

logo not found or type unknown

Title L'amour de Dieu selon 'Abdullāh Anṣārī (396-481 H./1006-1089 A. D.) /
Par Serge de Beaurecueil

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 27 (2008)

pages 15-36

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/121943>

L'AMOUR DE DIEU SELON 'ABDULLĀH ANṢĀRĪ

(396-481 H. / 1006-1089 A.D.)

par

Serge DE BEAURECUEIL, O.P.

Chez tous les mystiques musulmans, l'amour de Dieu a une importance capitale. Très différemment d'ailleurs: qu'y a-t-il de commun entre l'amour exclusif et inassouvi de Rābi'a et l'amour-passion (*'ishq*) animant l'homme et tout l'univers pour les ramener à Dieu chez Rūmī? Disons-le tout de suite: le terme *'ishq*, non coranique, est totalement absent du vocabulaire d'Anṣārī, qui ne parle que de *ḥubb* ou de *maḥabba* en arabe, de *mīhr* ou de *dūstī* en persan. Pour lui pas d'éros, ni de Dieu ni pour Dieu, mais seulement de l'*agapè*.

Sans compter les *Munājāt* où il est question de l'amour parfois de façon surprenante¹, les trois traités d'Anṣārī concernant l'itinéraire spirituel² semblent lui attribuer une importance bien différente: dans les *Cent Terrains*, il anime entièrement la marche vers Dieu. Dans les *étapes des Itinérants*, il n'en est plus que la 61^{ème} demeure, «la dernière étape où l'avant-garde du Commun-des-Gens rencontre l'arrière-garde des Privilégiés». Enfin, dans les *Déficiences des Demeures*, il fait partie des dix dont les déficiences intrinsèques échappent à la considération du novice en ses débuts. Il semblerait donc que la pensée d'Anṣārī ait évolué concernant l'amour de Dieu. Nous allons voir qu'il n'en est rien.

1. Comme nous le verrons dans la dernière partie de cet article. Nous citerons les *Munājāt* dans notre traduction: *Anṣārī, Cris du cœur*, Paris, Sindbad, 1988, 154 p.

2. Nous les citerons dans notre traduction: *Anṣārī, Chemin de Dieu*, Paris, Sindbad, 1985 et 1997, 287 p.

I. Les Cent Terrains.

448 H./1056-1057, Anṣārī atteint tout juste la cinquantaine. Après douze années d'épreuves, il connaît depuis trois ans (l'avènement des Seldjoukides) la tranquillité, l'aisance et les honneurs. Grâce au cadī hanéfite de Hérat, traditionniste comme lui et devenu son ami, il peut donner ses cours à la grande mosquée. C'est là qu'il continue son commentaire du Coran, commencé onze ans auparavant. Il en arrive au verset suivant: «Dis: si vous aimez Dieu, suivez-moi! Dieu vous aimera et vous pardonnera vos péchés» (*Coran* 3, 31). C'est l'occasion pour lui de traiter pour la première fois de l'itinéraire spirituel. Les *Cent Terrains* sont les notes prises par un disciple. Amour de l'homme pour Dieu, amour de Dieu pour l'homme, tel est le point de départ de l'exposé qui sera donc centré sur l'amour. Celui-ci sera au-delà des cent terrains, qui «en lui s'abîment tous». Anṣārī n'en traite que brièvement, en conclusion. Notons, à part *Coran* 3, 31, une autre citation coranique: «Il les aimera et ils L'aimeront» (*Coran* 5, 54), où l'amour de Dieu pour l'homme précède l'amour de l'homme pour Dieu. Suit une description de l'amour, qui tient en quelques mots: «L'amour comporte trois demeures: la première est rectitude (*rāstī*), celle du milieu est ivresse (*mastī*), la dernière est anéantissement (*nīstī*)».

À part cette dernière demeure qui correspond, bien sûr, aux deux derniers terrains (l'anéantissement et la subsistance), il est bien difficile de voir comment se répartissent les terrains par rapport à cette description. On a l'impression que les chapitres se succèdent un peu au petit bonheur, selon des associations d'idée ou l'inspiration du moment. Nous sommes fort loin de la rigueur des *Itinérants vers Dieu*. Ici, le maître est libre et enseigne oralement, sans contrainte, au jour le jour³. Il peut être intéressant toutefois de relever les passages où, au cours de l'ouvrage, il est fait explicitement mention de l'amour. Ils sont au nombre de 20:

«La patience dans l'épreuve est rendue possible par l'amour», (la patience, *ṣabr*, ch. 7).

«L'appréhension par amour, c'est que tu appréhendes que Lui te regarde et que tu ne fasses pas attention à Lui, ou que tu te satisfasses du Paradis, ou que tu désires autre chose que Lui», (l'appréhension, *mubālāt*, ch. 18).

3. Ce qui fait qu'on y trouve des réflexions assez cocasses. Ainsi: «Sache que la science est une vie, la sagesse un miroir, la satisfaction un rempart, l'espérance une avocate, se rappeler Dieu un remède, et le retour à Dieu un antidote. Le retour à Dieu (*tauba*) est le signe indiquant la route, le maître de cérémonies, la clé du trésor, l'intercesseur permettant la rencontre, le grand médiateur, la condition pour être agréé, le secret de toute joie» (ch. 1). Ou encore: «Trois choses permettent de s'abstenir scrupuleusement du superflu: la longueur des comptes, la joie des adversaires en cas de malheur, et la fourberie des héritiers» [le scrupule, *wara'*], ch. 15). L'expérience commune, même la plus terre-à-terre, n'est pas à négliger dans la vie spirituelle.

«Quiconque, face au Décret, reste tranquille par amour, fait preuve de consentement», (le consentement, *muwāfaqa*, ch. 24).

«Trois choses témoignent de la purification de la connaissance: une crainte qui retient loin du péché, une espérance qui pousse à l'obéissance, et un amour qui rend suave le Décret», (la sincérité, *ikhhlās*, ch. 25).

«L'immobilité dont il s'agit ici allie la timidité à l'amour. C'est la demeure de ceux qui sont unis à Dieu», (l'immobilité, *ilbād*, ch. 40).

«La foi peut être comparée à une balance: crainte et espérance en sont les deux plateaux, l'aiguille en est l'amour, et les plateaux sont suspendus aux œuvres vertueuses», (l'espérance, *rajā'*, ch. 43).

«Le désir et la crainte sont les deux pieds de la foi, qui lui permettent de marcher (avec un seul pied, elle ne peut le faire), et sa tête est l'amour», (l'aspiration, *raḡhba*, ch. 45).

«L'aboutissement consiste en trois choses: l'aboutissement de l'excuse avec son acceptation, l'aboutissement de l'effort avec la faveur du Roi, et l'aboutissement de l'amour avec l'agrément du Maître», (l'aboutissement, *muwāṣala*, ch. 46).

«Ceux qui persistent à appliquer le corps au labeur sont au nombre de trois: un adorateur agissant par espérance, que l'éveil accompagne; un ascète qui agit par crainte, que l'indigence accompagne; un Connaisseur qui agit par amour, que la honte accompagne», (la persistance, *mudāwama*, ch. 47).

«La *sakīna* du monothéisme exerce trois actions dans le cœur: la crainte du Jour, bien qu'on n'en ait pas l'expérience; la connaissance du Seigneur, bien qu'on ne puisse Le comprendre; l'amour pour Lui, bien qu'on ne puisse Le voir», (la *sakīna*, ch. 51).

«La tranquillité concernant l'amour (3^{ème} sorte de quiétude) a trois signes: s'occuper des affaires de Dieu, au mépris de ses propres affaires; s'occuper du souvenir de Dieu, au mépris du souvenir de soi; s'occuper de l'amour de Dieu, au mépris de l'amour de soi», (la quiétude, *ṭumā'nīna*, ch. 52).

«L'attention à l'Instant peut s'obtenir par trois choses: l'anéantissement des passions, la pureté des pensées, et la prédominance de l'amour», (l'attention, *murāqaba*, ch. 53).

«La vie de l'amour (la 3^{ème}, après celle de la crainte et celle de l'espérance) rend grande la mesure de l'homme, libre l'intime de son être, et joyeux son cœur. L'amour sans la science est celui des Ibāhītes; il s'agit de la science de la limite, qui est la condition nécessaire dans la crainte, dans l'espérance et dans l'amour», (la vie, *ḥayāt*, ch. 73).

«Cette dernière sorte (la connaissance de la bienfaisance, de l'amitié et de la proximité de Dieu) est le terrain des Connaisseurs, l'alchimie des Amants, et la voie

des Privilégiés; c'est la voie de la parure du cœur, de l'accroissement de la joie, et de l'expansion de l'amour», (la connaissance, *ma'rifa*, ch. 75).

«Se cramponner à Dieu consiste en trois choses: s'accrocher à sa caution avec la main de la confiance, s'accrocher à sa bienfaisance avec la main de l'indigence, et s'accrocher à sa bonté avec la main de l'amour», (se cramponner, *i'tiṣām*, ch. 81).

«L'absorption dans l'aboutissement à Dieu, c'est un regard furtif comme un éclair, par lequel, pour le serviteur, l'œil du cœur vient à se poser sur Dieu entre trois choses: la crainte d'une seule chose, l'espérance en une seule chose, et l'amour pour une seule chose, cette chose étant Dieu, tout ce qui n'est pas Lui étant insignifiant et disparu», (le secret, *sirr*, ch. 83).

«C'est le cas de trois hommes (dont) le deuxième est un Amant qui a cherché l'Ami, a vu sa trace, et s'est envolé ou presque», (le coup d'œil, *lahza*, ch. 90).

«La 3^{ème} joie (obligatoire) est l'amour qui a donné à l'homme l'intimité sans les hommes, la richesse sans trésor, et la puissance sans hommes d'armes», (la liesse, *surūr*, ch. 94).

«L'Amant qui regarde vers l'objet de son désir, en lui trois signes se manifestent: la liberté, la joie, et l'instabilité», (l'intimité, *ʿuns*, ch. 95).

«La vision consiste en trois choses: regarder l'Amour avec l'œil de la réponse, regarder le Seul avec l'œil de l'isolement, et regarder le Présent avec l'œil de la présence. L'explication de la 1^{ère} consiste en trois choses: Il a répondu à l'appel de l'excuse, et Il a demandé la réponse à l'appel de la grâce; Il a répondu à l'appel du propos, et Il a demandé la réponse à l'appel du secret; ...⁴», (la vision, *mu'āyana*, ch. 98).

Cet inventaire a de quoi faire réfléchir: l'amour est loin d'y apparaître comme un élément dominant. Il est plutôt considéré comme l'un des éléments moteurs de certains comportements, en connexion ou en opposition avec la crainte et l'espérance. Ne nous laissons pas abuser par les apparences. Contrairement à ce que j'ai pu penser autrefois⁵, les *Cent Terrains* ne nous proposent pas une première conception, plus «sage», de l'itinéraire spirituel, consistant, par amour de Dieu, à suivre le Prophète. Les deux derniers chapitres en sont la preuve, qui nous exposent avec une vigueur inégalée ce qu'est le terme de la vie mystique. L'expérience malheureuse des journées de Nobādhān n'a fait qu'écarter la voie dangereuse de l'ivresse, illusoire «sortie de soi» aux causes ambiguës⁶. Rien n'a changé depuis la boutade d'Anṣārī, répondant à deux amis qui l'interrogeaient sur la primauté du *murīd* ou du *murād*, de la voie active ou de la voie passive: «Il n'y a ni *murīd* ni *murād*, ni information reçue ni

4. La 3^{ème} chose manque dans notre *ms.*, par omission du même au même.

5. Cf. *Chemin de Dieu*, p. 28.

6. Sur les Journées de Nobādhān, où une expérience malheureuse du *samāʿ* marque un tournant dans la vie d'Anṣārī voir *ibid.*, p. 21-23.

enquête, ni définition ni description. Lui (Dieu) est tout en tout»⁷. Les deux derniers chapitres des *Cent Terrains* pourraient en être le commentaire: «Qui pourrait trouver ce qui n'a jamais cessé d'être dans ce qui d'abord n'était pas? Qui pourrait rencontrer le Réel subsistant dans une forme périssable? Qui pourrait acquérir de la valeur dans ce qui n'en a aucune? Tout ce qui n'est pas Lui se trouve pris entre trois choses: un hier qui n'est plus, un aujourd'hui qui disparaît, et un demain qui n'est pas encore. Ainsi tous sont néant excepté Lui, à moins d'être par Lui. Ainsi, *tout l'Être, c'est Lui*. Les pluies qui parviennent à l'océan s'y perdent; l'étoile disparaît dans la lumière du jour; en soi-même est anéanti celui qui parvient jusqu'au Maître» (ch. 99). «Le Seigneur (qu'il soit exalté!) et c'est tout» (ch. 100). La conclusion de l'opuscule, seul passage où il soit traité de l'amour pour lui-même, correspond très exactement à ce que nous retrouverons dans le ch. 61 des *Étapes des Itinérants*: ici trois demeures, là trois degrés, que l'on pourrait caractériser par la rectitude, l'ivresse et l'anéantissement. Pas de meilleur commentaire du 3^{ème} degré (décrit en termes sibyllins pour ménager les lecteurs inconnus n'ayant pas atteint la maturité suffisante) que les deux derniers chapitres des *Cent Terrains*, qui permettent également de comprendre un certain nombre de *Munājāt* concernant l'amour de Dieu, apparemment choquantes. à notre avis, ils nous livrent la clef de la pensée et de l'expérience mystique d'Anṣārī.

2. *Les Étapes des Itinérants.*

475 H. /1083, soit 27 ans plus tard. Anṣārī a 77 ans et a perdu la vue. De jeunes disciples, écrivant sous sa dictée, lui permettent de composer plusieurs ouvrages. Après le *Blâme du Kalām et de ceux qui s'y adonnent*, ce sont les *Généralités des Soufis* et les *Étapes des Itinérants*, ouvrage en arabe, complété bientôt par les *Déficiences des Demeures*. Ses rapports conflictuels avec les théologiens n'ont pas fini de lui attirer des ennuis, mais personne n'a jamais trouvé à redire concernant son enseignement spirituel.

Bien différentes des *Cent Terrains*, les *Étapes des Itinérants* ont été composées pour répondre à la demande réitérée de soufis «de Hérat et d'ailleurs» (d'où l'emploi de l'arabe) qui ont posé leurs conditions: l'exposé devra indiquer l'ordre et les ramifications des demeures, être bref, sans citations d'autrui, «agréable à prononcer et facile à retenir». Ceci explique l'aspect stéréotypé des analyses, les procédés mnémotechniques (trilogies, assonances, etc.). La répartition des demeures en dix sections de dix chapitres chacune est à comprendre comme un *ordo expositionis*, non comme un *ordo inventionis*. Cela vaut pour la place de l'amour, ch. 60, le premier de la 6^{ème} section, celle des états mystiques (*aḥwāl*). De l'analyse, il apparaît que l'amour appar-

7. Voir *ibid.*, p. 21.

tient au Commun-des-Gens, aux Privilégiés et aux Privilégiés parmi les Privilégiés. Comme un certain nombre d'autres demeures⁸, tout en évoluant et se transformant, il peut être présent dès le début et tout au long du progrès spirituel.

Son étude, plus complexe que celle de la plupart des demeures, va comporter: une citation coranique, une définition, un certain nombre de remarques concernant sa place et son importance dans la vie spirituelle, enfin la description de ses trois degrés avec, pour les deux premiers, l'indication des facteurs qui y interviennent. Tels sont les éléments que nous allons examiner en détail, nous aidant des principaux commentaires⁹.

A. La citation coranique.

«Dieu a dit: Quiconque parmi vous rejette sa religion... Dieu amènera un peuple qu'Il aimera et qui L'aimera» (*Coran* 5, 54).

Notons seulement qu'ici l'amour de Dieu pour l'homme précède l'amour de l'homme pour Dieu. C'est important: nous verrons dans les *Déficiences des Demeures* que, dans la Réalité telle que les Privilégiés la perçoivent, c'est Dieu qui est le véritable auteur de ce dernier dans le cœur de son serviteur¹⁰.

À ce propos, 'Abd al-Mu'tī précise en quoi consistent à son avis ces deux amours: l'amour de l'homme pour Dieu, c'est vouloir se conformer à sa volonté; l'amour de Dieu pour l'homme, c'est lui vouloir du bien, lui donner faveurs et honneurs.

Attention! s'écrie Tustarī. L'amour attribué à Dieu, il faut y croire, en s'en remettant à Lui pour le sens et le comment de cet amour.

Pour certains, c'est l'occasion de soulever la question de l'origine de l'amour. Aux yeux de Tilimsānī ce sont des éclairs de la beauté du Bien-aimé qui fulgurent d'au-

8. Dans 10 demeures, les 3 degrés sont ceux du Commun-des-Gens, des Privilégiés et des Privilégiés des Privilégiés. Elles sont présentes dès le début et le restent, en évoluant bien sûr, jusqu'au terme de l'itinéraire spirituel. Cf. *ibid.*, p. 67.

9. Les principaux sont au nombre de six:

– 'ABD AL MU'TĪ AL-LAKHMĪ AL-ISKANDARĪ (563-638 H./1168-1241). Nous l'avons édité au Caire, IFAO, 1954, 37+230 p.

– 'AḤF AL-DĪN AL-TILIMSĀNĪ (610-690 H./1213-1291). Nous avons travaillé sur le *ms.* d'Istanbul, Nafiz p. 424, daté de 1292 H.

– 'ABD AL-RAZZĀQ AL-QĀSHĀNĪ (m. en 730 H./1329). Commentaire édité au Caire par Muḥsin Baydārfār en 1993, 728 p.

– SHAMS AL-DĪN AL-TUSTARĪ (même époque). Nous avons travaillé sur le *ms.* d'Istanbul, Fatih 2707, daté de 764 H./1363. Il cite Tilimsānī pour lequel il est assez sévère.

– IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA (691-751 H./1292-1350). *Madārij al-Sālikin fī sharḥ Manāzil al-Sā'irin*, éd. du Caire, Maṭba'at al-Manār, 1331-1334 H./1913-1916, 3 vol.

– ZAYN AL-DĪN AL-KHWĀFĪ (757-838 H./1356-1455). Nous avons travaillé sur le *ms.* d'Istanbul, cartullah 1054, datant du 9^{ème}/15^{ème} s.

10. Voir *Chemin de Dieu*, p. 237.

delà du Voile. Cette fulguration provoque l'embrassement du cœur, puis son incendie, puis son annihilation. Tustarī, lui, s'interroge sur l'origine de l'amour de Dieu pour l'homme. Il vient, d'après lui, de l'amour de Dieu pour Lui-même, cause de l'amour universel (tout être s'aime et aime sa perfection).

B. La définition.

«L'amour est l'attachement du cœur, entre la préoccupation et l'intimité dans le don et le refus, de façon exclusive».

L'«attachement du cœur» ne présente pas de difficulté. Néanmoins, 'Abd al-Mu'īī soulève ici la question de savoir si le penchant (*mayl*), sentiment lié à l'amour, peut exister dans le cas de Dieu.

«Entre la préoccupation (*himmā*, ch. 60) et l'intimité ('*uns*, ch. 46)». Pour Tilimsānī repris par Ibn al-Qayyim, les deux existent en même temps tous tendant à l'intimité, même s'ils ne la possèdent pas encore, méritant à ce titre qu'elle leur soit attribuée. Pour les autres commentateurs, on va de la première vers la seconde. D'après six autres emplois de l'expression «entre ceci et cela»¹¹, je comprendrais plutôt que le cœur est partagé entre la préoccupation et l'intimité, tiraillé entre l'une et l'autre. L'amour de Dieu n'est pas affaire de tout repos.

«Dans le don et le refus» peut être compris de deux manières: pour Tilimsānī, il s'agit ici de l'homme, qui fait don de soi au Bien-aimé et refuse toute attention à ce qui n'est pas Lui. Pour Tustarī, il s'agit de Dieu, aimé en tous les cas, qu'Il donne ou non l'union à laquelle on aspire. Ibn al-Qayyim cite les deux interprétations, repris par Zayn al-Dīn. Ce dernier signale que, dans le cas de l'homme, le refus peut être partiel; alors, l'attachement du cœur existe, bien que de manière imparfaite (exemple: le coït qui existe même s'il n'y a pas éjaculation).

L'expression «dans le don et le refus», trois exemples en font foi¹², concerne toujours Dieu, sous la plume d'Anşārī.

11. Les voici: «un homme qui agit entre la crainte et l'espérance et tendant vers l'amour» (*ibid.*, introduction des *Étapes*, p. 155, en bas de page); «parce qu'il chemine entre la vision de la faveur divine et la recherche des défauts de l'âme charnelle et de l'action» (ch. 2, p. 160, en bas de page); «tandis que tu marches vers Lui entre une révérence qui t'absorbe, un rapprochement qui te porte, et une liesse qui te stimule» (ch. 22); «la voie d'un Progressant qui chemine entre une certaine fermeté et une certaine instabilité, en tendant néanmoins vers la fermeté» (ch. 72); ils agissent ainsi «entre une jalousie pour eux-mêmes qui les protège, un sens de la bienséance qui les garde, et une élégance qui les rend meilleurs» (ch. 75); grâce à «la vie du cœur qui entretient la justesse du regard entre la révérence et la considération attentive» (ch. 91).

12. Les voici: «accepter d'égale façon le don et le refus» (*Cent Terrains*, ch. 24); «à nul autre que Lui n'appartient de refuser et de donner» (*ibid.*, ch. 9, p. 129); «que tu entrevoyes Sa bonté dans Son refus» (*Étapes*, ch. 53).

«De façon exclusive» signifie, pour Tilimsānī, qu'on n'a plus d'attention ni d'amour que pour le Bien-aimé, au point que disparaît la considération de la dualité. Selon Zayn al-Dīn, l'expression ne concerne que le don et le refus, qui s'excluent mutuellement. C'est le premier qui a raison: l'amour de Dieu, pour Anṣārī, est exclusif.

C. Place et importance dans la vie spirituelle.

«L'amour est la première des vallées de l'anéantissement, et la colline d'où l'on descend vers les étapes de l'effacement; il est la dernière étape où l'avant-garde du Commun-des-Gens rencontre l'arrière-garde-des-Privilegiés; ce qui est en-deçà de lui n'est que désirs intéressés pour des compensations. L'amour est la marque distinctive de la Communauté *des Soufis*, telle la légende placée à l'orée de la Voie, et le lieu où se noue la relation».

Que l'amour soit à la fois vallée et colline est assez cocasse, mais n'a pas retenu l'attention des commentateurs. Anṣārī aime les images qui frappent l'imagination et aident la mémoire¹³.

«L'amour est la première des vallées de l'anéantissement (*fanā*, ch. 99 des *Cent Terrains*, ch. 92 des *Étapes*) à cause de l'attachement du cœur au Bien-aimé, qui captive toute son attention, lui faisant oublier tout ce qui n'est pas Dieu, puis soi-même et le fait d'être celui qui aime ('Abd al-Mu'ī et Qāshānī).

«Et la colline d'où l'on descend vers les étapes de l'effacement (*maḥw*). Notons qu'il n'est question de l'effacement que dans deux autres passages (ch. 74 et 93). Tilimsānī expose en détail les trois étapes de cet effacement: c'est d'abord le fait des actes, qui s'effacent devant les actions de Dieu; puis celui des attributs, que l'on fait remonter à leur source, à savoir les attributs divins (ils n'ont été donnés à l'homme que pour cela). Ainsi va-t-on des rayons du soleil à ce qui les fait briller, de la beauté apparente à la beauté cachée, de ce qui est dernier vers ce qui est premier. C'est enfin l'effacement de l'essence (*dhāt*), suppression de la relation contemplant-Contemplé, trouvant-Trouvé. La dualité a disparu. Ici, ni l'expression, ni l'allusion, ni même le silence ne sont. C'est à peu près l'interprétation de Qāshānī: on voit que toutes les beautés de la création se trouvent rassemblées dans la Beauté absolue, celle du visage du Bien-aimé, et s'y anéantissent. Il fallait s'y attendre: Ibn al-Qayyim va bondir: l'effacement dont parle Anṣārī, nous dit-il, est susceptible d'être interprété de façon admissible, de deux manières: Dieu seul existe par Lui-même, le reste n'existant que par

13. Voir notre étude sur *Le langage imagé du livre des Étapes*, dans *BEO* n° 30, Damas, 1978, p. 33-44. On pourrait étudier de la même manière les images qui abondent dans les *Cent Terrains*. Pour ce qui est des *Munājāt*, voir *Cris du cœur*, p. 29-42.

Lui; ou encore, l'amant est tellement absorbé par la vision de Dieu, qu'il ne voit plus d'actions, d'attributs ni d'essence à part les Siens. Mais prétendre les effacer complètement au point de nier leur existence, c'est le fait des mécréants et des partisans de l'*ittihād*, sa bête noire. Ni l'auteur des *Étapes*, ni aucun ami de Dieu n'en font partie! Cependant, si l'auteur parle de descente vers les étapes de l'effacement, c'est qu'il fait de ce dernier le but à atteindre; or, on peut aussi faire du parfait amour un tel but. Dans ce cas, la marche est inversée: on monte vers l'amour, après lequel seules demeurent les étapes de la subsistance (*baqā*), l'anéantissement et l'effacement n'étant que collines et vallées qui jalonnent la route et qu'il faut franchir. Ibn al-Qayyim a raison d'ajouter: «Dieu en sait davantage!», Zayn al-Dīn le cite, «pour donner une idée du bonhomme» (*ta'nīsan*).

«C'est la dernière étape où l'avant-garde du Commun-des-Gens (*'āmma*) rencontre l'arrière-garde des Privilégiés (*khāssa*)». Selon 'Abd al Mu'tī, le Commun-des-Gens est obnubilé par ses actions et la récompense qu'il en attend. La connaissance des Attributs divins et des actions de Dieu à son égard va susciter en lui l'amour et le désir de la proximité, le faisant arriver au degré des Privilégiés, que caractérisent l'Unification (*tawhīd*) et l'union avec Dieu. Pour Tilimsānī, cette rencontre est purement théorique; en réalité, ils n'ont aucun rapport. Le Commun-des-Gens est submergé dans la dispersion des apparences distinctives (*rusūm*) alors que les Privilégiés le sont dans l'apparition des lumières de la Grandeur de la Beauté divines qui demeurent. Tustarī au contraire, insiste sur le fait que c'est la dernière demeure où ils se rencontrent, car ils se sont déjà rencontrés auparavant dans les demeures suivantes: se mettre hors de péril (*i'tiṣām*, ch. 7), la fuite (*firār*, ch. 8), l'ascèse (*riyāda*, ch. 9), l'écoute (*samā'* ch. 10), l'aspiration (*raghba*, ch. 20), la rectitude (*istiqāma*, ch. 26) et la satisfaction (*ridā*, ch. 32). Pour Qāshānī, l'avant-garde du Commun-des-Gens, qui parvient à la préoccupation (*himmā*), commence à connaître les lumières des manifestations divines (*tajalliyāt*) et entre ainsi dans la demeure de l'amour. Les plus faibles ne vont pas plus loin et demeurent ainsi dans la première vallée de l'anéantissement. Les plus forts continuent leur marche, et deviennent des Privilégiés. Comme il fallait s'y attendre, Ibn al-Qayyim n'est pas d'accord: pour lui, ceux qui progressent dans l'amour devancent ceux de l'effacement et de l'anéantissement.

«Ce qui est en-deçà de lui (l'amour) n'est que désirs intéressés pour des compensations». Compensations ou récompenses, dans ce monde et dans l'autre, ce qui fait d'eux des mercenaires, alors que les amants sont des esclaves, appartenant en tout à leur Maître, précisent les commentateurs. Notons la remarque de Tustarī: l'amant ne veut que ce que veut son Bien-aimé; s'il désire autre chose, c'est qu'il s'aime lui-même et non ce dernier. «L'amour est la marque distinctive de la Communauté (des Soufis) la légende [placée à l'orée] de la Voie, et le lieu où se noue la relation». Marque de la

Communauté, parce que l'*Itinérant* n'est vraiment tel, que s'il a atteint les débuts de l'anéantissement; légende à l'orée de la Voie, parce qu'étant la première vallée de l'anéantissement, elle indique où on va, à savoir l'anéantissement de l'essence; lieu enfin où se noue la relation véritable entre Maître et serviteur, l'amour coupant les relations avec tout autre que Lui (Tustarī). Pour Qāshānī, la légende, c'est ce qui apparaît extérieurement et indique ce qu'il y a intérieurement: ici, c'est la pâleur, la maigreur, l'anxiété, les tremblements, la mention fréquente du Bien-aimé et de ses grâces, la surdité aux blâmes, etc. Zayn al-Dīn enfin est plus disert concernant la relation qui se noue dans l'amour: c'est celle qui existe entre amant et Bien-aimé, entre la recherche et son objet, entre serviteur et Seigneur, entre Commun-des-Gens et Privilégiés.

D. Le premier degré

«L'amour comporte trois degrés. Le 1^{er} degré est un amour qui coupe court aux suggestions mauvaises, qui fait se délecter du service [de Dieu] et qui console des malheurs. C'est un amour qui germe de la considération du bienfait divin, qui s'affermirait du fait qu'on suit la Sunna, et qui grandit selon que l'on consent à être dans le besoin».

Amour fragile, remarque 'Abd-al-Mu'ṭi. Il risque de cesser, si Dieu arrête de prodiguer ses dons.

Un amour «qui coupe court aux suggestions mauvaises». Pas d'hésitation dans le cœur de celui qui aime: il craint que l'objet de son amour lui échappe, s'il écoute un autre que Lui. Subjugué par la contemplation de Dieu et de ses bienfaits, il n'a pas le temps de prêter attention aux suggestions de Satan, pense l'ensemble des commentateurs. Celles-ci sont pour les insoucians et ceux qui se détournent de Dieu (Ibn al-Qayyim).

«Qui fait se délecter du service de Dieu». Celui qui aime ne voit plus la fatigue occasionnée par ce dernier (Tilimsānī et Ibn al-Qayyim). Bien plus, servir Dieu étant le meilleur moyen de Le satisfaire, l'amant s'y délecte, recherchant cette satisfaction (Tustarī). Mais c'est Qāshānī qui est ici le plus disert: pour lui, l'amour exige que l'on révère le Bien-aimé et qu'on s'humilie devant Lui. Ainsi, plus on s'humilie dans le service, plus on y trouvera son plaisir. Voyez l'amoureux (*'āshiq*): il préfère baiser la terre devant l'être aimé plutôt que de lui baiser les mains, malgré la force de la proximité dans ce cas. C'est pourquoi l'amour chaste (*al-'ishq al-'afīf*) est le meilleur moyen d'affiner le secret du cœur (*sirr*) et de le préparer à l'amour véritable (*al-'ishq al-ḥaqīqī*). En effet, il réduit les préoccupations à une seule, il met fin à la dispersion de la pensée, il fait qu'on se délecte dans le service de l'être aimé, dont il allège le poids et les difficultés. C'est ce qui le distingue de l'éros (*'ishq*) fruit du triomphe de

la passion charnelle (*shahwa*). Pour Zayn al-Dīn enfin, le service nécessite, métaphoriquement et réellement, une certaine proximité et c'est ce que recherche celui qui aime.

«Qui console des malheurs». Pour 'A. al-Mu'tī, il s'agit des malheurs qui ont pu atteindre le serviteur dans le passé. Les autres commentateurs pensent qu'il s'agit plutôt des souffrances que l'amant doit endurer dans le présent, du fait de la perte de ce qu'il aimait auparavant, auquel l'amour de Dieu a exigé qu'il renonce (Zayn al-Dīn). Le plaisir trouvé dans l'amour les compense (Tilimsānī). Tustarī va plus loin: les souffrances sont envoyées par le Bien-aimé, pour pousser l'amant à anéantir son moi qui constitue le voile le plus opaque empêchant leur union. Dans ces épreuves, ce qui le console, c'est l'espoir de satisfaire Celui qui les envoie. Il en arrive même à y trouver son plaisir (Ibn al-Qayyim). «C'est un amour qui germe de la considération du bienfait [*divin*.]»

Les bienfaits de Dieu sont innombrables; chacun d'entre eux est comme une graine semée dans le cœur, d'où pousse l'amour pour le Bienfaiteur. Plus on reçoit, plus le cœur s'éclaire et augmente la foi, permettant de découvrir d'autres bienfaits, dont on n'avait pas eu conscience auparavant (Zayn al-Dīn). Que le bienfait reçu suscite l'amour pour le bienfaiteur, Dieu en l'occurrence, cela ne fait aucun doute; mais le texte peut avoir un autre sens, plus profond et juste: le bienfait dont il s'agit est le don que Dieu fait au cœur d'une lumière venant de sa propre Lumière. S'il la considère avec attention, cette lumière l'invite à sa source et lui fait contempler les bienfaits divins, si nombreux qu'ils le submergent. L'intime de son être se dilate pour suivre la lumière, qui l'appelle, doucement vers son Seigneur. Elle ne le quitte pas, écartant de lui les ténèbres. Elle fait naître en lui l'amour. Tel est le commentaire de Tilimsānī, repris peu ou prou par Qāshānī et Ibn al-Qayyim. Ce à quoi il ajoute: cette lumière, donnée par Dieu, se trouve plus ou moins dans tous les cœurs. Chez les infidèles, elle est couverte; chez les croyants, elle est restreinte; chez les amants, elle est éternelle et triomphante, commandant le cœur et tous ses secrets.

«Qui s'affermir du fait qu'on suit la Sunna». Les commentateurs s'accordent pour rappeler ici le verset: «Dis: si vous aimez Dieu, suivez-moi! Dieu vous aimera et vous pardonnera vos péchés» (*Coran* 3, 21). Il s'agit de la tradition des Prophètes, qu'il faut suivre dans son cœur et dans son action, mais aussi de ce que le Seigneur te fait savoir intérieurement si tu es attaché à Lui (Tilimsānī). Ibn al-Qayyim et Zayn al-Dīn insistent sur la fidélité à suivre en tout le Prophète bien-aimé de Dieu, qu'il faut aimer et écouter plus que tous les autres hommes. Son imitation affermit l'amour qu'on a pour Dieu, lui permettant de résister à toutes les secousses et toutes les tempêtes (Zayn al-Dīn).

«Qui grandit selon que l'on consent à être dans le besoin», (mot-à-mot: et qui grandit sur la réponse à l'indigence, *wa-yanmū 'alā al-ijāba li-al-fāqa*). Plus Dieu met dans le cœur de l'homme l'idée qu'il a besoin de Lui, plus il répond en s'abaissant et en se reposant entre Ses mains ('Abd al-Mu'tī). Le culte de Dieu pousse le serviteur à accumuler les bonnes actions car, à ses yeux, il en est dépourvu. En effet, la voie de l'indigence exige de ne rien avoir, selon cette parole prêtée à Dieu: «Ô serviteur! Place ta faute sous tes pieds, et mets ta bonne action sous ta faute!» Voir ses bonnes actions est plus nuisible à l'homme que de voir ses fautes (Tilimsānī). Si l'amant sait que toute chose, y compris lui-même, est un voile, et qu'il faut tout quitter pour arriver à l'anéantissement indispensable à la véritable union, il lui faut connaître la pauvreté; l'indigence est alors à l'origine de l'amour. Répondre à l'indigence, c'est la faire sienne (Tustarī). C'est ne prétendre posséder ni action, ni état mystique, ni demeure, et aller à Dieu dans l'insolvabilité; c'est alors que grandit l'amour (Ibn al-Qayyim). Zayn al-Dīn n'apporte rien d'original, se contentant de résumer les commentaires de ses prédécesseurs.

E. Le deuxième degré.

«Le deuxième degré est un amour qui pousse à préférer Dieu à tout autre que Lui, qui fait que la langue aime à prononcer son Nom, et qui attache le cœur à Sa contemplation. C'est un amour qui apparaît du fait de la considération des Attributs, de la réflexion sur les Signes, et de la pratique des demeures».

Un amour «qui pousse à préférer Dieu à tout autre que Lui»¹⁴. Pour Tilimsānī et Qāshānī, le sens est clair. Pour Tustarī, Dieu a fait à l'homme un seul cœur; or, un seul cœur ne peut embrasser à la fois deux Bien-Aimés. Il ne peut choisir que celui qui est parfait, écartant celui qui ne l'est pas. 'Abd al-Mu'tī et Ibn al-Qayyim s'appliquent à montrer la supériorité de ce degré par rapport au précédent, et cela par sa cause: de la considération des dons divins, on est passé à celle des Attributs et des Signes; et aussi par son terme: la maîtrise des demeures spirituelles. à cause de sa perfection, cet amour exige de renoncer à tout ce qui n'est pas Dieu. Zayn al-Dīn insiste sur le fait que ce degré résulte de ce qui l'a précédé. En effet, nous dit-il, celui qui est passé par la porte de l'indigence regarde avec l'œil de la pauvreté vers la richesse de Dieu, avec l'œil de l'abaissement vers Sa puissance, avec l'œil de la faiblesse vers Sa force. Ce regard lui fait découvrir un amour qui était caché dans son cœur, amour qui fait préférer Dieu à tout ce qui n'est pas Lui.

«Qui fait que la langue aime à prononcer son Nom». Sans commentaire. Il est clair en effet que celui qui aime quelqu'un ou quelque chose aime parler de l'objet de son amour.

14. Cf. la préférence, *īthār*, ch. 36.

«Et qui attache le cœur à Sa contemplation». Il s'agit d'un attachement du cœur qui cherche à voir son Bien-aimé (Tilimsānī et Zayn al-Dīn). Mieux: le cœur s'attache à Lui comme s'il Le voyait (Tustarī et Ibn al-Qayyim). Pour Qāshānī, la considération des Attributs et de leurs manifestations sur la face des êtres créés pousse le cœur à chercher à voir l'Essence (*dhāt*).

«C'est un amour qui apparaît du fait de la considération des Attributs». Pour Tilimsānī, il s'agit de l'attribut de Bienfaisance (*iḥsān*) ou des beaux noms de Dieu. Celui qui les considère souvent, dans toute la richesse de leurs sens, se trouve poussé à s'attacher à Lui, à cause de l'Amour de Celui qu'ils qualifient. Ainsi, les Attributs divins sont les portes par lesquelles on parvient jusqu'au Bien-aimé, c'est-à-dire à Son Amour. Ibn al-Qayyim, en bon Hanbalite, insiste sur les conditions requises pour que la considération des Attributs conduise à l'amour qui convient: en affirmer la réalité, en connaître la signification, refuser de les altérer (*tahrīf*), de les vider de leur sens (*ta'ṭīl*), de les comparer (*tamṭīl*) et de dire leur comment (*takyīf*). Enfin, nous dit Zayn al-Dīn, l'auteur emploie ici le verbe «apparaître» (*zahara*), car l'amour qui «germe», au 1^{er} degré, de la considération des bienfaits divins, donne ici sa fleur. Au 3^{ème} degré, nous en verrons le fruit. «Du fait de la réflexion sur les Signes (*āyāt*)». Un verset du Coran (41, 53), cité par Tilimsānī, sous-tend la réflexion des commentateurs: «Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité». Chaque fois que l'amant voit un Signe, il fait mémoire, qu'il le veuille ou non, de Celui qui l'a fait. Dans le premier cas, il est intérieurement absorbé par son Bien-aimé; dans le second cas, il ne l'est qu'extérieurement (par ses sens, qui perçoivent le Signe). Son attention est alors fixée sur Dieu, intérieurement et extérieurement, entouré qu'il est par les manifestations des Attributs et des Actes divins. Qāshānī et Zayn al-Dīn citent ici un vers d'Abū 'Atāya (130-210 H./ 748-825):

«En toute chose il est un Signe — Qui montre qu'Il est Unique». Pour Qāshānī, les Signes sont les lumières des manifestations des Attributs sur la face des êtres créés. Ibn al-Qayyim note qu'il s'agit des Signes «vus et entendus», dont chacun est une invitation pressante à l'amour de Dieu. Plus dure l'attention qu'on leur prête, plus cette invitation est forte.

«Et de la pratique des demeures». Celui qui s'est engagé dans l'itinéraire spirituel sans amour (par crainte ou par espérance), s'il persiste à frapper à la porte de toute demeure qu'il possède ou de toute voie où il chemine, l'amour naîtra rapidement dans son cœur. Dieu n'a-t-Il pas dit, dans un hadith *qudsī* célèbre chez les soufis: «Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par des prières surrogatoires, jusqu'à ce que Je l'aime»; et dans le Coran: «Il les aimera et ils L'aimeront» (5, 54). Si Dieu aime un serviteur, Il fait naître en lui son amour (Tilimsānī). Les demeures qui sont

au dessous de l'amour, la satisfaction (*ridā*, ch. 32) ou la soumission totale (*taslīm*, ch. 30) par exemple, exigent l'effacement de la volonté et de la science dans la Science et la Volonté divines. Resplendissent alors les Attributs de Dieu, dont la considération, nous l'avons vu, fait naître l'amour (Qāshānī). Dieu ne peut d'ailleurs amener Son serviteur, dont Il prend grand soin, dans les demeures de l'itinéraire spirituel, que pour l'élever par ce moyen jusqu'en présence de Sa Sainteté (Zayn al-Dīn). Notons enfin que, pour Tustarī, si l'amant est absorbé intérieurement et extérieurement par son Bien-aimé, il voit surtout la part qui lui revient dans son cheminement vers l'union et l'enlèvement du voile. Celui-ci n'a lieu que si l'on s'élève dans la pratique des demeures. C'est alors seulement que ne lui restera que la contemplation du Bien-Aimé.

F. Le troisième degré.

«Le 3^{ème} degré est un amour ravisseur, qui coupe court à l'expression, qui rend subtile la suggestion, et que n'épuise pas la description. C'est cet amour qui est le pôle de cette entreprise; ce qui est en-deçà de lui, ce sont des amours auxquels invitent les langues, auxquels prétendent les créatures, et auxquels obligent les intelligences».

«Un amour ravisseur (*maḥabbatun khāṭifa*)». Le verbe *khāṭifa* ne se trouve que dans deux autres passages de l'ouvrage: dans la préface, où il entre dans la description du *murād*: «un homme ravi (*mukhtaṭaf*) de la vallée de la dispersion vers la vallée de la concentration en Dieu», et à propos de l'extase (*wajd*, ch. 66): «Le 3^{ème} degré est une extase qui ravit le serviteur des mains des deux mondes». On remarquera que dans les trois cas, l'homme a un rôle passif. Ici, il s'agit, non plus de l'amour de l'homme pour Dieu, mais de l'amour de Dieu pour l'homme. Les commentateurs ne séparent pas l'expression du reste de la phrase: «qui coupe court à l'expression, qui rend subtile la suggestion, et qui n'épuise pas la description».

Pour 'Abd al-Mu'ti, c'est le degré de la submersion complète dans la perfection de l'Essence qui n'a jamais cessé d'être et ne cessera jamais, qui est au-dessus du changement et de la dispersion, qui échappe à l'approche de l'expression et de la comparaison, etc. Dans un tel océan se sont noyés les cœurs des Connaisseurs et se sont abîmés les esprits des amants; c'est ce que signifie l'expression «raveur». Pour Tilimsānī, il s'agit du ravissement des intelligences (*afhām*) par la lumière de l'Unité de l'anéantissement de ce qui est créé dans la lumière du Créateur, qui se situe de façon transcendante par rapport à la dualité. Selon Qāshānī, cet amour ravit l'amant des vallées de la dispersion des Attributs vers la concentration de l'Essence, celle-ci ne laissant à un autre que Dieu ni essence, ni apparence distinctive. Tustarī parle de disparition de la religion (*fanā' al-tadayyun*): pour lui, quand le progressant arrive à la demeure de l'anéantissement et la réalise comme il se doit, la main de la Puissance le

ravit alors dans le lieu des connaissances pré-éternelles. Il revient alors à Dieu dans le dépouillement total qui était le sien au début de toute l'affaire. Et voilà le fruit de la fleur annoncé précédemment par Zayn al-Dīn. Le serviteur voit désormais sa contingence à la lumière de Dieu, l'amour lui ayant arraché ce vêtement d'emprunt qu'était son existence, dont le Bien-aimé l'avait revêtu. Il voit désormais sa pauvreté essentielle, face à la beauté de l'Unique. Il n'a plus un regard pour l'être créé, qu'il pourrait exprimer, l'expression relevant du domaine des sens. L'allusion, elle, va du créé au créé, ou de Dieu à Dieu; c'est le cas lorsqu'Il suggère quelque chose au cœur de ceux qu'Il aime. Aussi n'est-elle pas écartée, mais rendue subtile. Le pivot de tout cela, c'est que l'amant a été ravi par les éclats d'une Beauté fort éloignée du monde de l'expression. L'allusion l'atteint, mais on s'en garde par retenue (*nazahatan*). Mieux: on ne peut définir ni décrire comme il faudrait cet amour, car il s'agit d'une expérience qu'on ne peut communiquer à autrui, quand même voudrait-on le faire. Pour mémoire, Zayn al-Dīn cite enfin Tilimsānī qui pense que l'expression est possible pour le parfait Réalisateur (*muḥaqqiq*), mais à condition de descendre de son degré pour se mettre à la portée des gens.

Comme il fallait s'y attendre, Ibn al-Qayyim n'est pas d'accord avec les autres commentateurs:

Eux: il s'agit de l'anéantissement de la venue à l'être (*ḥudūth*) dans la Préexistence (*qidam*), et de la disparition des apparences distinctives (*rusūm*) dans la lumière de la Réalité qui apparaît dans le cœur des amants. Pour eux, plus d'expression possible, ni d'allusion adéquate.

Moi («ce qui est juste»): L'Unification (*tawḥīd*) de l'amour est supérieure à celle dont ils parlent. C'est celle des Prophètes et des Privilégiés parmi les Proches de Dieu. C'est celle de la subsistance, non celle de l'anéantissement, de l'absence, de l'ivresse et de la disparition.

Eux: Comme l'amant n'arrive pas complètement à la demeure de l'Unification, car il garde dans l'amour de nombreuses apparences distinctives, ils ont fait de l'amour «la colline d'où l'on descend vers les vallées de l'anéantissement».

Moi: Aucun doute pour les gens éclairés: l'amour est plus parfait que l'anéantissement, et l'amant fait partie des désintoxiqués après l'ivresse, des stables après le changement, des subsistants après l'anéantissement. La demeure de l'amour commande à toutes les autres et on n'en finirait pas de la décrire.

Qui a raison? Anṣārī lui-même va nous le dire dans les *Déficiences des Demeures*.

«C'est cet amour qui est le pôle de cette entreprise». Le mot «pôle» (*quṭb*) est employé dans trois autres passages:

«La satisfaction d'avoir Dieu pour Seigneur est le pôle de l'Islam», (ch. 32).

«Tout ce que l'on peut dire à son sujet tourne autour d'un pôle unique: c'est prodiguer les bonnes manières et éviter de faire du tort», (Il s'agit du caractère, *khuluq*, ch. 37).

«Laisser tomber ce qui vient à l'être (*hadath*) et maintenir la Préexistence (*qidam*), c'est le pôle de ce que les docteurs de cette Voie ont suggéré», (3^{ème} degré de l'Unification, *tawhīd*, ch. 100).

Ce dernier texte éclaire singulièrement ce qui est dit ici du 3^{ème} degré de l'amour. à part Tustarī, qui restreint «cette affaire» au domaine de ce chapitre, les commentateurs y voient en effet l'ensemble de l'itinéraire spirituel. Ce rôle éminent vient du fait qu'en son 3^{ème} degré, l'amour est pur de tout désir intéressé. On y est entièrement passif, «ravi» par Dieu. Ce n'était pas le cas dans le 1^{er} degré, où l'on aimait le Bienfaiteur à cause de ce qu'Il nous donne, ni même dans le deuxième, où l'on trouvait son plaisir dans la contemplation des Attributs divins de Beauté et de Perfection.

(Tilimsānī, repris par Ibn al-Qayyim qui précise: ceci ne vaut, bien sûr, que si l'on voit dans l'anéantissement le terme de la vie spirituelle, ce qui nous le savons n'est pas son cas). Pour Zayn al-Dīn, ce 3^{ème} degré est le pôle de cette affaire parce qu'il est le fruit de l'amour (les autres degrés en étaient la pousse et la fleur); or l'amour est l'esprit de toute demeure, incitant à l'abandon de tout désir intéressé et de toute compensation, et portant à ne chercher que Dieu et à le préférer à tout autre que Lui.

«Ce qui est en-deçà de lui, ce sont des amours auxquels invitent les langues». Il s'agit des deux premiers degrés. On peut en parler à loisir, les décrire et en vanter les qualités, car ici expression et allusion sont possibles. Tustarī précise cependant: pour ceux qui y sont parvenus et en ont fait l'expérience.

«Auxquels prétendent les créatures». Les créatures tendent à y parvenir, mais c'est impossible de le faire par ses propres forces. Il faut être aidé par une lumière venant de Dieu. Par contre, personne ne prétend atteindre le 3^{ème} degré, car on ne peut le faire que par Dieu, et ceux à qui la grâce en est faite n'ont aucune prétention. Bien plus, on ne peut plus les qualifier d'amants ils ne peuvent prétendre à ce titre, submergés qu'ils sont dans la lumière de la Présence divine (Tilimsānī). Zayn al-Dīn fait remarquer qu'il s'agit ici des créatures qui n'ont pas encore atteint les premiers degrés; ceux qui y sont parvenus ont parfaitement conscience de l'aide que Dieu leur a prodiguée et ne prétendent à rien.

«Et auxquels obligent les intelligences». Les intelligences jugent en effet que l'on doit faire passer l'amour de Dieu avant l'amour de soi, de sa famille, de ses biens et de tout ce qui n'est pas Lui, et qu'on doit agir en conséquence. Intelligence, loi naturelle, loi positive, réflexion, tout invite à l'amour de Dieu et même à la confession de son Unicité. Les Envoyés de Dieu ne font ici que déclarer ce qui se trouve déjà dans la loi naturelle et dans l'intelligence (Ibn al-Qayyim, qui cite à l'appui un long

poème, sans nous en dire l'auteur). Tustarī insiste seulement sur le fait qu'il ne peut s'agir du 3^{ème} degré, fondé sur l'anéantissement; s'il n'y a plus d'intelligence pour comprendre l'amour, à plus forte raison pour y obliger.

3. Les Déficiences des Demeures.

«L'amour du serviteur pour son Seigneur consiste pour le serviteur à se présenter devant la puissance de son Maître. Dans la voie du Commun-des-Gens, il est le soutien de la foi; dans la voie du Privilégié, il est la déficience de l'anéantissement. C'est en effet grâce à Lui que le Commun-des-Gens s'acquitte du service de Dieu et supporte l'épreuve, alors que, dans la voie du Privilégié, toute prétendue œuvre du serviteur n'est qu'un prétexte convenant à son impuissance et à sa misère. Pour le Privilégié, la pure Réalité est que Dieu est l'auteur du dévouement, de l'attachement et de l'attention du serviteur à Son égard, sans que subsiste du serviteur rien qui persiste dans une apparence distinctive, ou qui puisse être nommé, ou qui laisse une trace, ou qu'il soit possible de qualifier, ou qui soit attribuable à un moment déterminé. «Ils nous seront certes présentés» (*Coran* 26, 32 et 53). Et encore: l'amour des Privilégiés «consiste à s'anéantir dans l'Amour que Dieu a pour ceux qu'Il aime». «Qu'existe-t-il au-delà de la Vérité, sinon l'égarement?» (*Coran* 10, 32). Enfin «Lorsqu'ils ont contemplé l'essence de la Réalité, les états des Itinérants s'y évanouissent, si bien que s'anéantit ce qui n'a pas toujours été et subsiste ce qui n'a jamais cessé d'être. «Alors que subsiste la face de ton Seigneur» (*Coran* 55, 27).

Tout est dit. L'amour, dont Ansārī relève la déficience est celui du 1^{er} degré, qui aide le Commun-des-Gens à se délecter du service de Dieu et à se consoler des malheurs. C'est un amour de l'homme pour Dieu, où il a l'illusion d'avoir l'initiative, d'être actif et responsable.

Au long de son progrès spirituel, Dieu va peu à peu dessiller ses yeux, comme le dit si bien ce texte:

«Mon Dieu! l'éclat de Ta puissance n'a pas laissé de place à l'allusion. Le pas de Ton unicité a effacé la piste des vains compléments. Ainsi le serviteur a perdu tout ce dont il disposait, et tout ce qu'il pensait est devenu néant. La part qui Te revient n'a cessé de grandir, celle du serviteur n'a cessé de décroître, au point qu'il ne demeure plus que ce qui était vrai au début» (*Cris du Cœur* n° 52), à savoir, tout le reste ayant disparu, Dieu «qui n'a jamais cessé d'être».

Prudent, dans les *Étapes*, Ansārī avait parlé d'un amour «ravisneur», échappant à toute description. Comprenne qui pourra, à la lumière de son expérience! Dans les *Déficiences*, dictées à son jeune disciple, 'Abd al-Malik al-Karūkhī, âgé à peine de douze ans, pour répondre aux questions de ses proches, le Maître ne prend pas de gants. L'amour du 3^{ème} degré? Ce n'est plus l'amour de l'homme pour Dieu, mais

l'amour de Dieu pour l'homme (voire amour de Dieu pour Lui-même), « ravisseur » au point de lui avoir tout pris: amour, dévouement, attachement, attention à Dieu, qu'il s'était attribués indûment, ne lui laissant même pas son être, affirmation de la dualité.

« Le Seigneur (qu' Il soit exalté!), et c'est tout! » C'est ainsi qu'Ansārī définissait la subsistance (*baqā*), au ch. 100 des *Cent Terrains*. On pourrait le dire également du 3^{ème} degré de l'amour.

4. Les Générations des Soufis.

Datant de la même époque, les *Générations des Soufis*, malgré les dimensions de l'ouvrage¹⁵, ne seront pas d'un grand secours pour le sujet qui nous occupe. Il n'y est question de l'amour de Dieu qu'une bonne vingtaine de fois, contre cinq fois plus pour la Connaissance et le Connaissant (*ma'rifa* et *'arif*), quatre fois plus pour la science (*'ilm*), et deux fois plus pour « trouver » Dieu (*yāfi*). Encore est-ce presque uniquement pour nous rapporter les sentences illustrant la pensée de tel ou tel prédécesseur. D'Ansārī lui-même, très peu de choses, où nous trouvons la confirmation de ce que nous avons vu jusqu'ici. Il s'agit de deux passages du dernier chapitre (22 p.), consacré entièrement à la Connaissance et à l'Unification:

« Cette Connaissance est un « faire connaissance » (*āshnā'ī*); elle donne naissance à l'amour (*mīhr*). Tu vois Ses bienfaits et Sa façon de donner ce qu'on n'avait même pas désiré, tu vois Sa façon de traiter avec attention Ses amis sans raison aucune, et tu Lui donnes ton amour. Tant que tu n'es pas arrivé à l'amour, tu n'es qu'un bon à rien, un mercenaire, et l'amour est un mur entre Privilégié et Commun-des-Gens ». Dans les Étapes, on nous disait que l'avant-garde des uns rencontrait dans l'amour l'arrière-garde des autres. Ansārī est ici plus sévère: peut-être se rencontrent-ils, mais de chaque côté d'un mur qui les sépare.

« La connaissance dont on a parlé précédemment est commune avec les mercenaires et certains dhimmis¹⁶. Tu y as accédé par l'argument des œuvres de Dieu. Tu y es délivré de l'associationnisme moyen¹⁷ du mercenariat et de la rupture, car tu sais que pour toute cause il existe un moteur sur lequel elle s'appuie solidement pour agir.

15. *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, éd. Md Sarwar Mawlā'ī, Téhéran – Tous, 1362 HS, 192 + 968 p., dont 301 d'index variés et 8 Planches. Un instrument de travail remarquable.

16. Les Gens du Livre, auxquels Ansārī concède l'accession possible aux premiers degrés de la vie spirituelle.

17. *Shirk-i miyāna*. L'associationnisme majeur consiste à donner à Dieu des parèdres. Celui dont il s'agit ici consiste à fixer son attention sur les œuvres de Dieu, notamment Ses bienfaits et les récompenses qu'on peut attendre de Lui, au lieu de ne considérer et de n'aimer que Lui pour Lui-même. Quant à l'associationnisme caché (*shirk-i-khafi*: il consiste à affirmer la dualité).

L'amour (*dūstī*) est pur, mais l'associationnisme caché est là, car il est dans la dualité; or l'amour est dualité» (p. 646). Jusqu'ici, on nous parlait de «déficience de l'anéantissement»; cette fois, sans ambages, le mot est prononcé: l'amour est dualité et c'est ce qui fait son mal. Dans les premiers degrés, bien sûr, car au troisième degré, il n'y a plus dans l'Amour que Dieu seul.

Notons également deux autres petits textes concernant l'amant:

«Celui qui a aimé à cause de Ta bienfaisance, [en réalité] il ne T'a pas aimé. Dans l'épreuve, il s'en ira en se plaignant».

«Le Connaisseur Te connaît par Ta lumière. Il ne peut dire ce qu'est ce rayon qui le fait Te trouver. L'amant, lui, Te connaît par le feu de la lumière de la proximité. Il se consume dans le feu de l'Amour» (p. 648). Et là encore, il ne restera plus que Dieu.

5. Les Cris du cœur (*Munājāt*).

C'est dans les *Cris du cœur* que nous allons trouver les plus beaux textes et les plus explicites concernant l'amour. Ici, Ansārī n'est plus tenu par les contraintes imposées par son auditoire. Il peut s'exprimer librement, face à lui-même et face à Dieu, laissant aller sa pensée au gré des images, des assonances et des rythmes.

Sur les 167 textes relevés et traduits comme authentiques¹⁸, 47 parlent de l'amour soit à peu près le quart. La moitié d'entre eux concerne l'amour de l'itinérant, pourrait-on dire, en cours de route. Le reste nous parle de l'Amour «ravisseur», rencontré au terme du voyage

A. Sur le chemin de la Rencontre.

Ansārī conçoit la vie spirituelle comme un voyage, avec des demeures où l'on séjourne plus ou moins longtemps, et des étapes où l'on s'arrête à peine, pressé qu'on est de reprendre la route. Tout au long de cette marche, l'amour de Dieu est l'unique bagage (n° 2). Peu à peu, non sans étonnement, on découvre que le vrai gain du voyage est l'amitié du Compagnon, alors qu'on s'attendait à recevoir un grand habit d'honneur en récompense de sa peine (n° 17).

Mais d'où vient cet amour? C'est la pensée de Dieu, vivifiant le cœur, qui en a semé la graine. Celle-ci donnera naissance à l'arbre de la joie, portant le fruit de notre délivrance (n° 51). Car penser à Dieu est un délice et son amour est une fête (n° 95). L'amour vient de la faveur de Dieu, dont la lumière brille dans le cœur de Ses amis, faisant les âmes s'affoler dans le désir de Sa rencontre (n° 101). Emballement fragile,

18. Sur le problème de l'authenticité des *Munājāt* et les raisons de notre choix, en éliminant tous les recueils qui courent les bazars, voir l'introduction de *Cris du cœur*, p. 27.

car celui qui aime Dieu à cause de Ses bienfaits se détourne de Lui au jour où vient l'épreuve (n° 111).

L'amour de l'itinérant n'est pas un amour de possession: ce n'est que demain qu'aura lieu la Rencontre, au rendez-vous avec le Bien-aimé (n° 19). Alors seulement l'Ami de toute éternité resplendira (n° 102), et il n'y aura pas de terme à la liesse de ceux qui L'aiment (n° 32).

En attendant, que d'épreuves pour les amis de Dieu! Et Ansārī de s'écrier: «Tout-puissant, Tu agis en despote. Seigneur, Tu agis en seigneur. Les griefs et la guerre, Toi Tu fais tout à Tes amis!» (n° 6). Cependant, on ne s'en plaint pas, parce que les blessures viennent de Celui qu'on aime (n° 103). En fait, si nous souffrons, c'est notre propre faute: «de l'Ami ne provient ni douleur ni souffrance; l'origine du mal, c'est que le fer est froid» (n° 156).

B. Un Amour qui brûle et qui tue.

«Une brise a soufflé du jardin de l'Amour, et nous avons offert le cœur en sacrifice. Nous avons découvert un parfum, venant du trésor de l'Amour, et nous nous sommes proclamés roi jusqu'à l'extrémité du monde. Un éclair a brillé, surgissant du levant de la Réalité; comptant pour rien eau et poussière, nous avons laissé les deux mondes. Un seul regard Tu as jeté sur nous, et dans ce seul regard nous avons brûlé, nous avons fondu. Regarde-nous encore et soigne ce brûlé, et sauve ce noyé! N'est-il pas dit que c'est avec du vin qu'on soigne celui qui est ivre?» (n° 7).

Cette fois, plus question de voyage, de pensée de Dieu, de grain d'amour déposé dans le cœur. L'Amour n'est plus celui de l'homme, à sa mesure; c'est celui de Dieu Lui-même, à peine entrevu, comme une brise, un parfum, un éclair, un regard, ce qui suffit à bouleverser la vie et à compter pour rien tout le reste. Nous retrouvons ici l'Amour «ravisser» du 3^{ème} degré des *étapes*.

«Comment aurais-je su que le talion s'applique à celui que l'Amour a tué? En y regardant bien, je me suis aperçu que Tu traitais ainsi Tes intimes. Comment aurais-je su que l'amour n'est que résurrection, et que payer le prix du sang est un devoir pour ses victimes? Louange à Dieu! quelle façon d'agir est-ce là, quelle façon de faire? Il a brûlé les uns, il a tué les autres. Aucun brûlé ne s'en repent, aucun tué ne le regrette» (n° 14).

Un amour qui brûle et qui tue, car il exige la disparition de celui qui osait «se présenter» devant Dieu et prétendait L'aimer. C'était lui le coupable, auquel s'applique le talion et qui doit payer le prix de son propre sang. Il lui fallait être anéanti (*fanā*), pour ressusciter et subsister (*baqā*) en Dieu et par Dieu. Son amour ne sera que l'Amour de Dieu Lui-même.

C. Un amour dont l'homme est exclu.

«Mon Dieu! des milliers de collines Tu m'as fait franchir; il en reste une. Mon cœur en demeure confus, au point de T'appeler à l'aide. Mon Dieu! Tu m'as lavé avec des milliers d'ondes, pour me faire connaître l'Amour. Une seule ablution reste à faire: lave-moi de mon moi, afin qu'arraché de moi-même, il ne reste enfin plus que Toi» (99). C'est ce vœu d'Ansārī que réalise enfin l'Amour.

«Mon Dieu! tout amour naît entre deux êtres, un tiers en est exclu. Dans cet Amour, Toi Tu es tout, et moi j'en suis exclu. Si dans cette aventure l'initiative vient de moi, ne m'y accule pas au désespoir! Si c'est de Toi que vient l'initiative, Toi Tu es tout, je suis en trop, que pourrais-je revendiquer?» (n° 96).

Il en va de l'Amour comme du *Tawhīd*: Dieu seul aime, Dieu seul témoigne de Son unicité¹⁹. Tout est dit dans cette affirmation lapidaire: «Rien ne vient pour Toi de personne. Rien ne vient de Toi pour personne. Tout vient de Toi pour Toi. Tu es tout et c'est tout (n° 97)».

D. Que penser alors des amis de Dieu?

S'il n'y a place dans la Réalité que pour Dieu, à l'exclusion de tout autre que Lui, on peut se poser la question. Ansārī nous donne la réponse dans un texte admirable:

«Mon Dieu! c'est Toi qui as fait resplendir, sur le cœur de ceux que Tu aimes, la Lumière de Ton épiphanie (*tajallī*). C'est Toi qui as fait s'écouler, au plus intime de leur être (*dar sirrha-yé īshān*) les fontaines de Ton amour. C'est Toi qui as fait de ces cœurs Ton miroir et le lieu de la transparence (*mahall-i safā*). En eux Tu apparais (*tū dar ān paydā*) et en apparaissant, Tu as fait disparaître en eux les deux mondes. Ô Lumière des yeux de qui T'a rencontré! Fête du cœur de Tes amis et Joie de l'âme de Tes proches! Tu étais tout et Tu es tout. Tu n'es pas loin pour qu'on Te cherche, ni absent pour qu'on Te réclame; et on ne saurait Te trouver que par Toi-même» (n° 93).

Au-delà des apparences, nécessaires pour que nous puissions les fréquenter, les amis de Dieu ne sont autres que Dieu parmi nous. En les cherchant, c'est Lui que l'on trouve (n° 153 et 85).

«Le Soleil est là-bas, et le rayon ici. Qui donc a vu rayon séparé du soleil? Le souffi est tout entier là-bas, et sa trace est ici. Finies les discussions des Docteurs de la Loi!

19. Témoins les trois vers qui terminent le ch. 100 des *Étapes*, souvent cités et commentés:

«Personne n'a jamais témoigné de l'unicité de l'Unique.

Quiconque a prétendu le faire, de ce fait l'a niée.

Le témoignage de qui parle en pensant Le décrire,

N'est qu'emprunt fallacieux, dénoncé par l'Unique.

Lui seul peut témoigner de Son unicité,

Les dires de qui Le décrit s'écartent de la vérité».

La trace n'est point séparée du Tout: ici il n' y a que Toi, là-bas il n'y a que lui» (n° 167).

« L'Amour de Dieu pour Lui-même, l'Amour de Dieu pour Ses amis, l'Amour de ses Amis pour Dieu ne font qu'un. Toute dualité est exclue: «Les deux mondes ont péri dans l'Amour et l'Amour a péri dans l'Ami. Maintenant je ne puis dire que c'est moi, je ne puis dire que c'est Lui» (n° 114).