

logo not found or type unknown

Title L'aspiration (raghba), rectification de l'espérance 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 7 (1962)

pages 1-20

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/66774>

# L'ASPIRATION (*RAGHBA*) RECTIFICATION DE L'ESPERANCE SELON 'ABDALLAH ANSARI ET SES COMMENTATEURS

par

S. de Laugier de Beaurecueil, O.P.

Le titre de cet article a de quoi étonner le lecteur chrétien habitué à considérer l'espérance comme une vertu théologale, fondement, avec la foi et la charité, de tout l'édifice de sa vie spirituelle. S'il lui faut la rectifier, c'est soit qu'elle manque en lui de l'intensité requise, soit qu'elle s'appuie sur autre chose que sur Dieu seul<sup>1</sup>; il s'agit dans les deux cas de la perfectionner et non de remédier à quelque déficience qui lui soit inhérente. Pour lui, le seul dépassement possible de l'espérance se situe dans la vision béatifique où, son objet étant atteint, elle perdra sa raison d'être dans un suprême accomplissement. Ici, ce n'est pas d'une telle rectification qu'il s'agit, mais bien d'un abandon de l'espérance pour une attitude plus parfaite. Il suffit pour s'en convaincre de lire le début du chapitre dix-neuvième du *Livre des Etapes*<sup>2</sup>, où Anṣārī déclare sans ambages :

«L'espérance est la plus faible parmi les étapes du *morīd*<sup>3</sup>, parce qu'elle est d'une part une concurrence, et d'autre part une opposition. Elle est une chute dans la sottise, selon l'enseignement de cette communauté, sauf en ce qui concerne un unique avantage qu'elle comporte,

---

(1) C'est ainsi que S. Thomas étudie le désespoir et la présomption comme les deux péchés contre l'espérance (*Summa Theologica*, II a - II ae, qq. 20 et 21).

(2) *Kitāb manāzil al-Sā'irīn ilā l-Ḥaqq*, compendium de l'itinéraire spirituel comprenant dix sections de chacune dix chapitres. Ces *Etapes des Itinérants vers Dieu*, composées par Khwāja 'Abdallāh Anṣārī six ans avant sa mort, ont exercé une influence assez considérable sur le soufisme postérieur. Sur l'auteur et son ouvrage, on pourra se reporter à notre *Esquisse d'une biographie de K.A.A.*, MIDEO 4, (p. 95-140), 5 (p. 47-113) et 6 (387-402), dont l'essentiel, traduit en persan par 'Abd-al-Ghafūr Farhādī, vient d'être publié à Kaboul (Afghanistan) à l'occasion des festivités du neuvième centenaire lunaire de sa mort (481 H./1089).

(3) Le *morīd* est celui qui se trouve engagé dans la Voie active, par opposition au *morād* parvenu à la Voie passive. Dans l'introduction au *Livre des Etapes*, Anṣārī le définit comme suit : un homme qui agit, [partagé] entre la crainte et l'espérance et tendant vers l'amour sans quitter la pudeur.

et qui justifie sa mention dans la Révélation et dans la Tradition, ainsi que son admission parmi les chemins des Réalisateurs : cet avantage, c'est de tempérer l'ardeur de la crainte, et d'empêcher qu'elle aboutisse au désespoir."<sup>1</sup>

Le texte des *Déficiences*<sup>2</sup>, plus explicite, est encore plus fort :

“L'espérance consiste à attendre ce qui est absent et à tâcher de retrouver ce que l'on a perdu. Dans la voie du Réel (Dieu), elle revient à se plaindre et à être aveugle. En effet, pour qui court dans le chemin de la Bonté et se trouve submergé dans l'océan de la Générosité, inondé par l'averse de la Bienfaisance, ce qu'il voit lui venir de son Maître ne lui permet pas de désirer davantage, et ne lui dévoile rien, dans les deux Séjours (ici-bas et dans l'autre vie), qu'il puisse vouloir au-delà de ce qui lui a été montré. Ainsi l'espérance est-elle une faiblesse et une entrave, une déficience dans la voie de la religion naturelle (*fiṭra*) et un trafic sur le service de Dieu. Que *cherchez-vous d'autre que Dieu* (Coran, XXXVII, 84/86) ?”

Pour les Privilégiés, plus d'espérance au sens où l'entend le commun des gens. Si elle demeure, elle consiste pour eux à “être assoiffés de la boisson dans laquelle ils sont submergés et dont ils sont ivres : *Ne vois-tu pas ton Seigneur...* (Coran, XXV, 47/45).<sup>3</sup>

Parmi la douzaine de commentateurs qui se sont appliqués à expliquer le texte, fort concis et souvent obscur, du *Livre des Etapes*<sup>4</sup>, seul Ibn Qayyim al-Jawziyya se récrie, entreprenant avec chaleur l'apologie de l'espérance. Ses critiques n'en demeurent pas moins à l'intérieur d'une problématique où cette dernière, portant avant tout sur les biens créés du Paradis désirés comme récompense, ressemble

(1) *Etapes des Itinérants*, ch. 19, \* 43 de notre édition critique (imprimée à l'IFAO du Caire, mais attendant pour être diffusée la soutenance du doctorat dont elle constitue la thèse complémentaire). On trouvera la traduction et le commentaire détaillé de tout le chapitre dans notre article intitulé *Autour d'un texte d'Anṣārī, la problématique musulmane de l'espérance*, Revue Thomiste 1959- No. 2, p. 339-366.

(2) *Kitāb ʿilal al-maqāmāt*, opuscule postérieur au *Livre des Etapes*, dont il semble commenter une phrase du dernier chapitre (\* 140 c). Nous en avons publié le texte et la traduction dans les *Mélanges Louis Massignon* (IFD 1956, t. 1, p. 152-171), sous le titre *Un petit traité de ʿAbdallāh Anṣārī sur les déficiences inhérentes à certaines demeures spirituelles*.

(3) *Déficiences*, p. 166.

(4) On en trouvera la liste avec quelques indications concernant chacun d'entre eux dans *Autour d'un texte d'Anṣārī...*, p. 341-342, ou encore dans notre article sur *Le retour à Dieu (tawba), élément essentiel de la conversion, selon Abdallāh Anṣārī et ses commentateurs*, MIDEO 6, p. 76-78.

assez peu à la vertu théologique dont le chrétien est coutumier.<sup>1</sup> C'est dire, une fois de plus, à quel point une notion apparemment commune peut recouvrir des réalités diverses lorsqu'elle est mise en œuvre dans des contextes religieux différents.

Résumons les griefs d'Anṣārī contre l'espérance, afin de mieux saisir sur quels points selon lui elle prête à rectification :

a. *L'espérance est d'une part une concurrence, et d'autre part une opposition.* L'homme qui espère obtenir tel bienfait ou telle récompense ignore en effet si Dieu a, de toute éternité, décidé de lui accorder ou de lui refuser l'objet de ses vœux. Au lieu de s'effacer devant la volonté divine, il fait valoir ses propres choix, empiétant sur les droits de Dieu à qui il appartient de disposer comme Il l'entend de ses créatures. Si l'octroi des biens espérés correspond au décret divin, les désirer et les attendre est inutile; ils adviendront de façon certaine, sans que la volonté de Dieu ait besoin d'être secondée par la volonté humaine. Si au contraire Dieu a décidé de ne pas les accorder, c'est s'opposer à Lui que de les vouloir. Dans les deux cas, l'espérance est l'expression de la volonté propre s'affirmant vainement en concurrence ou en opposition par rapport à la volonté de Dieu.

b. *L'espérance est, pour les spirituels, une chute dans la sottise (ro'ūna).* Elle est en effet une forme de convoitise, désir égoïste de jouissance ou de tranquillité, relevant de cette âme charnelle instigatrice du mal qu'il leur faut précisément maîtriser. Elle est de plus le signe de l'insatisfaction, vice rédhibitoire pour qui se propose d'aller à Dieu<sup>2</sup>; on y méconnaît les bienfaits sans nombre dont Il nous comble, puisque l'on y désire autre chose que dans Sa sagesse Il ne juge pas opportun, au moins actuellement, de nous donner.

c. *L'espérance dit recherche d'autre chose que Dieu,* comme le laisse clairement entendre la citation de *Coran*, XXXVII, 84/86. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter à l'analyse de ses trois degrés dans le

(1) On trouvera le résumé de la critique d'Ibn al-Qayyim dans *Autour d'un texte d'Anṣārī*... , p. 359-364. Elle occupe 7 grandes pages de ses *Madārij al-Sālikīn* (éd. Rashīd Riḍā, Le Caire-Manār, t. 2, p. 20-27).

(2) Cf. le début du ch. 32 : "Dieu a dit : *Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée !* (*Cor.*, LXXXIX 27-28). Dans ce verset, Il n'a laissé au mécontent aucun moyen d'aller à Lui, et Il a stipulé pour qui se le propose l'entrée dans la satisfaction (*riḍā*). La satisfaction est un terme qui signifie faire halte franchement où que Dieu arrête le serviteur, sans demander d'être plus en avant ni plus en arrière, sans chercher à obtenir davantage, et sans vouloir changer d'état. Elle fait partie des débuts des chemins des Privilégiés et constitue l'un des plus pénibles pour le Commun-des-Gens."

*Livre des Etapes*<sup>1</sup>. De l'avis unanime des commentateurs, elle a pour objet, dans le premier degré, les jouissances créées de l'Au-delà. Dans le deuxième degré, elle porte sur l'obtention ici-bas d'un état spirituel, terme de l'ascèse. Même au troisième degré, c'est moins Dieu lui-même que le Jour du Jugement qui semble être l'objet de l'espérance.

d. *L'espérance est un trafic sur le service de Dieu*, auquel on ne se livre que dans l'espoir d'accéder à une récompense. Elle fait de l'homme un mercenaire.

Si telle est l'espérance, ce que nous n'avons pas ici à discuter, on conçoit qu'elle mérite les sévérités d'Anṣārī. L'importance que lui donne le Coran et la Tradition l'empêche de la condamner purement et simplement, mais il faut avouer que l'unique avantage qu'il lui accorde est plutôt maigre... Son jugement n'est cependant pas sans appel : il existe une autre attitude, proche de l'espérance, qui n'en comporte pas les inconvénients majeurs et peut être à ce titre considérée comme sa rectification. C'est la *raghba*, désir actif, que l'analyse d'Anṣārī nous pousse à traduire par le terme *aspiration*.

#### LE DONNE CONCERNANT LA RAGHBA

L'origine de la notion est à chercher dans le Coran. Le verbe *raghiba*, qui lui correspond, y exprime un mouvement affectif à l'égard d'un objet, le jeu des prépositions précisant s'il s'agit d'un désir, d'une aspiration, d'une recherche (aspect positif), ou au contraire d'une aversion, d'un éloignement (aspect négatif). Les deux aspects peuvent d'ailleurs se combiner pour dire une préférence, comme dans le verset suivant : *Il n'est point des habitants de Médine ni de ceux des Bédouins qui sont autour d'eux, de rester aux arrières de l'Apôtre de Dieu, ni d'avoir de désirs de leurs aïses plus que de Lui* (*wa-lā yarghabū bi-anfosihim 'an nafsih*, Coran, IX, 121/120).

(1) "L'espérance comporte trois degrés. Le premier est une espérance qui pousse celui qui agit à faire effort, qui engendre le plaisir dans le service [*de Dieu*], et qui éveille à la générosité de la nature dans l'abandon des choses interdites. Le deuxième degré est l'espérance qu'ont ceux qui pratiquent l'ascèse d'atteindre une station où se purifieront leurs préoccupations; [*ceci*], en abandonnant les plaisirs, en observant rigoureusement les conditions de la science, et en repoussant le plus possible les limites de la protection. Le troisième degré est l'espérance de ceux qui possèdent la pureté du cœur; c'est l'espérance de la Rencontre de Dieu, qui incite au désir insatiable, qui rend la vie amère, et fait qu'on renonce aux hommes." (\* 44). On trouvera le commentaire dans *Autour d'un texte d'Anṣārī*..., p. 352-357.

Deux fois dans le Coran le terme se trouve employé avec un sens négatif, *Aurais-tu de l'aversion pour nos divinités ? ô Abraham !*, lui demande son père (Coran, XIX, 47/46). Et encore : *Qui donc a en aversion la religion d'Abraham, sinon celui qui est fol en son âme ?* (Coran, II, 124/130). Il est inutile de s'y arrêter, Anṣārī n'ayant retenu que l'aspect positif dont quatre versets nous fournissent l'exemple.

Laissons Coran, IV, 126/124, où le terme n'a pas de valeur proprement religieuse (il s'agit des orphelines qu'on désirerait épouser). Dans deux cas, le texte propose explicitement Dieu comme objet de la *raghba*. Ainsi : *Peut-être notre Seigneur nous donnera-t-il, en échange, [un jardin] plus beau que celui-ci ! En vérité, à notre Seigneur nous nous trouvons aspirer* (Coran, LXVIII, 32), et ce verset dont il convient de remarquer le caractère impératif : *Quand tu seras dolent, prends de la peine, et, à ton Seigneur, aspire !* (Coran, XCIV, 7-8). Enfin, dans le texte placé par Anṣārī en exergue du chapitre consacré à l'aspiration, l'accent est mis sur l'attitude positive sans que l'objet en soit explicitement indiqué : *Tous trois s'empresaient dans les bonnes œuvres, et Nous invoquaient par désir (raghaban) et par crainte, et ils étaient humbles devant Nous* (Coran, XXI 90), il s'agit de Jean-Baptiste et de ses parents. Il ressort de ces textes que Dieu est le principal objet de l'aspiration coranique, soit pour Lui-même, soit plutôt parce qu'*Il est le seul dont on puisse attendre récompense, faveur ou secours*. Notons également que l'aspiration semble toujours liée dans le Coran à une certaine activité (obéissance, bonnes œuvres, effort, invocation) tendant à l'obtention de ce que l'on désire. Elle est recherche active et non stérile espoir.

Le hadith, où la notion se retrouve avec ses deux aspects, portant sur des objets divers, n'enrichit guère le donné coranique au point de vue spirituel. Nous ne retiendrons que cette belle prière, destinée à être récitée avant de s'endormir, couché sur le côté droit : *O mon Dieu ! Je Te livre mon visage, je Te confie entièrement toutes mes affaires, je place mon dos sous Ta protection, et cela par désir et par crainte de Toi, car on ne saura trouver d'asile ou de refuge contre Toi ailleurs qu'auprès de Toi...* (Bokhārī, *Saḥīḥ*, *wodū'*, 75). La réminiscence de Coran, XXI, 90 est évidente. Anṣārī a bien fait son choix en plaçant ce verset en tête de son étude de l'aspiration.

On pourrait s'étonner de ce que les soufis n'aient pas davantage tiré parti d'une attitude spirituelle apparemment si riche de possibilités. Les exposés d'ensemble, à la fois didactiques et apologétiques, composés au IV<sup>ème</sup> et V<sup>ème</sup> siècles de l'hégire, n'y font à peu près pas allusion. Une telle carence s'explique si l'on considère le caractère assez vague

de l'aspiration. On lui a préféré les notions précisant les nuances du mouvement affectif, telles que l'espérance, l'amour, le désir passionné, la nostalgie, etc., pour ne citer que les principales.

L'aspiration fait cependant l'objet d'un des quarante chapitres de la *Voie du Privilégié*, petit ouvrage d'Abū Maṣṣūr Ma'mar al-Iṣfahānī (soufi hanbalite mort en 418 H./1027), très apprécié d'Anṣārī sur lequel il exerça une influence certaine<sup>1</sup>. Elle y comporte trois demeures, dont Zayn-ad-Dīn Khwāfī fera mention dans son commentaire du *Livre des Etapes* : l'aspiration de l'âme charnelle qui porte sur la récompense, l'aspiration du cœur qui porte sur la réalité (*ḥaqīqa*), et l'aspiration de l'intime de la conscience (*sirr*) qui porte sur le Réel (*Ḥaqq*, Dieu). Ma'mar, selon sa méthode, indique ce qui menace chacune de ces aspirations dont il s'est contenté de dire le siège et l'objet : l'attention prêtée aux jouissances éphémères affaiblit l'aspiration à la récompense de la Vie Future, le prélassement dans les moments de tranquillité ou les consolations spirituelles atténue l'aspiration à la réalité, la considération des efforts que l'on fait pour trouver Dieu amenuise l'aspiration à Lui qui exige le bannissement de tout repli sur soi.

Ces quelques notations se retrouveront, bien que discrètement et comme en filigrane, dans l'analyse d'Anṣārī<sup>2</sup>. Elles n'enlèvent rien à l'originalité foncière de sa démarche qui consiste à présenter l'aspiration comme la rectification de l'espérance.

### L'ASPIRATION DANS LES *CENT TERRAINS*

(448 H./1056)

L'aspiration fait l'objet du ch. 45 des *Cent Terrains*, premier enseignement d'Anṣārī sur l'itinéraire spirituel recueilli par un disciple bienveillant au cours de leçons d'exégèse données à Hérat, en 448 H./1056-57. Le maître est alors âgé de cinquante-deux ans. Sa doctrine, depuis sa sortie de la prison de Būshanj où il a connu les fers pendant plusieurs mois (438-439 H.), s'est organisée peu à peu sous le signe de l'amour

(1) Nous avons édité cet opuscule, avec une courte introduction, dans les *Mélanges Taha Hussein*, Le Caire-Dar al-Maaref 1962, p. 45-62. On y traite de l'espérance au ch. 13, et de l'aspiration au ch. 19.

(2) Notamment semble-t-il en ce qui concerne l'objet de l'aspiration, qui, en ses trois degrés, correspond à l'objet de l'espérance.

de Dieu<sup>1</sup>. Les cent *Terrains* (*maydān*, lieu de combat ou d'exercice) sont présentés comme "s'engendrant" l'un l'autre en une progression continue, pour aboutir à l'amour, cent-unième terrain qui nous est dit les résumer tous. L'aspiration y fait partie d'un ensemble de trois attitudes (espérance - recherche - aspiration) qui se situe entre ce que l'on pourrait appeler les demeures de la crainte (ch. 33-42) et celles de la persévérance (ch. 46-47). Ainsi s'ébauche le rapprochement entre l'espérance et l'aspiration dans la pensée d'Anṣārī, qui n'a encore pour la première que des louanges tout en reconnaissant implicitement la supériorité de la seconde. Voici le texte :

"Le 45ème terrain est l'aspiration. Du terrain de la recherche (*ṭalab*) procède le terrain de l'aspiration. *Et ils Nous invoquaient par désir (raghaban) et par crainte (Coran, XXI, 90)*. L'aspiration est un achat. L'aspiration et la frayeur<sup>2</sup> sont les deux jambes de la foi qui lui permettent de marcher, car elle ne peut marcher avec une seule jambe, alors que l'amour (*dūstī*) en est la tête. L'ensemble de ceux qui aspirent se réduit à trois : l'un aspire à ce monde et il est plongé dans l'épreuve, l'autre aspire à l'autre monde et il est plongé dans l'effort, le troisième aspire à Dieu (*Ḥaqq*) et il est plongé dans le besoin. Le germe de l'aspiration à ce monde consiste en trois choses : la grandeur des espoirs terrestres<sup>3</sup>, le peu de science et la mort du cœur. Le germe de l'aspiration à la Vie Dernière consiste en trois choses : le peu d'espoirs terrestres, la lumière de la science et la vie du cœur. Le germe de l'aspiration à Dieu consiste en trois choses : l'acceptation de l'appel pré-éternel, le brisement des désirs du cœur et l'attention à respecter le secret<sup>4</sup>."

Dans cette analyse, qui ne manque pas d'intérêt, aucune allusion n'est faite à l'espérance. Retenons-en surtout la définition de l'aspira-

(1) Nous avons édité l'ouvrage avec une introduction dans les *Mélanges Islamologiques* de l'IFAO, Le Caire 1954, p. 1-90, sous le titre *Une ébauche persane des Manāzil as-Sā'irīn : le Kitāb-è Šad maydān de ʿAbdallāh Anṣārī*. L'édition a été reprise par M. ʿAbdol-Ḥayy Ḥabībī en un petit volume publié à Kaboul en 1962, à l'occasion du neuvième centenaire de la mort d'Anṣārī. Sur la composition des *Cent Terrains*, voir notre *Esquisse d'une biographie...*, MIDEO 5, p. 50, 64, 72, 73, 101-103.

(2) *Raghat* et *rahbat*, correspondant aux deux noms d'action de la citation. La frayeur *rahbat*, objet du ch. 35 des *Cent Terrains*, n'est pas mentionnée une seule fois dans le *Livre des Etapes*.

(3) Mot-à-mot : la *longueur de l'espoir (dirāzi-yè amal)*. Le mot ne s'applique qu'aux espoirs terrestres. On compte sur la vie d'ici-bas dont on espère beaucoup et pour longtemps.

(4) L'expression peut s'entendre de l'attention à ne pas divulguer ses relations avec Dieu ou de la protection de l'intime de la conscience (cf. le ch. 83).

tion comme étant un achat (*kharīdārī*). Apparemment étrange, elle prendra toute sa valeur lorsque nous la rapprocherons d'une remarque essentielle du *Livre des Etapes*.

## L'ASPIRATION DANS LES *ETAPES DES ITINERANTS*

(475 H./1082)

Nous voici vingt-sept ans plus tard. Anṣārī n'est plus très loin de ses quatre-vingts ans. Bientôt s'achèvera sa longue carrière et il consent enfin à dicter ce compendium de l'itinéraire spirituel que réclament depuis longtemps ses disciples. Depuis les cours dont les *Cent Terrains* nous ont consigné la teneur, l'évolution de sa pensée s'est poursuivie, scandée par les événements d'une vie mouvementée. Peu à peu l'unique préoccupation de l'Unité divine a pris le pas sur l'amour dans son enseignement. L'emploi des images va devenir plus sobre et l'analyse plus rigoureuse, laissant de côté toute description de ceux qui font mauvais usage des notions étudiées. Le souci va se faire jour de marquer les rapports précis qui existent entre les demeures. Dans les *Etapes des Itinérants*, nous allons retrouver l'aspiration (ch. 20). Elle y fait immédiatement suite à l'espérance, objet cette fois des sévérités d'Anṣārī. Voici comment il la présente :

“*a.* Dieu a dit : *Et ils Nous invoquaient par désir et par crainte* (Coran, XXI, 90). L'aspiration rejoint la Réalité plus que l'espérance. Elle est supérieure à l'espérance, car l'espérance est une envie à qui manque une réalisation certaine, tandis que l'aspiration est un cheminement dans la voie d'une réalisation certaine. L'aspiration comporte trois degrés :

*b.* Le premier degré, c'est l'aspiration des Gens-de-la-Parole-Reçue, qui naît de la science. Elle pousse à l'effort appendu à la vision, elle garde le Progressant contre la faiblesse de la tiédeur, et elle empêche celui qui la possède de revenir à la maigreur des dispenses.

*c.* Le deuxième degré, c'est l'aspiration des Gens-d'Etats-Mystiques. C'est une aspiration ne faisant rester aucun effort qui ne soit prodigué, ne permettant pas à la préoccupation de s'étioler, et ne laissant aucun objet d'espoir en dehors de Celui vers lequel elle tend.

*d.* Le troisième degré, c'est l'aspiration des Gens-de-Contemplation. C'est un regard attentif accompagné d'une [certaine] crainte, que soutient une préoccupation pure, et avec lequel ne subsiste aucun reste de dispersion.”

On voit immédiatement les points communs, mais surtout les différences, qui existent entre cette analyse et celle des *Cent Terrains*. La citation coranique placée en exergue est la même, mais elle n'est plus commentée. La définition lapidaire fait place à l'affirmation motivée de la supériorité de l'aspiration par rapport à l'espérance. L'analyse procède toujours par trilogies, mais la considération des objets de l'aspiration et de ses sources fait place à celle des catégories de spirituels qu'elle affecte et des effets qui la caractérisent. Enfin, il n'est plus question de ceux qui aspirent à ce bas-monde et sont donc étrangers à l'itinéraire menant à Dieu. Comportant des obscurités, le texte mérite d'être examiné méthodiquement, en s'aidant des commentateurs<sup>1</sup>.

a. *La supériorité de l'aspiration sur l'espérance.*

Réalité, réalisation, tels sont les deux critères auxquels se réfère Anṣārī pour affirmer la supériorité de l'aspiration sur l'espérance. De quoi s'agit-il ? Le terme *ḥaqīqa*, réalité, désigne d'abord chez notre auteur la structure réelle du créé au-delà des apparences (*rosūm*), chaque être dépendant en tout de la causalité immédiate et exclusive de Dieu. Dans le domaine de la vie spirituelle, le terme s'applique spécialement aux états mystiques (*aḥuāl*) où se manifeste l'action directe de Dieu, dissipant ainsi la consistance et l'autonomie illusoire du moi, avec leur séquelle de raisonnements et de désirs égoïstes. De là naissent chez les soufis bien des discussions concernant les rapports entre la Réalité, qui dit à la fois spontanéité parfaite et initiative incontrôlable de Dieu, et la Loi (*sharī'a*), qui s'impose de l'extérieur et fait appel à la libre obéissance de l'homme. Personnellement, Anṣārī tiendra toujours pour l'harmonie entre les deux qui, ayant l'une et l'autre Dieu pour auteur, ne sauraient se contredire ni à plus forte raison s'exclure. Tout au plus concédera-t-il qu'il y a des moments de tension, comme par exemple au premier degré de la résolution (*'azm*, ch. 42) où "l'état mystique se révolte contre la science", mais ils sont essentiellement transitoires.

De la Réalité ainsi conçue comme causalité totalitaire de Dieu, l'espérance semblait faire fi dans la mesure où elle était affirmation du moi exprimant ses choix indépendamment de la volonté divine ou à son encontre. Pourquoi en va-t-il autrement de l'aspiration, Anṣārī va

(1) Nous nous bornerons aux principaux d'entre eux : 'Abd-al-Mo'ī, Tilimsānī, Qāshānī, Tostarī, Ibn al-Qayyim et Zayn-ad-Dīn.

l'expliquer en donnant la raison de sa supériorité sur l'espérance<sup>1</sup> : celle-ci était une envie à qui manquait une réalisation certaine, tandis que l'aspiration est un cheminement dans la voie d'une réalisation certaine.

Le mot *tahqīq* (réalisation, vérification) peut signifier soit la constatation de la réalité d'une chose, soit le fait de la rendre réelle, de la faire advenir. C'est le premier sens qui semble s'être d'abord présenté à l'esprit des commentateurs. Ce qui faisait la faiblesse, la "sottise" de l'espérance, c'était précisément de porter sur un objet de réalisation douteuse, puisque dépendant d'un décret divin dont on ignore la teneur. Encore faut-il préciser avec Ibn al-Qayyim que le doute ne concerne pas l'existence de ce qu'on espère (le Paradis par exemple), mais seulement son obtention. Étant donné la disproportion qui existe entre l'homme et le terme de son espérance (Tostarī), le maximum de certitude auquel on peut parvenir quant à y accéder ne saurait dépasser la probabilité (Qāshānī). Au contraire, n'aspire à un but que celui qui est sûr de l'atteindre; c'est ce qui inspire la vigueur de son désir ainsi que la mise en œuvre de tous les moyens capables de le faire aboutir (Tilimsānī, Tostarī et Qāshānī). Ici, de quel ordre est cette certitude et d'où lui vient-elle ? Pour 'Abd-al-Moṣṭā, elle relève de la Réalité, cet état spirituel où Dieu a toute l'initiative; l'objet désiré s'y impose à la manière d'une obsession et son obtention, dont on a la certitude intime, polarise toutes les puissances d'action. Aux yeux de Tostarī, la

---

(1) Une faute de copiste a ici entraîné Tilimsānī, Tostarī et Ibn al-Qayyim sur des voies hasardeuses. Si on lit avec eux *ilā l-Ḥaqq* au lieu de *alḥaq*, il faut traduire : *l'aspiration au Réel* (à Dieu), *en réalité*, [est ou vient] *de l'espérance*. Selon Tilimsānī, la préposition *min* indiquerait l'origine de l'aspiration. Celle-ci ne peut en effet faire partie de l'espérance, puisqu'elle lui ajoute quelque chose; c'est donc plutôt l'espérance qui ferait partie de l'aspiration. Tostarī se met en devoir de critiquer ce raisonnement en alléguant que c'est la notion plus particulière qui s'intègre dans la notion plus générale à laquelle elle ajoute une différence spécifique, et non l'inverse. L'espérance devrait donc être considérée comme un genre comportant deux espèces : l'envie (*tamaʿ*), dont l'objet est d'obtention douteuse et difficile, et l'espoir (*amal*), dont l'aspiration ferait partie, qui porte sur un objet d'obtention certaine. Tostarī profite de l'occasion pour nous dire ce qu'il pense de Tilimsānī : on vient, d'après lui, d'avoir un exemple des balivernes qui abondent dans le commentaire de ce dernier et ne valent même pas la peine d'être critiquées. Pour s'en convaincre, nous dit-il, "le lecteur avisé n'aura qu'à comparer son ouvrage au nôtre !.." Quant à Ibn al-Qayyim, il évite de s'engager dans ces discussions d'ordre logique et se contente de constater : l'aspiration naît de l'espérance, car elle consiste à rechercher ce que celle-ci ne faisait que désirer. Zayn-ad-Dīn mentionne la leçon fautive et la polémique à laquelle elle a donné lieu, tout en se refusant à en exposer le détail.

disproportion entre l'homme et ce qu'il désire se trouverait alors supprimée. Enfin, selon Tilimsānī, c'est la foi qui, plus vigoureuse que l'espérance, conférerait à l'aspiration sa certitude.

Ibn al-Qayyim semble acquiescer à cette dernière opinion, bien qu'avec une certaine réticence. Pas plus dans l'aspiration que dans l'espérance, nous dit-il, l'homme ne saurait être certain d'obtenir un bien qu'il n'appartient qu'à Dieu de lui donner ou de lui refuser, selon son mystérieux décret. Il vaut donc mieux renoncer à cette interprétation du *taḥqīq* et l'entendre d'une réalisation effective par l'action, non d'une certitude antérieure à l'action. La supériorité de l'aspiration viendrait alors de ce qu'elle est une recherche (*talab*) engageant dans la voie qui doit aboutir à l'obtention de l'objet désiré, alors que l'espérance n'était qu'une envie (*tama'*) ne comportant pas un tel engagement.

Zayn-ad-Dīn suggère enfin que la certitude de parvenir au terme ne doit pas être entièrement écartée. Au lieu d'être antérieure à l'engagement que comporte l'aspiration, comme le voulaient le premier groupe de commentateurs, elle lui serait liée : plus on chemine ardemment vers le but, plus on s'en rapproche effectivement et plus on est intimement sûr de l'atteindre. Cette interprétation recoupe la définition énigmatique des *Cent Terrains* : l'aspiration est un achat. L'espérance ne serait que l'envie d'un don gratuit et n'aurait d'autre certitude que celle de la confiance dans la générosité du donateur. Dans l'aspiration au contraire, on paie le prix fixé par Dieu pour obtenir la récompense : plus on agit conformément à ses exigences, plus on est sûr d'obtenir cette dernière, les promesses divines ne pouvant être mensongères.

En réalité, les divers aspects mis en valeur par les commentateurs, loin de s'exclure, permettent de se représenter le processus psychologique qui fait passer de l'espérance à l'aspiration. La perspective de la récompense, ou de la rencontre de Dieu, ou simplement de l'accès à un état supérieur de la vie spirituelle, connue par la Révélation ou par l'enseignement des Maîtres, fait naître un certain désir dans le cœur de l'homme. C'est l'espérance, simple envie d'un bien qu'on ne possède pas et dont on ignore si on le possèdera jamais. La foi dans la "parole reçue" allant croissant<sup>1</sup>, germe la certitude d'obtenir ce que l'on souhaite si l'on se soumet aux exigences qui conditionnent cette obten-

(1) La *parole-reçue* (*khabar*) signifie généralement chez Anṣārī le Coran et la Tradition. C'est certainement le cas au premier degré de l'aspiration, lorsqu'il s'agit des récompenses de l'au-delà. Mais on peut sans doute aussi l'entendre de l'enseignement des maîtres spirituels, qui peut faire désirer l'obtention de tel état qu'ils ont éprouvé et décrit (cf. le 2ème degré de l'espérance).

tion. On se met donc à l'œuvre, avec toute l'énergie dont on est capable. On commence par obéir ponctuellement à la Loi de Dieu, puis à ces états imprévus et fugitifs où Il se révèle comme par des touches de la grâce. Plus on se laisse guider par Dieu, plus on est sûr de parvenir au but et plus, effectivement, on s'en rapproche. Désir et certitude ne risquent plus alors d'être en contradiction avec le décret divin, puisque c'est Dieu lui-même qui les suscite. Il n'y a même plus "concurrence" entre la volonté de l'homme et la volonté de Dieu, la première se trouvant entièrement sous la motion de la seconde.

Ainsi connaissance, désir, certitude, action interfèrent sous l'action de Dieu dans l'aspiration, se renforçant mutuellement, ce qui manquait à l'espérance. Alors que cette dernière de soi était stérile, on a ici un cheminement dont l'étude des trois degrés va nous révéler le progrès.

b. *Premier degré : l'aspiration des Gens-de-la-Parole-Reçue* (ahl al-khabar).

En ses débuts, l'aspiration est le fait de ceux dont la vie spirituelle s'appuie sur la *Parole-Reçue*, Révélation et Tradition concernant les faits et gestes du Prophète, qui leur vient de l'extérieur. Elle *naît* alors de la science du Coran et de la Sunna (Tilimsānī, Qāshānī, Ibn al-Qayyim et Zayn-ad-Dīn), qui renseigne l'homme sur l'Invisible (Qāshānī) et en particulier sur les récompenses promises par Dieu à ceux qui observeront ses commandements (Zayn-ad-Dīn). Une telle connaissance servait déjà de base à l'espérance; mais elle suscite ici une foi plus ardente, croyance décisive et absolue (Qāshānī) qui atteint à ce bien-agir (*ihsān*) qui consiste, selon le hadith, à "servir Dieu comme si on Le voyait". Selon les commentateurs, telle serait la *vision* à laquelle est appendu l'effort et où il puise sa vigueur. Mais, alors que Tilimsānī et Qāshānī admettent l'existence d'une vision de Dieu plus parfaite, réservée à une étape ultérieure du progrès spirituel, Ibn al-Qayyim en dénie la possibilité.<sup>1</sup>

L'ardeur de la foi en Dieu et en Ses promesses, corroborée par le sentiment quasi-visuel de Sa présence (Qāshānī), va susciter une aspiration qui *stimulera l'effort* du Progressant dans l'observation des commandements divins et *le gardera contre la faiblesse de la tiédeur* qui

(1) Une leçon fautive, *khayr* au lieu de *khabar*, adoptée par plusieurs commentateurs, leur a fait attribuer ce degré aux *Gens-de-bien*. Il s'agirait soit de ceux qui aspirent à l'acquisition des bonnes œuvres (ʿAbd-al-Moʿī)̄, soit de ceux dont la foi vigoureuse atteint à la mesure du bien-agir (*ihsān*, Tilimsānī). L'aspiration aux bonnes œuvres et la vigueur de la foi prenant source dans la connaissance du donné révélé, le sens général du paragraphe ne se trouve guère affecté par cette divergence de lecture.

menace toujours son zèle en ce domaine. L'indolence dans l'obéissance à Dieu a en effet généralement pour motif l'absence de l'aspiration ou son peu de vigueur (Ibn al-Qayyim). Enfin, l'aspiration basée sur la Parole-Reçue aura pour troisième effet d'*empêcher celui qui la possède de revenir à la maigreur des dispenses*.

Cette dernière conséquence a retenu l'attention des commentateurs. Ils s'accordent tout d'abord pour expliquer la lettre du texte : ainsi *revenir* suggère un retour en arrière, une sorte de déchéance, et *maigreur* fait image pour exprimer la faiblesse (Qāshānī). Les dispenses sont comparables à la viande maigre que l'âme généreuse ne peut que dédaigner (Tilimsānī). La métaphore se retrouve d'ailleurs dans le langage courant : ne dit-on pas "Un tel a apporté du maigre et du gras dans son discours", pour signifier qu'il n'a pas suffisamment contrôlé ses paroles et qu'il y a à prendre et à laisser dans ses affirmations ('Abd-al-Mo'ī) ?

Les divergences commencent lorsqu'il s'agit de justifier cette dépréciation des dispenses qui semble aller contre le hadith : *Dieu aime qu'on profite des dispenses qu'Il a accordées, comme Il déteste qu'on commette la désobéissance à Son égard*. Ibn al-Qayyim renchérit en notant que le Prophète, chaque fois que deux possibilités d'agir s'offraient à Lui, choisissait toujours la plus aisée du moment qu'elle ne constituait pas une faute (ainsi, en voyage, la rupture du jeûne, l'exécution de deux prostrations au lieu de quatre durant la prière rituelle, etc.). Afin de sauvegarder ces données, il propose de distinguer deux sortes de dispenses : certaines, prévues par la Loi, prennent allure d'obligation (ex. : manger d'un animal trouvé mort plutôt que de mourir de faim), ou ont de tels avantages qu'il est meilleur d'en profiter que de s'en abstenir (ex. : ne pas jeûner quand on est malade ou en voyage), ou encore présentent une certaine utilité pour autrui (ex. : ne pas jeûner, pour la femme enceinte ou qui allaite). Tout ceci, nous dit Ibn al-Qayyim, ne saurait être taxé de faiblesse et ne diminue en rien l'aspiration. Mais il existe une seconde catégorie de dispenses qui ne figurent pas dans la Loi et ne sont accordées que par telle ou telle école de jurisprudence : ainsi celle des Mecquois concernant le change, celle des Iraquiens concernant les boissons, ou celle des Médinois concernant les aliments. On peut y ajouter les dispenses qui autorisent l'usage des instruments de musique, la dégustation de la glace en temps de jeûne sous prétexte qu'elle n'est ni un aliment solide ni une boisson, le louage de belles esclaves pour un usage sexuel, la réduction de la prière à sa plus simple expression, etc. Voilà les dispenses qui sont de vraies faibles-

ses, incompatibles avec la vigueur de l'aspiration ! Zayn-ad-Din ne se laisse émouvoir ni par la fougue d'Ibn al-Qayyim, ni par l'aspect raisonnable de sa distinction dont il nie purement et simplement l'à-propos. Les soufis, nous dit-il, ne tiennent aucun compte de ces divergences d'écoles. C'est bien aux dispenses prévues par la Loi que le *morid* s'impose de renoncer, le progrès consistant pour lui à lutter contre ses passions et à supporter les difficultés. Il fuit toute occasion qui pourrait donner prise aux désirs de l'âme charnelle. S'il lui arrive de temps à autre de profiter des dispenses, ce sera par respect pour les volontés de son Seigneur, jamais par aspiration à la facilité (Tilimsānī) ni par faiblesse de la croyance (Qāshānī).

Nous n'avons pas fait jusqu'ici mention de Tostarī. L'originalité de son commentaire portant sur des points essentiels, il convenait de le résumer à part. Tout d'abord, nous dit-il, en définissant l'aspiration comme *un cheminement dans la voie d'une réalisation certaine*, Anṣārī l'a mise hors de portée du commun des gens, voire des ascètes (*zohhād*) et de ceux qui multiplient les exercices de piété (*'obbād*). Elle ne peut concerner que des progressants ayant déjà accès à la Connaissance. Les trois degrés décrits par le Maître doivent donc se situer à l'intérieur de cet état supérieur. Les débutants y sont appelés *Gens-de-bien* (*ahl al-khayr*, voir p. 7, note 18), parce que leur marche vers Dieu est un grand bien, même lorsqu'elle ne fait que commencer. Quand on nous dit que leur aspiration *naît de la science*, il ne s'agit pas de la connaissance de la Loi mais de la science du soufisme telle que Sohrawardī, Qoṣhayrī, Makkī, Ghazālī et bien d'autres l'ont exposée dans leurs ouvrages à l'usage des débutants. C'est cette science-là qui *pousse à l'effort appendu à la vision*. Il n'est pas question ici du bien-agir, mais des éclairs des manifestations divines qui brillent aux yeux du *morid* à la mesure de son effort, stimulant l'aspiration et diminuant de ce fait le danger de tiédeur. Quant aux *dispenses*, elles n'ont été accordées par Dieu que pour faciliter l'obéissance des gens du commun qui, ne jouissant pas des lumières dont les Connaissants sont inondés, n'ont pour aiguillonner leur zèle que la perspective peu efficace d'une récompense lointaine. Le *morid* a devant lui sa récompense au moment même où il agit; pour lui, pas de dispenses, mais la voie du renoncement et de l'ascèse qui convient à son degré spirituel. Seuls les parfaits reprendront l'usage des dispenses, dans l'unique souci de se soumettre à Dieu qui les a accordées, et sans en souffrir dommage en raison de l'état supérieur auquel ils seront parvenus.

Zayn-ad-Din se contente de remarquer que l'interprétation de

Tostarī conviendrait mieux au deuxième degré qu'au premier et qu'elle prend appui sur une erreur de lecture (*khayr*, au lieu de *khabar*). Il a raison. Quoi qu'il en soit, sa position élargit considérablement le fossé entre l'aspiration et l'espérance, comme entre le soufisme et la religion du commun, basée sur la Parole-Reçue, ce qui n'est certainement pas dans la ligne de la pensée d'Anṣārī.

c. *Deuxième degré : l'aspiration des Gens-d'Etat-Mystique.* (arbāb al-ḥāl)

L'état mystique (*ḥāl*), nous dit Zayn-ad-Dīn, c'est ce qui survient dans le cœur, sans effort assidu ni acquisition active. Il est essentiellement fugitif, disparaissant aussi soudainement qu'il est venu, sans qu'il soit nécessaire qu'un autre état lui succède bien que ce soit généralement le cas. C'est ce qui le différencie de la demeure ou station (*maqām*), résultat stable d'une acquisition à la force des poignets. Sous l'empire de l'état, l'homme se trouve spolié de son libre-arbitre (*Qāshānī* et Zayn-ad-Dīn). Il est comme contraint à une aspiration qui dépasse les capacités humaines (*Tilimsānī* et Ibn al-Qayyim). Il est semblable au papillon qui, invinciblement attiré par la lumière, se précipite dans le feu sans égard pour la brûlure qui l'attend (*Tilimsānī*, *Qāshānī*, Ibn al-Qayyim et Zayn-ad-Dīn).

Une telle aspiration a pour effet de *ne faire rester aucun effort qui ne soit prodigué*, poussant ainsi au maximum le zèle encore imparfait du premier degré ('Abd-al-Mo'ī). En effet, tous les obstacles que pouvait rencontrer celui-ci sont ici comme volatilisés par la manifestation de Dieu dans l'état mystique (Zayn-ad-Dīn).

*Elle ne permet pas non plus à la préoccupation (himma, objet du ch. 60) de s'étioler.* Au contraire, l'absorption de l'attention par l'objet va croissant et se fortifiant d'heure en heure, voire d'une respiration à l'autre (*Tilimsānī*, *Qāshānī*, Ibn al-Qayyim et Zayn-ad-Dīn), car un état ne peut être gêné dans son action que par la venue d'un état plus violent (Ibn al-Qayyim).

Enfin, *elle ne laisse aucun objet d'espoir en dehors de Celui vers lequel elle tend.* L'homme étant subjugué par la manifestation divine (*Tilimsānī*, *Qāshānī* et Zayn-ad-Dīn), il n'y a désormais plus de place dans le cœur pour autre chose que Dieu (*Tilimsānī* et Ibn al-Qayyim). Que ce soit en ce monde ou dans l'Autre (*Tilimsānī*), rien ne peut plus retenir son attention ni à plus forte raison son espoir (*Qāshānī*).

Ici encore, Tostarī fait bande à part. Pour lui, ce deuxième degré concerne les Connaissants qui sont en cours de route, soumis aux

fluctuations incessantes des états mystiques.<sup>1</sup> Si l'on prodigue ici tous ses efforts, c'est parce qu'il ne reste plus trace de l'âme charnelle. Manifestations et lumières divines vont donc en augmentant sans que rien ne leur fasse obstacle, et l'homme jouit de sa récompense au moment même où il s'efforce de l'acquérir. Cette façon immédiate d'être comblé le fait se dépenser beaucoup plus que lorsqu'il agissait en vue d'une rétribution lointaine. Enfin, la recherche de Celui qui possède en Lui-même suavité l'empêche de penser à l'avantage qu'il pourrait obtenir de Lui et à plus forte raison aux biens illusoire qui voileraient sa Face.

d. *Troisième degré : l'aspiration des Gens-de-Contemplation* (ahl al-shohūd).

Selon 'Abd-al-Mo'ī, il s'agit ici de ceux qui contemplent Dieu et dont les regards sont continuellement tournés vers Lui. Les autres commentateurs s'accordent pour reconnaître dans cette *contemplation* celle de la Réalité, bien que des divergences les séparent quant à l'interprétation du terme : pour Tilimsānī et Qāshānī, il désigne quelque chose de supérieur à la vision du bien-agir dont nous avons parlé plus haut, tandis que pour Ibn al-Qayyim il ne s'agit que de la perfection de cette dernière.

Plus que dans sa description des deux premiers degrés, Anṣārī s'exprime ici de façon allusive, laissant le champ libre à la diversité des interprétations. Avec plusieurs commentateurs, nous avons traduit le terme *tasharrof* par *regard attentif*. Il aurait alors le sens de *istishrāf*, se dresser pour voir, proche de la leçon *tashawwof* (regarder, observer) proposée par Tilimsānī, adoptée par Tostarī et citée par Zayn-ad-Dīn comme variante. Ce regard attentif porterait, d'après 'Abd-al-Mo'ī, sur la grandeur de Dieu ou connoterait la proximité de l'objet (Qāshānī et Zayn-ad-Dīn). Si l'on tient à conserver au terme son sens le plus courant, être honoré, on peut l'entendre d'une dignité spéciale conférée par Dieu (Tilimsānī), qui ferait se détourner de toute attention au créé considérée comme une déchéance (Ibn al-Qayyim).

Ce *regard attentif*, qui suppose la proximité, est *accompagné d'une certaine crainte* (*taqiyya*). Ici encore, les interprétations diffèrent : crainte

(1) Notons que pour Tostarī, l'état ne s'oppose pas à la demeure comme l'infus s'oppose à l'acquis. Selon lui, toute dignité spirituelle (*martaba*) est appelée état (*hāl*) lorsqu'elle est encore imparfaitement possédée et en devenir; lorsqu'on la possède complètement, elle prend le nom de demeure ou station (*maqām*), devenant une étape (*manzil*) une fois dépassée.

révérentielle de Dieu que l'on contemple ('Abd-al-Mo'ṭī), crainte d'autrui à qui l'on évitera de révéler son état (Tilimsānī et Ibn al-Qayyim), crainte du créé qui menace toujours de détourner l'attention (Tilimsānī, Qāshānī, Ibn al-Qayyim et Zayn-ad-Dīn), crainte enfin de voir s'amoindrir la disposition du cœur permettant les manifestations divines (Tostarī).

L'attention du regard est *soutenue par une préoccupation pure* de toute dispersion sur le créé (selon l'ensemble des commentateurs). Cette purification de la préoccupation a dû avoir lieu avant l'accession à ce degré (Tilimsānī et Ibn al-Qayyim), sans quoi il eût été impossible d'y atteindre.

*Avec ce regard attentif ne subsiste aucun reste de dispersion*, celle-ci étant l'effet de l'attention prêtée à ce qui est en-deçà de Dieu, qu'il s'agisse du moi (Qāshānī et Zayn-ad-Dīn), de ses convoitises ('Abd-al-Mo'ṭī), ou d'êtres extérieurs (Qāshānī et Zayn-ad-Dīn). On n'a plus d'autre préoccupation que celle de Dieu vers lequel on aspire ('Abd-al-Mo'ṭī).

Les commentateurs voient presque tous en cet état l'anéantissement (*fanā'*), bien qu'avec des nuances. Pas de difficulté pour Ibn al-Qayyim qui nie la valeur de tout anéantissement autre que l'absorption de l'attention dans son objet. Il n'en va pas de même pour les disciples d'Ibn 'Arabī, qui entre eux ne sont pas d'accord : d'après Qāshānī, ce degré n'atteindrait qu'au début de l'anéantissement, à la plus grande proximité possible, car on y garde conscience d'une dualité d'être entre celui qui regarde et son objet. Selon Tilimsānī, l'aspect négatif de l'anéantissement est atteint, sans qu'on soit encore parvenu à son aspect positif consistant dans l'illumination. Enfin, pour Tostarī qui considère ce degré comme celui des parfaits où l'homme, délivré de la dispersion et de la multiplicité, atteint à la concentration et à la conscience de l'unicité de l'Être (*waḥda*), les éclairs de l'anéantissement brillent ici pour qui est apte à les percevoir.

C'est à l'égard de telles interprétations que vaut la mise en garde de Zayn-ad-Dīn, formulée peu auparavant à propos d'une variante *baqiyya*, un certain reste, au lieu de *taqiyya*, une certaine crainte. Lorsqu'on parle d'anéantissement, nous dit-il, il s'agit de contemplation directe (*shohūd*) et non d'être (*wojūd*), comme certains se l'imaginent, qui ne connaissent rien aux états spirituels ni aux dires des soufis. Ainsi ce vers :

«Et je lui dis : Quelle est la faute ? Elle répondit : ton être est une faute à nulle autre pareille !»

Avec quelle promptitude, continue Zayn-ad-Dīn, Satan prend ici

aux cheveux le disciple qui n'a pas même encore flairé l'odeur des réalités spirituelles, lui suggérant que l'homme ne fait qu'un avec Dieu (*ittiḥād*) ou que Dieu descend en lui (*ḥolūl*) ! Tout ceci n'est qu'illusion. Les soufis en sont loin, qui sont poussés par les bonnes actions vers la présence du Bien-Aimé pour lequel ils agissent. Alors Il se manifeste à eux dans la demeure du bien-agir (*iḥsān*), à la mesure de la pureté de leurs actions. Vient ensuite la Réalité où se succèdent des lumières de plus en plus intenses, que l'on ne fait d'abord qu'apercevoir, puis dans lesquelles on se perd. Mais de telles expériences sont inexprimables !...

Ainsi, à propos de l'aspiration, s'affrontent les deux grands courants de la mystique musulmane, représentés ici l'un par 'Abd-al-Mo'tī et Zayn-ad-Dīn, l'autre par Tilimsānī et Tostarī. Quant à Ibn al-Qayyim, il se méfie des uns et des autres, qu'il accuse d'attenter, bien qu'à des degrés divers, à la transcendance divine et tout simplement au bon sens; aussi préfère-t-il restreindre l'état suprême de la vie mystique à l'unicité de volonté (*waḥdat al-irāda*) que réalise l'obéissance parfaite. Il est le défenseur de l'espérance.

## CONCLUSION

L'étude que nous venons de faire demande d'abord à être résumée, le lecteur risquant de s'être égaré dans le commentaire d'un texte difficile, dont le détail a donné lieu à tant d'interprétations différentes. Elle exige ensuite une réponse précise à la question posée par le titre et par l'introduction : en quoi et dans quelle mesure l'aspiration rectifie-t-elle l'espérance et, ainsi rectifiée, la réhabilite-t-elle aux yeux d'Anṣārī ?

### a. **Résumé de notre étude concernant l'aspiration chez Ansari.**

Dans les *Cent Terrains*, où un disciple attentif a consigné la trame de l'enseignement donné par Anṣārī en 448 H./1056-1057, l'aspiration fait l'objet du ch. 45, succédant à l'étude de l'espérance (*rajā'*) et de la recherche active (*ṭalab*). La notion a été empruntée par le Maître au texte du Coran, où elle joue d'ailleurs un rôle très secondaire, peut-être sous l'influence de la *Voie du Privilégié* de Ma'mar al-Iṣfahānī, petit ouvrage qu'il chérissait. L'ayant définie, de façon énigmatique, comme étant un *achat*, il étudie rapidement les trois manières dont les hommes

la pratiquent : aspiration vers les biens de ce monde, aspiration vers ceux de la Vie Future et aspiration vers Dieu. Pour chaque cas, il signale trois causes qui permettent à l'aspiration de naître et de se développer.

Vingt-sept ans plus tard, Anṣārī reprend l'étude de l'aspiration dans le *Livre des Etapes*, dont le ch. 20 lui est consacré. Elle y fait suite à la description de l'espérance (ch. 19), dont il stigmatise les faiblesses au lieu d'en célébrer l'importance comme il l'avait fait dans les *Cent Terrains*. En exergue, on retrouve la même citation de *Coran*, XXI, 90, concernant l'attitude de Jean-Baptiste et de ses parents. Au lieu d'une définition, on a ensuite une remarque indiquant en quoi l'aspiration est supérieure à l'espérance. Puis vient l'analyse de ses trois degrés correspondant à trois catégories de spirituels de perfection croissante, se distinguant d'après le fondement de leur activité : Parole-Reçue, états mystiques et contemplation. La cause de l'aspiration n'est indiquée que pour le premier degré où elle *naît de la science*. La description des deux premiers degrés, qui ne se distinguent guère que par l'intensité due à l'intervention des états mystiques, se fait par l'indication de leurs effets. Celle du troisième use plutôt de circonstances concomitantes évoquant un état d'ensemble où l'aspiration se situe. Aucune mention n'est faite de ce à quoi on aspire<sup>1</sup>.

Dans les interprétations souvent divergentes des commentateurs, égarés parfois par des leçons fautives, se retrouvent les deux grands courants antagonistes de la mystique musulmane. Partisans de l'unicité de l'être et défenseurs de l'unicité de vision s'affrontent en expliquant le texte chacun selon ses propres vues. La pensée d'Anṣārī, quelles que soient les difficultés de détail, est assez facile à saisir dans ses grandes lignes : dans les débuts de la vie spirituelle, prenant appui sur le *Coran* et la Tradition, l'aspiration aux récompenses promises pousse à l'observation rigoureuse des ordonnances de la Loi divine. Lorsqu'avec le progrès spirituel interviennent les états mystiques, l'aspiration se fait plus intense, augmentant la générosité dans la recherche de Dieu, ou simplement des sommets de la vie mystique. Enfin, pour les contemplatifs, l'aspiration n'est plus qu'un regard attentif, entièrement concentré en Dieu.

---

(1) Il semble bien cependant que l'aspiration ait les mêmes objets que l'espérance (cf. les descriptions de la *Voie du Privilégié* et des *Cent Terrains*).

### b. L'aspiration, rectification de l'espérance.

Que l'aspiration rectifie l'espérance, la chose n'est pas en question. Les deux mouvements sont de même nature, exprimant le désir d'un objet non encore possédé et dont l'obtention ne dépend pas des forces humaines. D'autre part, Anṣārī affirme la supériorité de l'aspiration sur l'espérance, en indiquant les raisons de cette précellence. Ce qu'il convient de déterminer, c'est jusqu'où va cette rectification. En d'autres termes, les griefs d'Anṣārī contre l'espérance valent-ils encore en partie pour l'aspiration, l'empêchant de prendre dans la vie spirituelle l'importance que le chrétien accorde à l'espérance ? Pour répondre à cette question, nous les reprendrons un à un :

Le premier grief concernait l'affirmation de la volonté propre de celui qui espère, en concurrence ou en opposition avec la volonté divine dont il ignore la teneur. Ce grief tombe dans le cas de l'aspiration qui, au lieu d'être une simple envie, est un cheminement dans la voie d'une réalisation certaine, à condition cependant qu'elle ne défaille pas en cours de route, ce qui exige l'intervention de Dieu.

Etant désir d'un objet non possédé, l'aspiration semble encourir le reproche d'insatisfaction adressé à l'espérance, peut-être aussi celui d'être intéressée, au moins dans ses premiers degrés.

Anṣārī ne précise pas l'objet de l'aspiration. On peut cependant inférer du contexte que dans ses débuts elle porte sur les récompenses créées de l'Au-delà. Elle peut porter par la suite sur tel ou tel état supérieur de la vie spirituelle, tout comme le faisait l'espérance<sup>1</sup>. Son troisième degré est ainsi le seul où l'on ne puisse être taxé de rechercher autre chose que Dieu.

Reste l'accusation d'être un trafic sur le service de Dieu. Elle vaut sans doute pour les deux premiers degrés, où l'aspiration pousse à l'effort afin d'obtenir davantage. Le troisième degré semble par contre y échapper.

Ainsi l'aspiration, si elle rectifie l'espérance, ne le fait que sur certains points, et plus ou moins selon ses degrés. Même dans ses réalisations les plus parfaites, étant désir, elle est affirmation du moi. C'est ce qu'Anṣārī ne saurait lui pardonner. Elle joue d'ailleurs dans ses préoccupations un rôle très secondaire, et on ne la retrouvera qu'en passant dans la suite du *Livre des Etapes*. Elle n'en demeure pas moins une notion intéressante, certainement plus proche de l'espérance chrétienne que l'espérance-convoitise décrite au chapitre précédent.

S. de Beaurecueil, O.P.

(1) En son deuxième degré.