terme à terme, exprimeraient des étapes de plus en plus parfaites du retour à Dieu.

Les secrets de la réalité du retour consistent en trois choses. La première fait difficulté en raison de deux leçons divergentes qui se partagent les manuscrits et les commentateurs. Selon la version la plus commune, il

s'agirait de *distinguer entre la crainte de Dieu* (taqiyya) et *l'honneur* ('izza), ce dernier étant conçu soit comme l'estime de soi (IQ), soit comme la bonne opinion d'autrui (Til., K, Tost. et Tab.). Bien des gens se font en effet illusion sur les motifs de leur repentir (Til.) : ils croient revenir de leurs fautes par crainte de Dieu, alors que c'est l'amour-propre ou le souci du qu'en dira-t-on qui les y meut. On devra donc se tenir sur ses gardes et rectifier son intention (K), car l'orgueil est un péché plus grave et plus difficile à extirper que les fautes extérieures, celles-ci n'adhérant au cœur que de façon médiate (IQ). 'Abd-al-Mo'tī, lui, commente la seconde version, selon laquelle il s'agirait de *distinguer entre la confiance* (thiqa) et *la séduction* (ghirra). La confiance en Dieu, nous dit-il, consiste à bien penser de Lui. Elle n'est valable que si elle s'accompagne, d'un effort sincère pour pratiquer le bien et éviter le mal, ce qui fait naître dans le cœur l'espérance. Si au contraire on se targue de la miséricorde divine pour se dispenser de s'améliorer, on se leurre; la prétendue confiance n'est alors que de la séduction. C'est également cette version que semble adopter Dargozīnī, tout en mentionnant aussi la première, au moins en ce qui concerne le premier terme (taqiyya). La graphie permet difficilement de faire le choix entre les deux lectures, qui ne diffèrent guère que par des points diacritiques. Le fait que la première ait été adoptée par les meilleurs manuscrits et par Kāshānī, qui dit avoir corrigé son texte d'après une copie authentifiée par l'auteur, constitue un argument de poids en sa faveur. Le sens ferait plutôt pencher pour la seconde: examiner les motifs du retour semble en effet inclus dans le soupçon concernant sa valeur et ne constitue pas un élément nouveau. Au contraire, la distinction entre confiance en Dieu et présomption de son indulgence est un point délicat qui n'avait pas encore été précisé.

Le deuxième "secret" consiste à *oublier le méfait*. 'Abd-al-Mo'tī, Tilims-nī, Kāshānī et Dargozīnī mentionnent ici, à juste titre, la conversation entre Sarī Saqaṭī et son jeune interlocuteur, en adoptant l'explication fournie par Jonayd : on doit bannir le souvenir de la faute afin de préserver la pureté de l'instant présent où l'on se trouve en contact avec Dieu (Til., K et D). On ne peut en effet tendre vers Lui et être ainsi fidèle au pacte originel de la nature humaine ('ahd al-fiṭra, cf. Cor., XXX 29/30), qu'à condition de Lui consacrer son attention de façon exclusive (K); or c'est là le seul but de la *tawba* (Tost.). Le souvenir de la faute n'avait de raison d'être que lorsqu'il s'agissait d'en stimuler le regret et l'extirpation, ainsi que de renforcer l'application à l'obéissance; ces résultats une fois obtenus, il perd toute utilité ('AM et D). Contrairement à ce qu'on pourrait penser, ceci ne va pas à

l'encontre de ce que disaient les anciens concernant la nécessité d'avoir constamment sa faute devant les yeux (cas de David, selon IQ). Il faut en effet distinguer entre les croyants ordinaires, auxquels l'oubli de la faute pourrait causer du tort, et ceux qui sont déjà avancés dans les voies spirituelles, pour qui c'est son souvenir qui serait nuisible. Les anciens parlaient de la majorité, et Anṣārī ne vise que ces privilégiés (Tost.). Quant à Ibn al-Qayyim, il mentionne les deux attitudes et se contente de dire qu'on ne peut généraliser: selon les cas, il pourra être préférable d'oublier la faute ou de s'en souvenir.

Enfin, Anṣārī reprend à son compte l'idée de Rowaym, selon laquelle il faut *revenir du retour*. Tilimsānī et Kāshānī rattachent cette exigence à ce que nous venons de dire, faisant valoir que le retour nécessite la connaissance et le souvenir de la faute. Sans doute vaut-il mieux remarquer que celui qui est parfaitement revenu à Dieu, ou bien n'a plus d'attention pour ses états spirituels, étant accaparé par son unique Objet ('AM), ou bien ne voit dans sa conversion que le pur effet du retour de Dieu à son égard (D, se référant à *Co.*, IX 119/118). Kāshānī suggère que l'attitude dont il est ici question soit l'effet du passage à une demeure supérieure, le *tawakkol* (s'appuyer sur Dieu), où l'homme détourne le regard de ses actions, dont font partie et la faute et le repentir. Tostarī, lui, propose deux interprétations originales: ou bien l'on suspecte le retour d'inauthenticité et l'on s'en repent, ce repentir lui-même étant objet de soupçon et ainsi de suite; ou bien l'on reconnaît dans le retour une affirmation du moi, sorte d'associationisme dont il convient de se détourner, ce qui revient encore à s'affirmer etc., le processus se poursuivant jusqu'au moment où l'on parvient à l'anéantissement. Enfin, une fois de plus, Ibn al-Qayyim s'applique à mettre les choses au point, de manière à écarter toute interprétation fallacieuse qui aboutirait à minimiser la valeur de la *tawba*. Celle-ci est en effet une attitude excellente, dont on ne saurait, nous dit-il, se détourner sans commettre de faute grave. Sans quoi, pourquoi ne pas revenir aussi de la foi (*īmān*) et de la soumission (*islām*) ... L'expression d'Anṣārī ne serait donc pas à prendre à la lettre. Elle viserait en réalité la nécessité de revenir soit d'une faute consécutive au repentir (par exemple le fait d'y voir l'effet de ses efforts et non d'une faveur divine), soit d'une déficience affectant sa réalisation. Ibn al-Qayyim admet néanmoins la légitimité de l'interprétation selon laquelle on ne devrait pas se préoccuper du repentir concernant une faute passée aux dépens de la familiarité avec Dieu à laquelle on serait parvenu.

Quoi qu'il en soit, Anṣārī voit dans l'assertion de Rowaym la consé-

quence logique de l'invitation universelle du Coran: *Revenez tous à Dieu, ô Croyants ! Peut-être serez-vous bienheureux* (XXIV 31). Le repentir est déjà revenu à Dieu en se détournant de ses fautes; il ne lui reste donc plus à se convertir que de son retour lui-même (Til. et K).

§ 21 d

Avec les subtilités (laṭā'if) des secrets du retour à Dieu, Anṣārī fait un dernier pas dans l'étude des "réalités" qui prouvent l'authenticité de la conversion. On parvient ainsi au terme d'une analyse qui a procédé de l'extérieur vers l'intérieur, du manifeste vers le caché, du sommaire vers le plus délicat. Selon Tostarī, la progression se poursuivrait dans le même sens à travers les trois éléments de ce nouveau paragraphe. Kāshānī les rattache à l'oubli de la faute, considéré par lui comme l'esprit qui anime et vivifie la réalité du repentir. Avec Ibn al-Qayyim, on remarquera qu'il s'agit désormais d'une réflexion perspicace, et non plus d'action ou d'attitudes affectives.

La première subtilité consiste pour toi à confronter le méfait et l'arrêt divin, pour chercher à connaître ce que Dieu a voulu à son sujet en te le laissant commettre. Le retour à Dieu a pour effet de rendre plus pénétrant le regard que le repentir porte sur ses actes ('AM). En confrontant sa faute avec le décret divin la concernant, il va pouvoir comprendre que si Dieu permet le péché, c'est en raison des conséquences heureuses qu'il peut avoir pour le pécheur (Tost.): connaissance expérimentale des attributs divins (IQ), souci des volontés de Dieu et recherche de son intimité, etc., tout ceci entraînant l'oubli de soi et du mal qu'on a pu faire. Sa réflexion amènera le converti à être avec Dieu, aux dépens de toute attention accordée à ce qui n'est pas Lui (Til.), ce qui parfera son retour (D).

§ 21 e

Ayant posé la question des intentions de Dieu lorsqu'Il décrète la faute, Anṣārī va orienter l'esprit du lecteur vers la réponse qu'il convient de lui donner. Deux cas sont à envisager: celui où le péché est suivi du repentir et du pardon, et celui où il est sanctionné par le châtement.

Dans le premier cas, Dieu décide la faute afin qu'elle soit une occasion pour le pécheur de découvrir par expérience la réalité des attributs divins dont l'action s'est exercée à son égard. Bienheureuse faute, qui

fait acquérir des connaissances dont l'obtention nécessite généralement de longs et pénibles efforts ! Ses heureuses conséquences la rendent supérieure à certains actes d'obéissance qui, entachés d'hypocrisie ou accomplis par intérêt, n'aboutissent qu'à de l'orgueil et à une sorte d'associationisme (Tost.). Le pécheur repentí va ainsi découvrir la *puissance de Dieu dans son Décret* qui se réalise infailliblement, sans qu'il soit possible de lui résister (Til., K, D et Tost.); il en concevra le sentiment de son indigence foncière et de sa dépendance totale à l'égard de Celui à qui revient toute perfection (IQ), auquel il consacra désormais son attention de façon exclusive (D). Il va aussi reconnaître la *bonté de Dieu qui a dissimulé sa faute*, alors qu'Il eût pu la divulguer parmi ses fidèles (Tost., D et IQ). La considération d'un tel bienfait distraira le repentí du souvenir du mal commis (Til.), provoquant chez lui cet acte d'obéissance qu'est l'action de grâces (Tost.). Dans *le délai qui lui a été accordé*, alors que le châtement eût pu fondre sur lui (Tost. et IQ), il verra le signe éclatant de la *longanimité divine*. Dans *la façon dont Dieu a accepté ses excuses*, il reconnaîtra Sa générosité car, méritant totalement d'être puni, son repentir n'a été agréé que par pure grâce (Tost.); d'où, de la part du pécheur, un surcroît de gratitude (Til. et Tost.) et un amour de qualité particulière (IQ). Enfin, *la faveur de Dieu* lui apparaîtra manifeste dans *le pardon* qui lui aura été accordé de façon purement gratuite (Til. et IQ). Reconnaissance, amour, conversion, joie, tels seront les effets bénéfiques de la réflexion sur ce premier cas, aux yeux d'Ibn al-Qayyim.

Reste le second cas, où le pécheur s'endurcit et ne se repent pas ('AM). Si Dieu l'a laissé aux prises avec la faute, c'est, nous dit Anṣārī, *afin d'établir contre lui l'argument de Sa justice, de manière à le châtier pour sa faute en vertu de Son argument*. Dieu pourrait fort bien punir l'homme sans établir contre lui d'argument; il ne ferait alors qu'user de son absolue souveraineté (Tost.). Si en fait Il n'agit pas ainsi (cf. *Cor.*, XVII 16/15, LXVII 8-9 et XI 119/117, cités par IQ), c'est par souci du bien des intelligences (Tost.). Les arguments de Dieu contre le pécheur sont basés d'une part sur Sa connaissance pré-éternelle de la source de la faute (K) et d'autre part sur l'envoi des Apôtres et de la Révélation (IQ). Tout croyant, qu'il soit ou non pécheur, doit reconnaître ces arguments de Dieu à son encontre (IQ), à plus forte raison s'il a souci de se conformer à la volonté divine en renonçant à ses propres vues (Til.). Il en conclura à la parfaite justice de Dieu et, loin d'entrer en contestation avec Lui, il se complaira en Ses décrets (K), ce qui constitue une attitude d'une haute valeur spirituelle (D).

Ibn al-Qayyim trouve que le rattachement de ce second cas à la considération de l'arrêt divin peut prêter à confusion et exige des éclaircissements; selon lui, il eût mieux valu parler de confrontation entre la faute et le commandement de Dieu. Cependant, l'assertion d'Anṣārī peut s'expliquer, nous dit-il, de la manière suivante: Dieu sachant de toute éternité que tel homme n'était bon, comme la ronce, qu'à alimenter le feu de l'Enfer, Sa justice exigeait de l'orienter, en permettant sa faute, vers le seul bien qu'on pût tirer de lui.

§ 21 f

La deuxième subtilité concerne la connaissance que le repentant *clairvoyant et loyal* a de ses propres actions. L'enquête minutieuse à laquelle il se livre sur le mal qu'il a pu commettre *ne laisse de bonne action à son actif en aucune circonstance, parce qu'il chemine entre la vision de la Faveur [divine] et la recherche des défauts de l'âme charnelle et de l'action.* Il est en effet subjugué par la considération de ces deux objets. Les méfaits de l'âme charnelle qui s'abandonne aux passions, fuit les bonnes actions et s'efforce d'obtenir des louanges humaines pour le bien qu'on aurait accompli, lui apparaissent avec vigueur. Si, malgré sa virulence, une œuvre parvenait à être sauve, ce ne pourrait être que par une grâce insigne de Dieu ('AM). Ainsi, quel que soit son agir, l'homme ne peut-il jamais inscrire rien de bien à son actif (Til., K et Tost.). Selon Ibn al-Qayyim, cette situation trouve sa parfaite illustration dans une belle prière du Prophète: *Mon Dieu, Tu es mon Seigneur! Il n'y a de divinité que Toi; Tu m'as créé et je suis ton serviteur. Je me conforme à tes stipulations et à tes promesses, autant que je le puis. J'ai recours à Toi contre le mal que j'ai commis. Je reconnais Ta faveur à mon égard et je confesse ma faute. Pardonne-moi! car personne ne pardonne les fautes si ce n'est Toi.*

Ibn al-Qayyim englobe les deux premières subtilités dans un exposé plus général concernant cinq objets sur quoi porte la réflexion du pécheur perspicace. La considération des ordres et des interdictions de Dieu l'amène à prendre conscience de sa faute. Celle des promesses et des menaces divines fait naître en lui la crainte, qui l'incite au repentir. Celle du fait que Dieu l'ait laissé pécher suscite les connaissances indiquées par Anṣārī à propos de la première subtilité; le commentateur y ajoute la connaissance des degrés de l'abaissement, celle de l'influence des attributs divins, et celle de la joie éprouvée par Dieu lorsqu'un pécheur

se repent. Les deux derniers objets sont l'âme charnelle (c'est là que se situe le commentaire de la deuxième subtilité) et Satan, instigateur de la faute, dont il faut savoir déjouer les ruses.

§ 21 g

Enfin, *la troisième subtilité* des secrets du retour à Dieu, *c'est que la contemplation du Décret par le serviteur ne lui permet plus de trouver belle aucune bonne action ni laide aucune mauvaise action, parce que, de toutes les idées, il s'est élevé jusqu'à l'idée du Décret.* Parmi les commentateurs, les disciples d'Ibn 'Arabī admettent sans difficulté de telles paroles, qu'ils interprètent dans le sens de leur monisme. Elles décrivent, selon eux, une attitude supérieure à la précédente (K) et qui n'est le fait que des privilégiés (Tost.). *L'idée du décret* consisterait à attribuer toutes les actions à Dieu, de façon immédiate et exclusive (Til., K et D), en se conformant à une allusion du Coran: *Toute chose périt sauf Sa face. A Lui le Jugement. Vers Lui vous serez ramenés* (XXVIII 88). Tostari va plus loin: considérant la "table bien gardée" où tout est écrit à l'avance, le serviteur s'élève au-dessus du monde des contraires. Il ne voit plus dès lors dans la multiplicité que des relations ou des aspects qualifiant l'unique Existence. Aucun changement n'est plus réel à ses yeux, sinon au plan de la connaissance qui considère une même réalité sous différents aspects. Selon lui, c'est ce que voudrait dire le hadith: *Aux yeux de Dieu, il n'y a ni matin ni soir.* Nous voilà au-delà de la distinction du bien et du mal.

Pour les commentateurs non monistes, l'assertion d'Ānṣārī appelle des précisions pour être correctement interprétée. Tout d'abord, nous dit 'Abd al-Mo'ṭī, il faut rappeler qu'on doit toujours estimer beau ce qui est bon et laid ce qui est mal; ceci vaut en particulier dans le domaine des actions humaines. Ceci dit, deux interprétations sont possibles: d'abord, au plan psychologique, lorsque le cœur est subjugué par une idée, son attention se trouve détournée de tout le reste. Lors donc qu'on est hanté par la pensée des décrets divins dont on ignore la teneur, on ne se repose plus sur aucune bonne œuvre, car elle est susceptible de faire place au péché, comme on ne désespère d'aucune faute, car il se peut que Dieu ait décidé de l'effacer. — Telle est la première interprétation légitime, et voici la seconde: celui qui voit dans le décret divin la source de tous les biens qu'il a reçus ne se glorifie plus d'aucune bonne action; se sachant incapable de l'avoir accomplie par lui même, il l'attribue à Dieu. Il ne s'étonne pas davantage lorsqu'il

commet le mal, car il y voit le fruit normal de l'âme charnelle. La valeur intrinsèque des actions reste sauve; c'est seulement en tant qu'elles proviennent de soi qu'on cesse de les louer ou de s'en scandaliser.

Ibn al-Qayyim, lui, commence par remarquer que, prise à la lettre et sans discernement, l'assertion d'Anṣārī ne saurait aboutir qu'à une énorme stupidité. On peut cependant l'entendre dans un sens acceptable: tant que le serviteur demeure dans la dispersion, il reconnaît qu'il existe des actions bonnes et mauvaises en elles-mêmes. S'il sort de cet état pour considérer leur source commune qui est le décret divin, il s'aperçoit que toutes les actions ont la même valeur en tant que procédant également de la volonté de Dieu. Elles sont dès lors comparables à la lumière du soleil, dont la couleur ne se différencie qu'au contact des objets qu'elle atteint. La distinction du bien et du mal dépend donc du niveau auquel on considère les actes humains, au plan de leur émanation du Décret ou à celui de leur accomplissement par l'homme. Le commentateur signale ensuite d'autres interprétations, reposant à ses yeux sur des principes erronés, qui aboutissent à vider les actions de leur valeur morale intrinsèque. La première consiste à voir dans la volonté de Dieu la source de Son amour et de Sa satisfaction: tout ce qu'Il veut, Il l'aime. De valeur morale indifférente en elles-mêmes, les actions deviendraient bonnes ou mauvaises du fait que Dieu les ordonne ou les interdit. Si donc on remonte à la volonté divine, source purement gratuite de la qualification morale, on cesse de reconnaître à l'agir, bon ou mauvais, toute valeur intrinsèque. A cette erreur de théologiens viennent s'ajouter, nous dit-on, les élucubrations des soufis: au dire de certains d'entre eux, tant qu'on ne perçoit pas la réalité foncière des êtres, on distingue entre le bien et le mal. Il n'en est plus de même, lorsque l'on s'aperçoit que tout dépend du décret divin. On en viendra alors à dire: "si j'ai désobéi au commandement de Dieu, c'est en exécutant son décret." D'autres sont allés encore plus loin, niant toute distinction réelle entre Seigneur et serviteur sous prétexte de sauvegarder l'absolu de l'unicité divine. C'était supprimer du même coup obéissance et désobéissance, l'une et l'autre exigeant qu'il y ait dualité. Mais, nous dit Ibn al-Qayyim, l'auteur des *Etapas des itinérants* n'a rien à voir avec de tels gens; on doit néanmoins mentionner leurs dires, car ils ont interprété les expressions d'Anṣārī selon leur doctrine et ont ainsi prétendu qu'il était l'un des leurs. Aussi insistera-t-il sur les erreurs dans lesquelles ont versé bien des soufis et des théologiens concernant le problème délicat effleuré dans ce paragraphe. Son exposé dépassant

les limites du commentaire, nous préférons en reporter le résumé en appendice.

Quant à Fārsī, il se contente de noter que l'état décrit par Anṣārī n'exclut pas toute distinction entre bonnes et mauvaises actions; seulement, au lieu de faire entre elles le départ au nom d'un jugement personnel, le serviteur ne fera désormais qu'adopter le jugement de Dieu à leur sujet. Les divers points touchés dans cette partie du texte lui sont en outre l'occasion de faire ici un excursus sur la nature exacte de l'anéantissement (*fanā'*), qui fait qu'au terme du retour à Dieu, l'on perde conscience de toutes les notions précédemment étudiées (faute, repentir, etc.). Il tient à en écarter toute interprétation moniste, se réclamant pour cela du Coran. Selon lui, l'exemple du Prophète sous le coup de la révélation ou lors de l'Ascension nocturne montre suffisamment comment on perd conscience de soi et comment on y revient. Une comparaison lui semble éclairante: celle du flambeau, dont on oublie l'éclat lorsque fait irruption la lumière du soleil.

22 a

Nous parvenons ainsi à la dernière partie du chapitre. On y reprend l'étude du retour à Dieu en se plaçant à un nouveau point de vue, celui des demeures des repentants (Tost.) qui faisait l'essentiel de l'analyse dans les *Cent Terrains*. Tout ce qui précède n'en serait que l'introduction (D), à moins d'adopter l'interprétation de Fārsī selon laquelle conditions, réalités et secrets correspondraient déjà aux débutants, aux moyens et aux parfaits, les membres de chaque trilogie constituant autant de degrés du retour à Dieu.

Anṣārī commence par nous parler des *Gens-du-commun* (*āmma*), terme technique, nous dit Ibn al-Qayyim, servant à désigner ceux qui ne sont pas encore parvenus à la concentration en Dieu et à l'anéantissement. Les soufis les nomment encore "gens de la distinction" (*ahl al-farq*) et certains extrémistes les qualifient de *maḥjūbūn*, isolés de Dieu comme par un voile (IQ; cf. Co., LXXXIII 15). Ils doivent revenir à Lui à cause de la "multification" de l'obéissance. Ce néologisme voudrait traduire le terme arabe *istikthār* en lui conservant son ambiguïté. Il peut en effet signifier soit le fait d'estimer nombreux, soit celui de chercher à multiplier les actes d'obéissance. Ceci explique les divergences entre les commentateurs, et les critiques adressées par Ibn al-Qayyim aux

disciples d'Ibn 'Arabī, partisans de la seconde interprétation. Ainsi, pour Tostarī, le souci d'accumuler les bonnes œuvres serait la cause du repentir, les Gens-du-commun craignant que les mérites en soient menacés par l'abondance des fautes commises. La *tawba* n'aurait d'ailleurs pas seulement pour effet de sauvegarder les bonnes actions; s'il faut en croire le Coran, elle les multiplierait: *Exception faite pour ceux qui sont revenus, ont été croyants, ont fait oeuvre pie. Ceux-là, Dieu changera leurs mauvaises actions en bonnes oeuvres* (XXV 70), auxquelles s'ajoutera le repentir lui-même avec tous les comportements méritoires qui s'y rattachent (K et Tab.). Aux yeux des Privilégiés, cette chasse aux bonnes œuvres serait une incorrection vis-à-vis de Dieu (Til. et K), car, selon l'adage, *les bonnes actions des justes sont les mauvaises actions des Proches* [de Dieu] (Til., K, D et IQ). Les commentateurs non-monistes ('AM, IQ et F) entendent plutôt le terme *istikthār* de la considération satisfaite des nombreux actes d'obéissance que l'on s'attribue; il semble que ce soit bien la pensée d'Anṣārī, à en juger par les *Cent Terrains* où l'expression persane correspondante (*bisyār dīdan* ou *farāvān dīdan*, selon les mss: voir nombreux) ne laisse place à aucun doute.

Si l'attitude indiquée exige le repentir, c'est qu'elle entraîne trois conséquences désastreuses. La première consiste à *renier le bienfait de la dissimulation* [de la faute] *et de la remise* [du châtement] Obnubilé par l'abondance de ses bonnes œuvres, l'homme ne verra plus ni ne recherchera les défauts de son agir (IQ). Se croyant sauvé par un repentir dont il s'attribue le mérite, il oubliera que si Dieu a retardé son châtement pour lui permettre de se convertir, c'est par pure grâce (Tost.). De même, il ne percevra plus la faveur que Dieu lui a fait en dissimulant sa faute, tant à autrui ('AM) qu'à ses propres yeux, au moment où il l'a commise. Se donnant le change en prenant pour parfaites des actions qui recelaient en fait bien des défauts, il n'estimera pas avoir besoin des bienfaits dont il a pourtant été l'objet (Til.).

La deuxième conséquence malheureuse d'une estime indue des œuvres accomplies est d'amener le serviteur à *se reconnaître des droits sur Dieu*: droit à la récompense d'actions méritoires ('AM, Til., K, D et IQ), droit à voir son repentir agréé et sa faute effacée (Tost.). C'est là tomber dans une erreur grossière. Les bonnes actions dont on se prévaut sont en effet de pures faveurs ('AM, K et D) et leur récompense pure miséricorde (Til., K et D). De même, personne n'est sauvé de l'Enfer par sa conduite (IQ) et Dieu n'est jamais obligé d'accepter le retour du pécheur, libre qu'Il est de toute contrainte (Tost.).

Enfin, dernière conséquence, l'homme en vient à *estimer pouvoir se passer de Dieu*, de Son pardon (Til. et IQ) et de Ses faveurs (Tost. et D), puisqu'il a accumulé des actes d'obéissance (Til.) dont le mérite (IQ) fait en quelque sorte du Seigneur l'obligé de son serviteur fidèle (Tost.). C'est là *le type-même de l'orgueil et de l'agression contre Dieu*.

La critique adressée par les commentateurs monistes à la multiplication des bonnes œuvres ne pouvait manquer de susciter les vives réactions d'un Ibn al-Qayyim. Aussi s'attache-t-il à démontrer que le fait de satisfaire aux exigences de Dieu (exécution de Ses ordres, lutte contre Ses ennemis, etc.) doit être préféré à la contemplation, à l'anéantissement et autres états mystiques, même s'il gêne le recueillement. Les soufis, selon lui, affectent un certain mépris pour ceux qui s'y appliquent, qualifiant par exemple d' "écraseurs de dalles" les gens pieux qui multiplient les prières à la mosquée, ou d' "ânes de moulin" ceux qui font de nombreuses fois le tour de la ka'ba. En réalité, comme le disait si bien Ibn Taymiyya, *ce sont les Gens-du-commun qui adorent Dieu et ceux-ci s'adorent eux-mêmes !* Que penserait-on de deux mamelouks prétendant l'un et l'autre aimer leur sultan plus que tout au monde, dont l'un accepterait de le quitter pour accomplir une mission périlleuse, l'autre refusant d'obéir sous prétexte qu'il vaut mieux rester à contempler son maître ? N'est-ce pas le premier qui l'aimerait davantage ? La transposition de l'anecdote est facile. Elle ne fait d'ailleurs que confirmer les données du hadith qui encouragent vivement à multiplier les actes d'obéissance, sans jamais en déprécier la recherche.

Toujours selon Ibn al-Qayyim, la voie des soufis dans le domaine de la volonté serait à rapprocher de celle des Jahmiyya¹ dans celui de la connaissance. Anṣārī a violemment combattu ces derniers pour leur négation des attributs divins, malgré les persécutions et les accusations d'anthropomorphisme dont ils l'accablèrent. Ses écrits en font foi. On eût aimé qu'il adoptât une attitude semblable en ce qui concerne le progrès spirituel. Malheureusement, la place privilégiée que tient l'anéantissement dans sa doctrine montre qu'il n'en est rien, d'où l'évacuation des actes de culte dont ses ouvrages fournissent de nombreux exemples². S'arrêtant sur la colline de l'anéantissement, il a dominé la

(1) Disciples de Jahm ibn Ṣafwān (m. en 128 H./745-746). Ils finirent par se rallier à l'Ash'arisme.

(2) On eût aimé qu'Ibn al-Qayyim fût plus explicite et donne ici des exemples précis. Il ne veut certainement pas dire qu'Anṣārī ait minimisé l'importance d'une stricte fidélité aux prescriptions cultuelles de l'islam, car l'introduction des

vallée du monisme, heureusement sans y descendre et y cheminer. C'était suffisant cependant pour que les tenants de cette doctrine perverse, notamment le dangereux Tilimsānī, le prennent pour l'un des leurs, interprétant au plan de l'existence l'unité dont il parlait au plan de la vision. *Celui à qui Dieu ne donne pas de Lumière, n'a point de Lumière* (Cor., XXIV 40) !

§ 22 b

Après le repentir propre aux Gens-du-commun vient celui qui s'impose aux *Moyens* (*awsāt*). Il s'agit des spirituels qui sont parvenus à mi-chemin de leur itinéraire (Til.) et dont les regards sont fixés sur le décret divin concernant leur agir (K). Leur retour va porter sur la "paucification" de la désobéissance. Paucifier (*istiqlāl*) s'oppose exactement à multiplier (*istikthār*). Sauf pour Dargozinī qui interprète le terme dans le sens d'un abandon des désobéissances, il s'agit, d'après l'ensemble des commentateurs, de les estimer peu nombreuses et d'importance minime. Une telle attitude peut avoir plusieurs causes: ceux dont il est ici question sont en général préservés par Dieu des fautes graves; étant donné le degré élevé de leur état spirituel, ils en viennent à penser que des peccadilles ne peuvent guère leur nuire et ils dédaignent de s'en préoccuper (Tost.). La considération du décret divin et de l'effacement des fautes les amène à se comporter de la même manière (Til. et K). C'est là une incorrection à l'égard de Dieu (Til. et K), qui risque d'avoir pour eux des conséquences désastreuses. En effet, selon l'adage, *il n'est pas de faute légère si l'on s'y entête*. Chaque péché marque le cœur d'un point noir, selon le hadith; lorsqu'ils se multiplient, on aboutit au complet obscurcissement, résultat des manquements les plus graves (Tost.). La conduite à tenir est donc de considérer ses désobéissances comme nombreuses et ses actes d'obéissance comme trop rares; c'est la condition pour que Dieu en juge inversement (IQ).

Etapas (§ 7 b) fait de l'accomplissement des commandements de Dieu en conformité avec la Sonna l'un des fondements indispensables de tout progrès spirituel. Ce qu'il vise, c'est le dépassement des pratiques extérieures que le maître ne cesse de demander, pour que Dieu seul capte l'attention du cœur, au-delà de tous les moyens employés à Son service. On verra bientôt les critiques adressées par Ibn al-Qayyim à cet anéantissement qu'il incrimine (dans son commentaire du § 22 d et dans l'exkursus dont nous donnerons le résumé en appendice). Elles sont certainement d'une grande logique, mais les soufis n'avaient-ils pas un peu raison de lui dire qu'il lui manquait cette expérience qu'ils s'efforçaient de suggérer et qu'il voulait disséquer ?

Anṣārī va préciser ce qui fait la gravité de la minimisation des fautes. Elle constitue, nous dit-il, *le type-même de l'audace et de l'impudence*. Peu importe en effet que la désobéissance soit ou non grave en elle-même; c'est d'après la dignité de celui à qui l'on désobéit qu'il convient d'en juger (Tost.). Or c'est à Dieu qu'ici l'on s'oppose, ignorant Sa grandeur infinie et celle de Ses droits (IQ). Il ne saurait exister de pire audace. Quant à l'impudence, elle consiste à traiter les commandements divins à la légère (IQ), pensant être à l'abri du châtement du fait de son état spirituel (Tost.). S'il s'agit, comme le pense Dargozīnī, de chercher à raréfier les actes de désobéissance, audace et impudence consistent à s'en attribuer le pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu.

Le sens exact du deuxième point mentionné par Anṣārī est plus difficile à déterminer. On se trouve en effet devant deux leçons différentes: *tadayyon*, avoir foi en quelque chose (K et les meilleurs mss) et *tazayyon*, se parer de quelque chose (majorité des commentateurs). D'autre part, le mot *hamiyya* peut être interprété de diverses manières. Selon Kāshānī, il s'agirait de croire fermement qu'en minimisant la désobéissance, on ne fait qu'avoir égard au décret de Dieu et à Ses volontés, sans tomber sous le coup d'aucune interdiction dans sa conduite. On en vient ainsi à se justifier (Til. et IQ), en se prévalant gratuitement de la protection divine (K) : "je ne suis pas coupable, ira-t-on jusqu'à dire, puisque c'est Dieu qui a décidé ma faute!" (Til.). Pour 'Abd-al-Mo'tī, on se parerait avec fierté du triomphe de ses passions et de l'abandon des ordres de Celui qui vous a pris pour ami.

Minimiser la désobéissance, c'est enfin *se laisser aller à la rupture* avec Dieu (*qaṭī'a*), en ne confessant pas sa faute et en ne s'en repentant pas (Til.), puisqu'on l'attribue à Son décret ajoute Ibn el-Qayyim. Ceci amènera à pécher encore davantage (Tost.). Selon la théorie de Tostarī, on ne s'apercevra de son mal que lorsque cesseront les manifestations divines, qui ont lieu nécessairement dès que l'homme est eu disposition de les recevoir. Il faudra alors se rattraper, ce qui ne se fera pas sans de pénibles efforts.

Tilimsānī et Kāshānī notent que le cas se produit souvent chez ceux qui n'ont pas de directeur spirituel pour les corriger. Il suffit alors que Dieu desserre quelque peu son étreinte pour qu'ils se laissent aller à une familiarité de mauvais aloi. Le retour à Dieu ne peut avoir lieu dans ces conditions que par une nouvelle étreinte de la poigne divine.

Enfin, Ibn al-Qayyim pose à juste titre la question suivante: pourquoi l'auteur a-t-il attribué la multification de l'obéissance aux Gens-du-

commun et la paucification de la désobéissance aux Moyens ? L'inverse n'eût-il pas été préférable ? Non, répond le commentateur. Il ne faut pas juger ici des objets pris en eux-mêmes, mais selon le souci qu'en a chaque catégorie de gens. Or les Privilégiés s'appliquent à rechercher dans leur agir des défauts auxquels les débutants n'étaient pas sensibles.

§ 22 c

Le degré suivant est celui des Privilégiés (*khāṣṣa*), qui approchent du terme de leur itinéraire. Au dire de Tostarī, il n'y aurait plus au-delà de retour à Dieu, ceux qui ont atteint le terme décrit au § 22 d ayant anéanti leur âme charnelle ainsi que leurs apparences individuantes. Le repentir propre aux Privilégiés devra porter sur *la perte de l'Instant*. Il ne s'agit pas là du temps gaspillé dans des futilités, alors qu'il eût fallu le consacrer à l'accomplissement de ses devoirs religieux; ceci serait le fait des Gens-du-commun. Ici le terme *waqt* (Instant) doit être pris dans son sens technique, tel qu'Anṣārī l'étudiera au chapitre soixante-douzième des *Etapes* (IQ). Kāshānī le définit: *le moment de la submersion dans la contemplation, d'où l'on domine la demeure de la concentration en Dieu (jam^c) sans avoir encore atteint la limite de sa pleine possession*. Ibn al-Qayyim cite plusieurs autres définitions qui se ramènent, nous dit-il, à *l'accession à Dieu par l'attention constante, la présence, et l'anéantissement dans l'unité divine*. Cet instant privilégié peut être perdu si l'on n'y concentre pas son regard sur Dieu (Til.), en prêtant attention à ce qui ne rapproche pas de Lui (Tost.).

Cette perte de l'Instant aura pour le Privilégié des conséquences redoutables. Le sens de la première varie quelque peu selon qu'on lit *da:k* (atteinte) avec 'Abd-al Mo'tī, ou *darak* (degré où l'on descend, d'où abîme) avec les autres commentateurs. Dans le premier cas, la perte de l'Instant exposerait le soufi à *l'atteinte de l'imperfection*. Dans le second, elle le ferait *descendre au degré de l'imperfection*, auquel le Coran ferait allusion dans le verset: *Les Hypocrites seront au degré inférieur du Feu, et tu ne leur trouveras point d'auxiliaire* (IV 144/145, Til.). En effet, les demeures de l'itinéraire spirituel doivent être considérées comme des étapes jalonnant une marche ininterrompue vers Dieu; si l'on s'arrête à l'une d'entre elles, on se met dans un état d'imperfection par rapport à celles qui lui sont supérieures, notamment par rapport à l'anéantissement (Tost.). Ibn al-Qayyim profite de l'occasion pour mettre au point la question des arrêts que l'on constate au cours du progrès spirituel. A

vrai dire, selon lui, ils n'existent pas : on va nécessairement en avant ou en arrière, on s'élève ou on déchoit. Les hommes se diversifient selon le sens de leur marche et sa rapidité, mais personne ne peut demeurer stationnaire. Si quelqu'un objecte l'expérience, on répondra : il est des arrêts apparents où l'on reprend ses forces afin de repartir avec plus de zèle, et ceci se rattache au mouvement d'ascension vers la perfection. Par contre, il en est d'autres où l'on prête l'oreille à une invitation à rebrousser chemin ; si on ne se reprend pas sans arder, avec l'aide de Dieu, pour rattraper le temps perdu, on déchoit inévitablement et peut-être de façon mortelle, comme le malade qui fait une rechute.

La perte de l'Instant a pour autre conséquence d'éteindre la lumière de la constante attention (*morāqaba*, objet du chapitre vingt-deuxième). Celle-ci permet de découvrir les réalités spirituelles (Til.), tant dans le domaine de la connaissance que dans celui du service de Dieu (IQ). Celui qui gaspille son Instant devient inattentif à Dieu (Til.) et tombe dans la dispersion, en fixant son regard sur ce qui n'est pas Lui et en se laissant aveugler par ce qui concerne son moi charnel (K). Du même coup, il devient incapable d'apprécier son actif et son passif dans l'utilisation des jours qui passent (D).

Dernière conséquence d'un tel gaspillage, *la source de la compagnie en devient polluée*. Il s'agit ici de la compagnie de Dieu dans la demeure de la contemplation, à laquelle il est fait allusion dans l'invocation coutumière au Prophète lorsqu'il se mettait en route : *Mon Dieu, c'est Toi le compagnon durant le voyage !* (Til. et K). Cette compagnie exige la pureté de l'Instant (K). Lorsqu'elle n'est pas sauvegardée, il s'en suit un voilement des lumières de la Beauté et une cessation des manifestations de la Majesté ; l'homme se trouve alors livré à un état de nostalgie caractéristique de l'éloignement (Tost.).

Ibn al-Qayyim prétend qu'il exist encore deux retours, propres à des catégories de gens qu'Anṣārī n'a pas mentionnées. L'un serait celui des Amants de Dieu et porterait sur le fait de ne pas répondre à toutes les exigences de leur Bien-Aimé. Nous ignorons ce qu'il en est de l'autre, le commentateur ayant renoncé à le décrire de façon précise. Quant à Fārsī, son désir de retrouver coûte que coûte dix degrés à l'intérieur de chaque demeure l'amène à mentionner un retour qui consisterait à se détourner des négligences, de la dispersion et de toute affirmation du libre-arbitre.

§ 22 d

La demeure du retour n'atteint son achèvement que si l'on parvient à revenir de ce qui est en-deçà de Dieu. On reconnaît ici, bien que formulée un peu différemment, la définition de Nūrī. Il ne s'agit plus désormais de se repentir d'une désobéissance à la Loi divine, ni d'une faute menaçant telle ou telle catégorie de spirituels. En son degré suprême, la *tawba* dépasse le domaine du péché, devenant détachement absolu du créé pour se retourner totalement vers Dieu. Quoi qu'en dise Tostarī, il semble bien que ce soit là le retour des Privilégiés parmi les Privilégiés, comme le notent Dargozīnī et Ibn al-Qayyim¹. 'Abd-al-Mo'ṭī nous dit pourquoi une telle attitude est nécessaire: c'est que toutes les demeures de l'itinéraire se trouvent finalisées par l'Unification (*tawhīd*), où le regard du cœur sera complètement polarisé par Dieu dans un affranchissement total des intermédiaires, qu'ils soient matériels ou spirituels.

Les commentateurs se sont efforcés de préciser en quoi consiste ce retour. Selon Tostarī, il exige qu'on se détourne de tout ce qui n'est pas Dieu pour se tourner vers Dieu de façon totale, en abandonnant tout attachement au créé et en détruisant tous les obstacles. Aux yeux de Tilimsānī, il s'agit pour le cœur de se dégager de ce qui n'est pas Dieu afin de L'adorer de la manière qui Lui convient: ni par crainte de l'Enfer, ni par espérance du Paradis. Ibn al-Qayyim ne saurait approuver sans discernement cette dernière précision: aussi préfère-t-il parler d'un détachement de la volonté et du désir, permettant de réaliser pleinement l'invocation coranique: [C'est] *Toi* [que] *nous adorons, Toi dont nous demandons l'aide!* (I 5). On agira ainsi totalement et exclusivement pour Dieu et par Lui.

En quel état ceci peut-il se réaliser? Dans l'anéantissement, répond Kāshānī, alors que Tilimsānī pensait plutôt situer cette attitude au moment où, sous la violence de la nostalgie (*shawq*, 63ème demeure) et de l'anxiété (*qalaq*, 64ème demeure), l'homme se trouve ravi hors de ses sens internes et externes².

(1) Si Anṣārī ne le dit pas, c'est sans doute tout simplement pour ne pas ajouter une catégorie de gens qui viendrait rompre la trilogie.

(2) Cette extase affective est toute autre chose que l'anéantissement qui, pour les monistes, consiste en une suprême prise de conscience de l'identité qui existe entre la créature et Dieu, seul Existant.

Quoi qu'il en soit, un tel retour n'est pas encore parfait; il comporte en effet *une déficience* qu'il est nécessaire de percevoir. Selon 'Abd-al-Mo'ṭī, il s'agirait d'un défaut menaçant la *tawba*, pour ainsi dire, de l'extérieur et qu'il faut éviter: ce serait le fait de se reposer sur la perfection de sa conversion. Tilimsānī, repris par Ibn al-Qayyim, semble mieux répondre à la pensée d'Anṣārī: d'après lui, la déficience consisterait dans la conscience que l'on a de son retour, preuve que Dieu n'a pas encore absorbé totalement l'attention. Avec Kāshānī, la déficience devient intrinsèque: le fait de se détourner du créé est une manifestation du moi, dont on peut ne pas avoir conscience, et qui de soi est un mal. Enfin Tostarī, plus explicitement moniste, voit dans le retour une affirmation erronée de l'existence de ce qui n'est pas Dieu: d'une part l'objet dont on se détourne, et d'autre part le moi, sujet actif de la conversion.

La perfection du retour à Dieu exigera qu'on se délivre non seulement de la déficience en question, mais *de la vision même de cette déficience*, car elle retient encore l'attention en la distrayant de son Unique Objet. Telle semble être la pensée d'Anṣārī, qui demeure au plan de la vision (*shohūd*) ou, si l'on préfère de la conscience, avec évidemment les répercussions affectives qu'elle entraîne. Tostarī en fait la transposition au plan de l'existence (*wojūd*): selon lui, voir la déficience entraîne une autre déficience, qui consiste à s'arrêter à une multiplicité relative et à un changement imaginaire. Il faut s'en affranchir pour entrer dans l'anéantissement et la délivrance totale.

Tilimsānī voit dans la finesse de cette analyse une preuve qu'Anṣārī a connu par expérience l'attitude sublime qu'il décrit. Ibn al-Qayyim est beaucoup moins enthousiaste, le fait de considérer l'inconscience de son état comme un idéal lui semblant une ineptie. Voir ce que l'on fait peut en effet s'entendre de deux manières: s'il s'agit d'y attacher son attention aux dépens de celle qu'on prête à Dieu, c'est bien là une déficience dont il convient de revenir. Mais on peut aussi considérer son action en y reconnaissant une faveur divine, et ceci vaut infiniment mieux, selon lui, que de ne pas la voir. Il existe donc deux déficiences: l'une consistant à voir sa conduite de serviteur comme venant de soi, l'autre consistant à ne pas la voir sous prétexte de ne voir que Dieu. La perfection consiste à la voir comme un don gratuit de Sa part. Ibn al-Qayyim se défend de nier que l'attitude prônée par les soufis puisse être l'objet d'une expérience savoureuse; ce qu'il refuse, c'est qu'elle soit la plus parfaite. C'est, nous dit-il, ce que ne veulent pas comprendre

ceux qui la tiennent pour telle: si on se permet la moindre objection, ils vous disent que vous n'êtes pas parvenu à cet état, que vous avez le cœur voilé et que vous faites partie des "gens de la distinction" ! Ce n'est pas là une réponse... A vrai dire, continue-t-il, on ne voit pas ce que l'anéantissement peut apporter, tant dans le domaine de la connaissance que dans celui du service de Dieu. Le Coran invite fréquemment à méditer sur les Signes divins, à réfléchir sur les créatures et sur soi-même; comment le ferait-on lorsqu'on est anéanti au point de ne plus voir que l'on voit ... Cet état semble d'ailleurs impossible à atteindre, car la conscience de ne plus voir que l'on voit est encore une vision dont il faudrait s'affranchir, et ainsi de suite à l'infini. On aboutit à l'absence de tout discernement et à une ivresse qui exclut tout service de Dieu: que deviendrait en effet la prière, si l'on en bannissait toute conscience des paroles que l'on profère ? Un simple bruit de mots n'exprimant ni pensée ni sentiment... En réalité, conclut le commentateur, le Connaisseur est absent à son obéissance, n'y voyant qu'une faveur de Dieu. L'ignorant est absent à la faveur de Dieu, ne voyant que son obéissance. Quant à l'anéanti, c'est à l'une et à l'autre qu'il est absent, étant submergé dans son anéantissement, et c'est là sans contredit une déficience de sa part.

Nous terminerons ce commentaire en mentionnant l'effort de Tabādkānī pour suivre l'évolution de la *tawba* à travers les dix sections de l'itinéraire spirituel. A chacune correspond, selon lui, un objet propre dont il s'agirait de se détourner. Dans les *Débuts*, on se repent de ses désobéissances; dans les *Portes*, on s'écarte de tout superflu. Dans les *Comportements*, on revient de la vision de l'efficacité de ce qui n'est pas Dieu ainsi que des prétentions du moi; dans les *Moeurs Vertueuses*, on se repent des viletés de l'âme charnelle. Dans les *Principes*, on abandonne toute attention accordée à ce qui n'est pas Dieu ainsi que la torpeur dans l'exécution des résolutions qu'on a prises; dans les *Vallées*, on se détourne de la science, dont les précisions s'évanouissent, ainsi que de la vision des attributs divins pour être en présence de Dieu. Dans les *Etats Mystiques*, on renonce à se consoler du Bien-Aimé et à trouver satisfaction en ce qui n'est pas Lui; dans les *Liens Tutélaires*, on revient du trouble causé par la diversité ainsi que de la privation de la lumière du dévoilement. Dans les *Réalités*, on se détourne de la vision de ce qui n'est pas Dieu, et de la subsistance de l'écécité; enfin, dans les *Suprêmes Demeures*, on revient de la manifestation de toute subsistance de l'être. On peut douter qu'Anṣārī eût approuvé la minutie d'une telle systématisation, sans parler de la conception moniste qui la sous-tend.

CONCLUSION

Comme on le voit, l'étude du retour à Dieu a été menée par Anṣārī de façon magistrale. Elle a de plus donné l'occasion aux commentateurs d'aborder et de discuter d'importants problèmes connexes. Ainsi l'exposé que nous en avons fait permet-il de sonder profondément la mentalité des spirituels de l'islam sur un point particulièrement important, celui de la conversion. Pour conclure, nous voudrions simplement attirer l'attention sur quelques traits caractéristiques qui nous semblent s'en dégager.

Tout d'abord, la *tauba* est saisie et analysée avant tout comme un mouvement de retournement intérieur, une conversion au sens originel du terme, *indépendamment des objets* sur lesquels elle pourra porter. C'est dire qu'elle pourra s'appliquer à Dieu aussi bien qu'à l'homme, comme le suggère le donné coranique; c'est dire également qu'elle ne se restreindra pas au domaine de la faute et du repentir qu'on en aura. Comme tout mouvement, elle connotera un *terminus a quo* et un *terminus ad quem*. Ceux-ci vont se situer tout d'abord *au plan du comportement extérieur* par rapport à la Loi divine: elle sera passage de la désobéissance à la soumission aux prescriptions du Coran. Pour être authentique, un tel retournement de la conduite devra correspondre à *une conversion intérieure*, et les soufis se sont interrogés sur les conditions extrinsèques et intrinsèques de ce retour: (conscience de la faute et de sa gravité, regret, excuse, extirpation) et sur les signes permettant de le reconnaître (importance accordée au péché, méfiance à l'égard du repentir, indulgence pour autrui, dépassement de la conversion). A ce plan intérieur, Dieu devient le *terminus ad quem* en ce sens que c'est de Lui qu'on sollicite le pardon et à Lui qu'on se soumet, en prenant de plus en plus conscience du rôle qui Lui revient dans la chute et le retournement du cœur. Le *terminus a quo* demeure fort divers et varie selon l'état du progressant: à la désobéissance à la Loi se substituent peu à peu des attitudes intérieures vicieuses risquant d'entraver la marche vers Dieu et de compromettre l'authenticité du retour à Lui. Enfin, la *tauba* échappe au domaine de la faute ou de l'imperfection intérieure du sujet pour s'identifier avec *le transfert absolu de l'attention sur Dieu, aux dépens du créé*, dont le sujet lui-même fait partie, avec ses manquements, sa conversion et toutes les conditions qu'il lui fallait remplir.

Les *motifs* inspirant le retour sont également à relever. Il s'agit

avant tout d'une prise de conscience de la gravité de l'état dans lequel on s'est mis en commettant la faute. Elle a lieu dès que le cœur s'illumine de vie, à la vision de la lumière de l'avertissement (§ 17 b); sans écarter l'idée d'un appel de la conscience ni celle d'un conseil reçu d'autrui, c'est d'abord le contenu du Coran qui semble ici visé. Le pécheur, subitement rendu sensible à ses exhortations, saisit le dangereux contraste qui existe entre les innombrables bienfaits de Dieu et ses désobéissances qui le font tomber sous le coup des menaces divines; il s'effraie de la rapidité des jours qui passent, du gaspillage de son passé et du temps incertain qui lui reste (§ 18 et 19). A cela viennent s'ajouter les réflexions du § 20 b qui font comprendre davantage encore la gravité du péché. En ces diverses considérations, une chose est frappante: c'est sur lui-même que se porte le regard du pécheur qui décidera de sa conversion, et sur Dieu dans la seule mesure où la considération de Sa grandeur, de Sa générosité, de Sa puissance et de Ses menaces lui font saisir la gravité de l'état où il se trouve¹. Ceci n'est pas propre à Anṣārī; nous avons vu par exemple comment Abū 'Alī Daqqāq assignait pour motifs aux trois sortes de repentir: la crainte du châtement, l'espérance de la récompense et, au sommet, le souci de se conformer à l'injonction divine. On ne trouve pas l'idée d'une offense faite à Dieu par manquement aux prévenances de Son amour infini ou par atteinte à l'honneur qui Lui est dû par la créature². Dieu n'est intéressé par la faute que dans la mesure où elle est l'occasion de manifester Sa miséricorde ou Sa justice, mais elle ne L'atteint aucunement, même dans Sa gloire extrinsèque. Ainsi est-ce au sens fort qu'il convient de prendre l'affirmation du Coran: *Quiconque transgresse les Lois de Dieu se lèse soi-même* (LXV 1 et nombreux autres

(1) Il en est de même d'une notion proche du *regret*, condition intrinsèque du retour à Dieu (§ 21 a), celle de la *tristesse* (*hozn*, objet du chapitre onzième, § 35). Anṣārī la définit: *souffrir de ce que quelque chose vous a échappé, ou s'affliger de ce que quelque chose est d'accès difficile*. Qu'elle ait sa cause dans le passé ou dans l'avenir, la tristesse est donc consécutive chez l'homme à une constatation de sa déficience ou de son impuissance. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter la description de son premier degré, celui du Commun-des-Gens: *c'est être triste d'avoir été négligent dans le service [de Dieu], d'être tombé dans la grossièreté [à Son égard], et d'avoir gaspillé [ses] jours* (§ 35 b). Comme le montre bien ce dernier sujet de tristesse, c'est de ses déficiences passées, en tant que l'affectant lui-même, que le converti s'afflige, et non d'avoir frustré Dieu d'un honneur et d'un amour qui lui étaient dûs, même si le domaine de ces déficiences se trouve être celui de ses relations avec Dieu. C'est pourquoi nous avons préféré traduire *hozn* par *tristesse*, plutôt que par *attrition* et à plus forte raison par *contrition*, qui risquaient d'être équivoques.

(2) Cette idée a été fort bien précisée par Mgr. Ch. Journet dans *Trouble et Lumière, Etudes Carmélitaines*, Paris-Desclée de Brouwer 1959, p. 25-26.

passages)¹. Le "sens du péché", tel qu'il apparaît ici, est donc sensiblement différent de ce à quoi nous sommes accoutumés en christianisme².

Ceci explique la nécessité, signalée par Jonayd et par Anṣārī (§ 21 c), d'oublier le *méfait* après la conversion. La *tauba*, selon le hadith, a pour effet d'effacer le péché, à tel point que *le repentant est comme celui qui n'a pas commis de faute*, Dieu suspendant le châtement mérité par le pécheur.

A quoi bon alors se souvenir d'un passé révolu, qui n'a pas laissé de traces ? Parmi les commentateurs, Ibn al-Qayyim est le seul à avoir signalé que l'amour et la gratitude du converti prennent une nuance qui leur est propre. Aucun ne semble avoir senti que, sans devoir s'arrêter à la considération de telle ou telle faute particulière, le repentant doit conserver à l'égard de Dieu une attitude sereine, venant du fait qu'il a péché et qu'il a été pardonné.

Il est significatif à cet égard qu'aucune mention de la réparation ne soit faite dans ce chapitre concernant la *tauba*. A vrai dire, il en était question à propos de *l'éveil* (§ 18 b) ; mais les commentateurs n'y ont vu que la nécessité d'appliquer les prescriptions légales (talion, prix du sang, etc.), d'accomplir les pratiques négligées ou de compenser par des prières, des jeûnes et des aumônes supplémentaires. La réparation concerne donc le pécheur uniquement face à la Loi et à autrui³ ; à l'égard de Dieu, il n'y a rien à réparer, puisque la faute ne l'a atteint en aucune manière et qu'Il l'a effacée par Son pardon⁴.

-
- (1) On pourra lire à ce sujet l'article de Henri Teissier : *le zolm dans le Coran d'après le Docteur Kâmel Husseïn*, dans *MIDEO* 4, Le Caire 1957, p. 255-361.
- (2) Témoin la formule de "l'acte de contrition", si généralement utilisée, au moins dans l'église latine : *Mon Dieu, j'ai un très grand regret de Vous avoir offensé, parce que Vous êtes infiniment bon et infiniment aimable et que le péché Vous déplaît. Je prends la ferme résolution, moyennant Votre sainte grâce, de ne plus Vous offenser à l'avenir et de faire pénitence.* Aucun des motifs invoqués par les auteurs musulmans pour susciter le repentir n'est ici évoqué. Pour être conforme à leur conception du retour à Dieu, la formule devrait être modifiée à peu près de la façon suivante : *Mon Dieu, j'ai un très grand regret de Vous avoir désobéi, parce que Vous êtes le Seigneur Tout-Puissant auquel toute créature doit se soumettre, sous peine d'encourir les châtements que Vous avez fixés. Confiant dans votre Miséricorde, j'implore votre pardon. Je prends la résolution d'être désormais fidèle à toutes les prescriptions de votre Loi, si telle est votre Volonté, et de rattraper ou de compenser, autant que faire se peut, mes négligences, afin d'avoir accès aux récompenses du Paradis.*
- (3) Le Cheikh Maḥmūd Shaltūt, dans un recueil de causeries données à la radio du Caire, se cantonne strictement dans ces deux domaines (*Yas'alūn ...*, Le Caire-*Isā Ḥalabī* 1957, p. 209-215).
- (4) On pourrait encore signaler le fait que, selon Anṣārī, les *Privilégiés n'appartiennent en rien à la demeure de la tristesse* (§ 35 d). En son troisième degré, et peut-être dès

Enfin, il convient d'attirer l'attention sur l'importance accordée par les soufis à *la pensée du Décret* divin, décidant de la faute comme de ses conséquences, heureuses ou malheureuses. Importance "objective", tout d'abord, un effort considérable de réflexion tendant à pénétrer d'une part les vues de Dieu décidant la faute (§ 21 *d* et *e* d'Anṣārī) et d'autre part le problème de la distinction du bien et du mal et de la responsabilité humaine (voir par exemple les développements d'Ibn al-Qayyim, résumés dans notre premier appendice). Importance "subjective" également, dans la mentalité du soufi et dans son attitude à l'égard de lui-même et d'autrui (voir le § 21 *g* et les discussions des commentateurs à propos de *l'excuse*, § 21 *a* et *b*). A l'extrême, on a vu la position de Yūsof ibn Ḥosayn Rāzī, refusant la *tawba* comme inopérante et inutile.

En tout cela, on aura remarqué la hantise, chez les spirituels de l'islam, de réduire toute divergence, voire toute juxtaposition, entre Dieu et la créature; d'où l'importance accordée par eux à la considération du Décret et au *retour du retour* (§ 21 *c* et 22 *d*). Ici, deux grands courants entrent en conflit: les monistes et leurs adversaires, *ittiḥādīyya* et *shohūdīyya*. On aura saisi, à travers les interprétations diverses données par les commentateurs aux détails du texte d'Anṣārī, les répercussions de ces positions fondamentales sur la conception de la *tawba*. Selon les monistes, il s'agit finalement pour la créature de faire retour à l'Être absolu, avec lequel elle s'identifie, au-delà des apparences trompeuses de la multiplicité et du changement. Pour les *shohūdīyya*, elle est consentement progressif à l'emprise totale de Dieu sur la créature, celle-ci devenant parfaitement transparente à Ses vues, à Ses volontés et à Son action, au mépris de toute attention accordée au créé. Pour les monistes, la faute n'était qu'une limite à la manifestation de Dieu, sans autre qualification morale. Pour l'école adverse, elle était affirmation indue du moi s'opposant à Dieu et dispersant l'attention par un attachement à des biens illusoire. En face des uns et des autres, nous avons vu se dresser Ibn al-Qayyim: pour lui la *tawba* ne saurait être que le retournement

le deuxième, la tristesse semble bien d'ailleurs avoir sa source dans la considération des difficultés du présent et des risques de l'avenir (cf. la deuxième partie de la définition donnée plus haut), plutôt que dans celle d'un passé suscitant le regret. La conversion a liquidé ce dernier et il n'y a pas à y revenir, même pour entretenir la *componction*, sentiment qui ne semble pas avoir son répondant dans l'analyse de la *tawba*; comme nous l'avons vu, celle-ci *change d'objet* au cours du progrès spirituel, pour ne plus porter finalement sur la faute.

de la volonté passant de l'insoumission à l'obéissance à la Loi, expression de la volonté divine. A ses yeux, les monistes ne sont que des athées (*malāhida*), et les *shohūdiyya* s'abusent.

Ainsi l'étude de la conversion, réalité apparemment très humble de la vie spirituelle, permet-elle non seulement d'entrer dans la mentalité musulmane et de saisir sa problématique du péché, mais encore de découvrir sur un point particulier les grandes options du soufisme. C'est dire tout son intérêt.

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

APPENDICE I. LA VALEUR DES ACTIONS HUMAINES

Résumé de l'exposé et de la critique des positions erronées faits par Ibn al-Qayyim.

La troisième subtilité [des secrets du retour à Dieu], c'est que la contemplation du Décret par le serviteur ne lui permet plus de trouver belle aucune bonne action ni laide aucune mauvaise action, parce que, de toutes les idées, il s'est élevé jusqu'à l'idée du Décret (§ 21 g).

Nous avons vu les interprétations variées auxquelles cette assertion d'Anṣārī a donné lieu chez les commentateurs. Elle fournit l'occasion à Ibn al-Qayyim d'aborder le problème délicat de la valeur des actions humaines, en un long développement que nous croyons intéressant de résumer ici¹.

De nombreuses gens, nous dit-il, ont erré en ce domaine, tant parmi les théologiens que parmi les soufis. Avec lui nous examinerons successivement les diverses positions des uns et des autres.

A. Les théologiens.

De nombreux théologiens ont refusé que les actions humaines soient bonnes ou mauvaises en elles-mêmes. Ils les ont considérées comme moralement indifférentes. Seule la Loi divine, par ses commandement et ses interdictions, opérerait entre elles une différenciation, déterminant ainsi ce qui est bien et ce qui est mal. Ibn al-Qayyim nous dit avoir réfuté cette position de façon exhaustive dans un précédent ouvrage². Elle va en effet contre le Coran, contre la loi originelle inscrite dans le cœur de l'homme (*fiṭra*) et contre les exigences de la raison. En créant l'homme, Dieu lui a donné le sens moral qui lui permet de percevoir la valeur des actions, tout comme le goût lui permet de distinguer le doux de l'amer, ou l'odorat les bonnes odeurs des mauvaises.

Parmi ceux qui nient la valeur intrinsèque des actions, il en est qui reconnaissent ce discernement de la conscience. Mais, disent-ils, il est hors de propos d'y faire appel, car il indique simplement que

(1) *Madārīj al-sālikīn*, t. 1, p. 126-141.

(2) Ils'agit de son *Toḥfat al-nāzilīn bi-jiwār Rabb al-ʿālamīn*, opuscule qui semble perdu.

telle action convient ou non à la nature, ce qui n'a rien à faire avec sa valeur morale. Celle-ci consiste dans le fait qu'elle est digne de louange ou de blâme en ce monde, et de récompense ou de châtement dans l'Au-delà, ce qui dépendrait exclusivement de la Loi.

En réalité, deux questions se posent, qu'il faut soigneusement distinguer :

a) l'action, prise en elle-même, possède-t-elle une qualité morale, bonne ou mauvaise, que percevrait la conscience ?

b) la récompense ou le châtement qui la sanctionnent sont-ils déterminés par la raison ou exclusivement par la Loi ?

Pour les Mo'tazilites, la raison est le seul critère permettant à la fois de reconnaître la valeur intrinsèque des actions et de déterminer la sanction qui leur est due. Au contraire, leurs adversaires affirment que seule la Loi fait le bien et le mal, en fixant ce qui doit être récompensé ou châtié. Les uns et les autres commettent ainsi la même erreur, qui consiste à bloquer les deux questions et à vouloir les résoudre par un principe unique: la raison ou la Loi. Il faut au contraire soutenir, avec de nombreux représentants des quatre écoles juridiques orthodoxes, que les actions humaines possèdent une valeur morale intrinsèque perceptible à l'intelligence, mais que leur sanction dépend uniquement des dispositions du Législateur.

Ibn al-Qayyim s'applique alors à démontrer longuement par le Coran:

a) qu'il n'existe pas de lien nécessaire entre valeur intrinsèque des actions d'une part, et récompense ou châtement d'autre part.

b) que Dieu ne récompense ou ne punit un acte qu'après l'envoi d'un Apôtre qui l'ordonne ou l'interdit.

c) que les actions sont en elles-mêmes bonnes ou mauvaises, antérieurement à toute disposition législative les concernant.

Sans nous attarder au détail de sa démonstration, nous noterons simplement que le cas de l'hypocrisie, dont l'effet est de vicier l'action qu'elle affecte, lui donne l'occasion d'aborder le problème de la causalité. Un être créé peut-il agir réellement sur un autre? Deux opinions extrêmes sont également fautives. La première consiste à répondre par la négative, ce qui va à la fois contre la Loi et contre la raison et ne peut que susciter les moqueries des gens intelligents. La seconde consiste à affirmer la causalité sans lui reconnaître de dépendance par rapport à la volonté d'un agent libre qui en disposerait à sa guise. La

vérité se tient entre ces deux positions: la causalité existe dans le monde, mais comme une disposition établie par Dieu et entièrement soumise à Sa volonté. Si l'on prend l'exemple de la médecine, elle est uniquement basée sur l'efficacité des traitements et des médicaments; nier cette dernière, c'est la détruire. Cependant, le fait que tel médicament agisse dans tel cas de maladie est l'effet de la libre volonté de Dieu qui eût pu en disposer autrement et qui peut toujours, soit retirer au médicament sa puissance curative, soit créer dans le corps du malade une force contraire qui l'empêche de s'exercer.

B. Les soufis.

Chez les soufis, le problème se pose dans une perspective quelque peu différente. Il s'agit moins pour eux de discuter la valeur des actions en elles-mêmes que leur utilité pour le progrès spirituel. Le soufi doit-il tenir compte de la distinction du bien et du mal et du fait que certains actes sont ordonnés ou interdits par la Loi divine ? Telle est la question qui a donné lieu à des réponses variées, la plupart du temps erronées aux yeux d'Ibn al-Qayyim. La source de toutes les erreurs serait d'avoir pris pour idéal l'anéantissement dans une conformité absolue à la Volonté divine qui fixe les événements. Constatant que tant de gens, tiraillés par leurs passions, laissent leur attention se disperser, les soufis ont saisi la nécessité de leur fausser compagnie et de concentrer toutes leurs puissances sur Dieu seul. Ce souci légitime d'unification les a indûment amenés à négliger la distinction opérée par la Loi entre le bien et le mal dans le domaine des actions humaines: n'est-ce pas céder à la dispersion que de s'en préoccuper ? Tous cependant n'ont pas été aussi catégoriques; Ibn al-Qayyim va donc mentionner successivement les positions en présence, en commençant par les plus extrémistes :

a) Certains ont purement et simplement refusé d'accorder leur attention aux discriminations légales. Lorsqu'on est parvenu au but, prétendent-ils, on n'a plus à revenir en arrière en se souciant des moyens destinés à en permettre l'obtention. Si l'on est acculé à la dispersion du fait d'un commandement dont la pensée vient à l'esprit, on se contentera de dire : "la discrimination doit avoir lieu sur la langue, la concentration en Dieu demeurant présente au cœur." On aboutit ainsi tout au plus à une conformité extérieure à la Loi, bien qu'intérieurement les actions soient considérées comme indifférentes, leur réalisation dépendant uniment du Décret de Dieu et de sa Volonté.

b) D'autres rejettent en bloc la distinction opérée par la Loi entre actions commandées et actions interdites, tout en reconnaissant qu'elle a valeur pour ceux qui sont encore dans l'insouciance. Ordres et défenses n'auraient pour but que de les réveiller et de les inciter à se mettre en route. Ce résultat une fois obtenu, la proximité de Dieu et le recueillement en Lui leur enlèveraient toute utilité.

c) Une position plus modérée consiste à réserver l'indifférence des actions à ceux qui sont parvenus aux plus hauts degrés de la vie spirituelle : vision de la réalité des êtres en la dépendance absolue du Décret divin, anéantissement, parfaite concentration en Dieu. La distinction s'impose par contre à tous ceux qui sont encore en route et n'ont pas accédé à de tels sommets.

Ibn al-Qayyim cite ici quelques sentences proférées à ce sujet par certains soufis : *Le Connaisseur ne trouve belle aucune bonne action et ne trouve laide aucune mauvaise action. — Le Connaisseur ne désapprouve aucune action blâmable, car il scrute le mystère de Dieu dans Son décret. Et encore : S'acquitter des actes de culte, c'est être dans la demeure du déguisement (talbīs). Ce dernier dire se réfère au verset coranique placé par Anṣārī en exergue de la quatre-vingt-quinzième demeure : et Nous aurions travesti [la Vérité] au moyen de ce dont ils [la] travestissent. (VI 9). Coupée de sa protase conditionnelle, cette apodose devient affirmative : Nous avons certes travesti. Ibn al-Qayyim critique vivement cette manière d'interpréter une expression en la tirant de son contexte ; dans le cas, ce procédé a pour effet de changer complètement le sens. Le verset en question n'a rien à faire avec la signification que les soufis ont prétendu lui reconnaître. Sans le nommer, le commentateur fait directement allusion à Anṣārī dont il cite tout un passage. Il termine sa critique en concluant : tous ces spirituels, avec leur concentration en Dieu, sont en réalité pires que ceux qu'ils méprisent. Ceux qui sont dispersés, tiraillés entre leurs passions, ont en effet sur eux l'avantage de reconnaître les commandements divins ; s'ils les transgressent, ils ont conscience de commettre une faute et ne prennent pas cela pour une perfection. La voie de ces soufis, telle que nous l'avons décrite, allant contre la foi, ne peut mener qu'à la perte : Ceux-là ont la pire place et sont les plus égarés hors du Chemin Uni (Cor., V 65/60).*

Ces réflexions valent pour les trois positions jusqu'ici mentionnées, qui ne diffèrent d'ailleurs que par l'extension plus ou moins grande accordée à une même attitude. En ce qui concerne la troisième, il con-

vient de noter le verset dont elle se réclame: *et adore ton Seigneur jusqu'à ce qu' vienne à toi la Certitude.* (Cor., XV99). Le Prophète aurait atteint cet état et n'aurait distingué entre les actions qu'en tant que législateur. Mais, répond Ibn al-Qayyim, la Certitude désigne ici la mort; tant qu'on est sur cette terre, on est donc astreint à adorer Dieu et à se soumettre à Sa Loi. La perte de la raison est la seule exception à cette règle.

Les trois autres opinions que nous allons maintenant mentionner admettent une telle obligation. Malheureusement certaines restrictions empêchent le commentateur de les trouver acceptables.

d) Ainsi certains estiment que la pratique des commandements positifs et négatifs oblige, tant qu'elle n'entraîne pas la dispersion du recueillement. Si elle vient à le faire, on doit la sacrifier à ce dernier qui est d'une obligation plus pressante. Le jugement d'Ibn al-Qayyim est catégorique: celui qui considère que les commandements ne le concernent pas dans l'état de recueillement est un infidèle; si, sachant qu'ils le concernent, il ne s'y soumet pas, c'est un transgresseur.

e) D'autres admettent que l'obligation vaut en toutes circonstances. Ils font cependant remarquer que l'anéantissement a pour effet de les ravir hors d'eux-mêmes; en cet état, ils n'ont plus conscience du moment où ils devraient accomplir tel ou tel précepte. C'est vrai, répond le commentateur, mais alors de deux choses l'une: ou bien ils ont cherché à en arriver à et n'ont dans ce cas aucune excuse; ou bien l'anéantissement les a surpris et les a subjugués malgré eux. Ils sont alors excusés, mais leur état est signe de leur imperfection spirituelle.

f) Dernière position: possédant la foi et la science, on s'applique à observer les commandements tout en recherchant le recueillement. En cas de conflit, on donne le pas à l'obéissance, qui est un devoir, sur ce dernier qui n'est qu'une perfection de surcroît. Lorsqu'il s'agit, non plus des commandements au sens strict, mais des actions simplement recommandées (visite des malades, escorte des convois funèbres, acquisition d'un savoir profitable, bonnes fréquentations, etc.), on leur préfère le recueillement que l'on considère comme de plus d'utilité. Cette attitude est légitime, à moins toutefois qu'on n'abandonne les actions recommandables de façon totale en pensant que le recueillement en tient lieu, ce qui serait une déficience. Mais s'il ne s'agit que d'y renoncer de temps à autre pour se consacrer entièrement à la vie intérieure, il n'y a rien à dire; c'est la pratique de la retraite à laquelle s'adonnait le Prophète.

Il existe cependant une attitude plus parfaite. C'est celle de ceux qui, donnant le pas aux commandements sur le recueillement, achètent ce dernier par la pratique des premiers. De même lorsqu'ils préfèrent le recueillement aux actions simplement recommandées. Ceci revient à répudier tout conflit entre le recueillement et la dispersion dans l'obéissance à la Loi. Si l'on doit se disperser pour obéir, on dira: "Je me disperse pour Dieu, afin qu'Il me recueille en Lui", et si l'on se recueille: "Je me recueille, afin de mieux me soumettre aux ordres de Dieu et à Son bon plaisir".

Au principe de toutes les erreurs que nous avons signalées, remarque Ibn al-Qayyim, se trouve la confusion entre l'amour de Dieu et Sa volonté décrétant les événements. Elle est commune aux Jabarites et aux Qadarites. Les premiers en concluent que toutes les actions qui sont décrétées par Dieu sont l'objet de Sa complaisance, qu'elles soient bonnes ou mauvaises au point de vue légal. Les seconds, reconnaissant que les désobéissances ne sont jamais aimées de Dieu, en viennent à penser qu'elles ne sont pas décrétées par Lui et échappent au domaine de Sa volonté créatrice. Or Coran, Sunna, raison, conscience, consensus des musulmans, tout s'accorde pour affirmer une distinction très nette entre amour et complaisance divine d'une part, et décret et volonté d'autre part.

Que faut-il donc penser de l'acquiescement total au Décret de Dieu, tant prôné par les soufis ? Tout d'abord, on peut se demander sur quoi ils s'appuient pour en affirmer la nécessité, car ni le Coran, ni la Sunna, ni la raison n'invitent à se complaire en tout ce qui a été décrété par Dieu comme devant advenir. Mais admettons que cette nécessité soit fondée. Pour l'entendre de façon acceptable, il faudra distinguer entre le Décret comme acte divin, plein de justice et de Sagesse et le décret conçu comme l'effet de cet acte, c'est-à-dire ce qui est effectivement décrété par Dieu; on doit acquiescer sans réserve au premier mais pas, toujours au second. A ceux qui refuseraient cette distinction on en proposera une autre: celle du Décret dans sa relation à Dieu et de ce même Décret dans sa relation à l'homme. En tant que procédant de Dieu, le Décret doit être objet de complaisance; par contre, en tant que procédant de l'homme dans sa réalisation, il doit être selon les cas objet d'approbation ou de désapprobation. Un exemple le fera comprendre, celui d'un meurtre: le fait que Dieu ait décidé de mettre fin par ce moyen à la vie de la victime doit être approuvé, mais le fait que le meurtrier ait perpétré son crime, transgressant en cela la Loi divine, doit être blâmé.

C'est sur de telles considérations que s'achève la digression du commentateur concernant la valeur des actions humaines. Il demande au lecteur de ne pas lui tenir rigueur d'un aussi long développement, vu l'importance d'une question qui a donné lieu à tant d'erreurs. Si nous avons jugé utile de le résumer, c'est qu'il nous donne un aperçu intéressant sur un problème qui a tourmenté en islam tant les soufis que les théologiens, tout en nous révélant un des points de conflit entre la pensée d'Ibn al-Qayyim et celle d'Anṣārī, au moins tel qu'il l'a comprise.

APPENDICE II.

COMPLÉMENTS A L'ETUDE DU RETOUR A DIEU

Résumé des précisions apportées sur vingt points de doctrine
par Ibn al-Qayyim

Ayant terminé le commentaire du texte d'Anṣārī concernant le retour à Dieu, Ibn al-Qayyim estime bon d'y ajouter un certain nombre de compléments qui sont, nous dit-il, d'une grande utilité. Il s'agit de vingt points de doctrine touchant soit le repentir lui-même, soit son objet négatif (le péché), soit enfin ses conséquences. Présentés tantôt sous forme d'exposés, tantôt sous forme de questions, ils sont généralement traités en mentionnant d'abord les diverses positions auxquelles ils ont donné lieu; puis l'auteur nous propose la solution estimée la meilleure, en l'étayant notamment sur des arguments coraniques. Un bref résumé de ces quatre-vingt-quatorze pages¹ donnera une idée de la problématique de la *tauba* considérée en elle-même, hors de la perspective limitative de l'itinéraire spirituel. Nous entrons ici principalement dans le domaine de la casuistique et dans celui des discussions soulevées par le donné coranique. Nous ne ferons guère qu'indiquer les sujets traités, en notant le sens des solutions apportées par le commentateur.

1. *S'empresser de se repentir de la faute est un devoir qui s'impose dès le moment où elle a été commise* (p. 150). Tout retard serait une nouvelle faute qui nécessiterait un nouveau repentir. Aussi vaut-il toujours mieux se repentir de façon globale, des fautes dont on a conscience comme de celles que l'on ignore.

2. *Le repentir d'une faute déterminée est-il valable, s'il s'accompagne de la persévérance dans une autre faute ?* (p. 151). Les avis sont partagés. Solution d'Ibn al-Qayyim: si la faute dans laquelle on persévère est de même espèce que celle dont on se repent (adultère avec une autre femme, par exemple), le repentir n'est pas valide. Il n'en va pas de même si les deux fautes relèvent de domaines différents (tuer ou voler et boire du vin).

(1) *Madārij al-sālikīn*, t. I, p. 150-244.

3. *Le fait de ne plus jamais commettre la faute est-il une condition pour que le repentir soit valable ?* (p. 152). Après avoir exposé les arguments en faveur des thèses opposées, Ibn al-Qayyim opte pour la négative, comme l'avait fait Tostarī dans son commentaire du § 21 a.

4. *Si le pécheur est mis dans l'impossibilité physique de commettre à nouveau sa faute, son repentir est-il valable ?* (p. 156). C'est le cas du faux-témoin à qui l'on coupe la langue ou encore de l'adultère que l'on châtre. Ici encore les avis diffèrent. Ibn al-Qayyim répond affirmativement, faisant valoir que les fondements du repentir authentique peuvent être réalisés dans une telle situation: regret sincère de la faute passée et extirpation, non de l'acte lui-même, mais du désir de l'accomplir.

5. *Cas de celui qui s'est engagé dans un comportement coupable et qui, décidant d'y mettre fin, ne peut le faire sans continuer à pécher* (p. 158). Ainsi l'homme qui se repent après avoir pénétré de force sur le terrain d'autrui; pour en sortir, il lui faut encore y marcher. Pour Ibn al-Qayyim, Dieu veut qu'il fasse cesser la faute en quittant le terrain; le fait d'y marcher dans cette intention ne saurait être considéré comme une nouvelle faute.

6. *Dans le cas où la faute a frustré quelqu'un d'un droit matériel, le repentir, pour être valable, exige que l'on répare ou que l'on obtienne de la victime d'en être dispensé; il faut pour ce faire la mettre au courant. En est-il de même lorsqu'on a causé du tort à quelqu'un en disant du mal de lui ?* (p. 160). Non, répond Ibn al-Qayyim, car le fait pour la victime d'être mise au courant ne lui rapporterait aucun avantage et risquerait d'envenimer les choses en suscitant sa rancœur. Que le repentir demeure donc le secret de Dieu et du pécheur, ce dernier s'efforçant simplement de réparer en disant du bien de celui dont il avait médité.

7. *Lorsqu'on se repent d'une faute, revient-on au degré spirituel que l'on possédait avant de la commettre ?* (p. 161). On a donné à la question des solutions opposées. Avec son maître Ibn Taymiyya, notre commentateur estime que tout dépend de la conduite du repentini après son retour à Dieu: selon les cas, son état spirituel pourra alors être inférieur, égal ou même supérieur à ce qu'il était avant la faute (David en est un bel exemple).

8. *Lequel est le meilleur : le serviteur fidèle qui n'a pas désobéi ou le désobéissant qui s'est loyalement repenti ?* (p. 163). Problème qui s'est posé de bonne heure à la réflexion des soufis. Ibn al-Qayyim se contente d'exposer dix arguments en faveur de chacune des deux thèses et ne semble pas prendre parti.

9. *Précisions concernant les éléments constitutifs de la tawba et mise en valeur de son importance primordiale* (p. 169).

10. *L'imploration du pardon divin (istighfār) et ses rapports avec le retour à Dieu* (p. 170).

11. *En quoi consiste le retour à Dieu de façon loyale (al-tawbat al-naṣūh) dont parle Co., LXVI 8?* (p. 171). Selon Ibn al-Qayyim, il s'agit d'un repentir concernant la totalité des fautes qu'on a commises, joignant la fermeté du propos à une sincérité absolue, et excluant toutes les déficiences qui menacent la pureté de l'intention.

12. *Quelle différence y a-t-il entre l'effacement des mauvaises actions (takfir al-sayyi'āt) et le pardon des fautes (maghfirat al-dhonūb)* (p. 712). Il s'agit de deux expressions coraniques qui se trouvent juxtaposées dans Co. III 191/193. La première concernerait les fautes légères et la seconde les fautes graves.

13. *Le retour du pécheur à Dieu se trouve précédé et suivi d'un retour de Dieu au pécheur* (p. 173). Cette conclusion repose sur une étude des textes du Coran (voir *supra*, p. 56-60).

14. *Le retour à Dieu comporte un commencement et un terme* (p. 174). Ibn al-Qayyim indique quatre manières d'entendre cette assertion.

15. *Que signifient exactement les trois termes employés par le Coran pour qualifier les fautes et les classer selon leur gravité : kabā'ir (fautes graves), ṣaghā'ir (fautes légères) et lamām (vétilles, LIII 33/32) ?* (p. 175). Mise-au-point de quelques problèmes les concernant.

16. *Les douze genres de fautes mentionnées dans le Coran, dont il faut revenir sous peine de ne pas mériter le titre de repentant : infidélité, associationnisme, hypocrisie, etc.* (p. 187). L'auteur en fait une étude assez détaillée, comprenant définitions, subdivisions, questions propres à chaque cas, etc.

17. *Lorsque le pécheur ne peut pas réparer sa faute, qu'en est-il de son repentir ?* Le problème se pose dans le cas d'observances religieuses que l'on a négligées (p. 210) comme dans celui de certains torts causés au prochain (p. 217).

18. *Existe-t-il une faute dont le repentir ne soit pas agréé ?* (p. 220). La grosse majorité des docteurs répond négativement à cette question. Quelques-uns cependant tirent argument de Co., IV 95/93 pour exclure le repentir du meurtrier qui a tué volontairement un croyant. La position personnelle d'Ibn al-Qayyim semble être qu'il faut maintenir la pleine valeur de tous les textes coraniques en présence, sans les opposer les uns aux autres; on doit s'en remettre à Dieu pour leur application dans tel ou tel cas concret.

19. Si le meurtrier se repent et se livre volontairement à la peine du talion, sa victime pourra-t-elle encore revendiquer des droits sur lui au Jour de la Résurrection ? (p. 223). Non, répond le commentateur. Avec la faute, Dieu effacera ses conséquences; c'est Lui qui se chargera d'accorder à la victime les compensations auxquelles elle a droit

20. Ibn al-Qayyim expose enfin *les treize points de vue différents auxquels les gens se placent pour considérer la désobéissance*: certains y voient l'effet de l'animalité (p. 224) ou du tempérament (p. 226); d'autres refusent à l'homme toute responsabilité de ses actes (les Jabarites, p. 227) ou au contraire excluent de la faute toute intervention de la Volonté divine (les Qadarites, *ibid.*). Ces quatre premiers points de vue sont tous erronés. Il n'en va pas de même pour ceux que nous allons maintenant mentionner: on peut en effet considérer la faute sous le rapport de la Sagesse de Dieu (p. 228) ou de son Unicité (p. 231), ou encore à la lumière du secours qu'Il prête à l'homme à moins qu'Il ne l'abandonne (p. 232). On peut encore se placer au point de vue des Noms et des attributs divins (p. 235), ou de l'accroissement de la foi dont la faute serait l'occasion (p. 238), ou de la miséricorde de Dieu (p. 240). On peut y reconnaître aussi le signe de l'impuissance et de la faiblesse humaines (p. 241), et y puiser l'humilité et le sens de son indigence foncière (p. 422). Le point de vue de la miséricorde divine est, aux yeux d'Ibn al-Qayyim, le meilleur de ceux que nous venons d'indiquer. Il reste la dernière attitude et la plus parfaite: elle consiste à considérer la faute en serviteur de Dieu, plein d'amour pour Lui et du désir de Le rencontrer (p. 243)¹. L'auteur insiste sur l'intérêt particulier qu'il convient d'accorder à cette dernière étude; on n'en trouvera le contenu nulle part ailleurs, si l'on excepte son ouvrage intitulé *Le voyage des deux hégires dans la voie des deux béatitudes*². Nous regrettons de ne pouvoir en donner ici une analyse plus détaillée.

(1) La description que fait Ibn al-Qayyim de cette attitude n'infirme en rien les remarques que nous avons faites dans notre conclusion. L'amour n'est pas ici motif du retour à Dieu; il en est le terme, prenant dans le cœur la place de la désobéissance. Dans le péché, l'homme prend conscience de sa misère, de son *insolvabilité*, pour employer une expression chère à Anṣārī dans ses *Monājāt*. Dieu seul peut le secourir. La conversion lui fait prendre conscience des bienfaits dont il a été l'objet (ceux qu'Anṣārī mentionnait au § 21 e), ce qui engendre en lui amour et gratitude. Ainsi l'expérience du mal peut-elle être une voie privilégiée pour accéder à Dieu.

(2) *Safar al-hijratayn fī (o) wa-) tariq al-sa'ādātayn*; l'ouvrage est encore connu sous le titre de *Tariq al-hijratayn wa-bāb ad-ma'ādātayn*. Sur les manuscrits qu'on en possède, voir Brockelmann, *GAL*, t. 2, p. 106 et Suppl. 2, p. 127.

TABLE DES MATIERES

	<i>Pages:</i>
Introduction	55
La <i>tawba</i> antérieurement à Anṣārī	56
1. <i>Le donné coranique</i>	56
2. <i>Le hadīth</i>	61
3. <i>L'élaboration de la doctrine</i>	62
La <i>tawba</i> , premier chapitre des <i>Cent Terrains</i>	68
La <i>tawba</i> , deuxième chapitre des <i>Etapas</i>	70
<i>traduction du texte</i>	73
Les explications des commentateurs	76
§ 20 <i>a</i>	78
§ 20 <i>b</i>	79
§ 21 <i>a</i>	81
§ 21 <i>b</i>	84
§ 21 <i>c</i>	88
§ 21 <i>d</i>	91
§ 21 <i>e</i>	91
§ 21 <i>f</i>	93
§ 21 <i>g</i>	94
§ 22 <i>a</i>	96
§ 22 <i>b</i>	99
§ 22 <i>c</i>	101
§ 22 <i>d</i>	103
Conclusion	106
Appendice I. La valeur des actions humaines selon Ibn al-Qayyim	111
Appendice II. Compléments apportés par Ibn al-Qayyim à l'étude du retour à Dieu	118