

## Propos de soufis. Mystique musulmane et *Exercices spirituels* de saint Ignace

MAURICE DE FENOYL S.I.(<sup>+</sup>)

### Sobre los sufíes. Misticismo musulmán y *Ejercicios espirituales* de san Ignacio

#### Sumario:

Esta recopilación de textos sufíes pone en relación los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio con diversas expresiones de la espiritualidad musulmana. Teniendo en cuenta que la selección del autor abarca catorce siglos, el interés de la misma no es tanto genealógico cuanto comparatista. El orden alfabético de los diferentes lemas permite la búsqueda inmediata más evidente, aunque la lectura entrecruzada de textos, autores y épocas diversas permite otros resultados.

#### Palabras clave:

Corán, *Ejercicios espirituales*, Ignacio de Loyola, Muhammad, mística musulmana, “semanas” (etapas) de *Ejercicios*.

### About Sufis. Muslim Mysticism and *Spiritual Exercises* of Saint Ignatius

#### Abstract:

*This compilation of Sufi texts sets in relation Saint Ignatius' Spiritual Exercises with the diverse expressions of the Muslim spirituality. Taking into account that the selection of the author comprises fourteen centuries, its interest is not so much genealogical but comparative. The alphabetic order of the different themes allows the most evident immediate search, although the interlaced reading of texts, authors, and diverse epochs, permits other outcomes.*

#### Keywords:

Qur'an, *Spiritual exercises*, Ignatius of Loyola, Muhammad, Muslim mysticism, “weeks” or stages of the *Exercises*

## 1. Présentation

L'idée qui a donné naissance à ces pages était d'illustrer les étapes des *Exercices Spirituels* (dorénavant Ex.) de saint Ignace par des propos de soufis musulmans. C'est possible pour la première semaine, où il s'agit de revoir notre idée sur Dieu, sur l'homme, sur les créatures, d'organiser notre vie en conséquence, d'aiguiser notre sens du péché et de la miséricorde de Dieu. Mais pour la seconde semaine où nous suivons le Christ dans sa vie, la troisième où nous participons à sa mort, la quatrième où nous vivons sa résurrection, c'est autre chose, étant donné la différence entre la vision chrétienne de Jésus et la vision coranique.

Pour les musulmans, le seul Christ est celui du Coran (dorénavant C.), qui est lui-même très peu cité par les mystiques, dit Arnaldez (1989), alors qu’ “au contraire Abraham, Moïse, David, interviennent souvent dans des récits qu’ on appelle Isrâ’iliyyât”. Ajoutant que ce sont essentiellement les traditions rattachées à Muhammad et aux premiers compagnons qui, avec le Coran, sont à la base de la méditation des soufis. Arnaldez continue: “Ce rôle effacé de Jésus surprend quand on pense à tout l’enseignement spirituel qu’ il a donné et dont les mystiques musulmans auraient pu tirer profit, sans avoir pour autant à reconnaître sa divinité. Enfin l’irritation des chrétiens atteindra son comble en constatant que certaines paraboles du Christ sont remaniées et mises dans la bouche de Muhammad. Tout cet ensemble indispose et ne rend pas facile la tâche de convaincre les chrétiens que la mystique musulmane est remplie de valeurs qu’ ils ne peuvent que reconnaître et qui leur sont d’ ailleurs familières ou qui devraient l’être, car elles se trouvent dans la tradition de la mystique chrétienne, bien qu’ elles y soient établies sur un support vivant que l’islam ignore et qui est le Christ” (*Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, Bibliographie, 5, pp. 8-9).

Mais la première semaine pose déjà les fondements de la vie spirituelle, et saint Ignace lui-même suppose qu’ on puisse en rester là pour certains retraitants (Ex., 18).

Même si les sources auxquelles on puise sont différentes et que, comme le dit Massignon dans son *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*, “c’ est du Coran, constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique dans son origine et son développement”, il n’ est pas étonnant que des âmes de bonne volonté se rejoignent dans leur recherche de Dieu, et cela pour au moins deux raisons: la première est que les trois monothéismes juif, chrétien et musulman s’ abreuvent à une *source commune*, et la seconde est qu’ il est normal que des expériences spirituelles utilisent un *langage commun ou proche* pour tenter de s’ exprimer.

1) Il y a bien *source commune*. Dans les conférences publiées en 1985 par les Facultés universitaires Saint Louis à Bruxelles (cf. n° 35 de la bibliographie), deux conférences vont dans ce sens: une du professeur Arnaldez, l’ autre du professeur Ali Mérad.

Celle de Roger Arnaldez, intitulée “Les éléments bibliques du Coran comme sources de la théologie et de la mystique musulmanes”, distingue les trois sortes de textes coraniques:

- “un premier groupe de textes qui expriment des vérités et des valeurs qu’ on retrouve dans la Bible en termes identiques ou exactement comparables;

- “un second groupe de textes qui se réfèrent à des passages bibliques, et qui d’ailleurs sont présentés explicitement comme des ‘rappels’” même quand ils en diffèrent;
- le troisième groupe n’a rien de commun avec la Bible et comprend surtout des textes se rapportant à Muhammad et à la loi coranique.

Or, dit l’auteur, les textes des deux premiers groupes “sont les seuls qui, en Islam, soient le support d’une réflexion théologique ou d’une méditation mystique”. Du point de vue musulman, “il n’est pas question de prétendre que les textes bibliques ont exercé une influence quelconque sur le texte coranique. Là où l’on peut relever des ressemblances, voire des identités, le croyant ne verra que des ‘rappels’ faits par Dieu à son Envoyé, par une révélation directe de ce qu’il avait déjà auparavant révélé aux patriarches et aux prophètes dont la Bible transmet l’enseignement. Tel ne sera évidemment pas le point de vue des Juifs, des Chrétiens et en général des historiens des textes étrangers à l’Islam. Il faut d’ailleurs remarquer un fait curieux: c’est que les ressemblances que nous avons signalées se trouvent, la plupart du temps, entre le Coran et les Livres prophétiques de l’Ancien Testament, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel ou d’autres, dont le Coran ne parle pas. Les ‘rappels’ que Dieu fait expressément ne se réfèrent qu’à la Torah. En somme, la révélation musulmane conserve des textes d’une haute valeur théologique, sans que Dieu ‘rappelle’ à son Prophète d’où ils sont tirés” (35, p. 54). Et Arnaldez de conclure: “On comprend dès lors que la théologie dogmatique, et surtout la théologie mystique de l’Islam soient souvent très proches de celles du Judaïsme, et par suite du Christianisme. (...) En un langage non musulman, nous concluons que la Bible, Pentateuque, Prophètes, Psaumes, est l’inspiratrice fondamentale de la pensée juive, chrétienne et islamique” (35, p. 55).

De sa conférence intitulée “Le Christianisme du point de vue de l’Islam” (35) Ali Merad n’a pas envoyé à l’impression le texte, mais un simple résumé fait par lui-même. “On ne peut, précise-t-il, s’autoriser d’un quelconque magistère ni parler globalement au nom de l’Islam. On ne peut non plus invoquer, notamment au sujet du Christianisme, une homogénéité doctrinale ou un irrécusable consensus communautaire: il y a autant de visions musulmanes du Christianisme qu’il peut y avoir de ‘lectures’ islamiques des sources premières que sont la révélation coranique et la tradition du Prophète” (35, p. 193).

Le Coran, dit notre auteur, “compte 6236 versets (soit environ les trois-quarts du Nouveau Testament). Plus d’un tiers de ces versets (environ 2200) sont très brefs, et se rapportent à Dieu: invocations, doxologies, qualifications diverses (‘Dieu est...’), énumération des signes divins dans la création, etc. Quelques centaines de versets concernent la mission de Muhammad et le destin historique de la communauté islamique naissante. Tout le reste de la matière

coranique consiste en références bibliques (Ancien et Nouveau Testament), à l'exclusion de toute autre tradition religieuse ou culturelle (comme celles des peuples d'Afrique et d'Asie, avec lesquels les Arabes entretenaient pourtant des échanges économiques, sans compter toutes sortes de relations humaines).

C'est ainsi qu'un nombre relativement important des 114 sourates (ou chapitres) du Coran portent des titres bibliques: la famille d'Amrân (3); La Table (La Cène, 5); Joseph (12); Abraham (14); Les Fils d'Israël (17); Marie (19); Les Prophètes (21); Le Mont Sinaï (52); Noé (71). En outre, Moïse y est mentionné cent sept fois; le Peuple d'Israël, cent trente; Abraham, soixante-neuf; Jésus, trente-sept; et Marie, vingt fois, etc... Les citations de la Bible sont données dans une double perspective: à titre de confirmation et de rappel (c'est l'une des désignations par excellence de la prédication coranique: le Rappel). Autrement dit, il s'agit pour le Coran non de récuser les traditions antérieures, mais d'en réactualiser le message" (35, pp. 194-195).

Concernant la conception coranique du Christ, l'auteur rappelle que l'islam est né en pleines controverses christologiques. Il note les formules coraniques de contestation et de négation. "Mais ce qui à notre sens est remarquable, dit-il, ce sont les formulations sur le mode interrogatif: un peu à la manière socratique. Il s'agit d'interpellations qui visent, nous semble-t-il, à susciter la réflexion, non à formuler les ultimes réponses.

En effet, sur la question de Jésus, comme sur bien d'autres, le Coran appelle à la confrontation des témoignages, à la recherche en commun des vérités, dans un dialogue égal où chacun est appelé à donner et à recevoir. Tel est le sens de cet appel coranique: "Dis: 'O gens du Livre, venez donc à une parole commune entre nous et vous'..." (C. 2, 64), ou de cette autre (dont on mesurera la portée morale dans un contexte sociologique où la femme et l'enfant n'ont guère voix au chapitre): "Dis: 'Venez! et que nous convions nos fils et vos fils, nos femmes et vos femmes, nous-mêmes et vous-mêmes'" (C. 3, 61). Depuis quatorze siècles, ces interpellations résonnent comme une invitation au dialogue, elles signifient pour le Musulman une constante obligation d'écoute et d'ouverture. Elles impliquent aujourd'hui la nécessité de rechercher de nouveaux rapports islamo-chrétiens fondés sur la reconnaissance de la complémentarité de nos valeurs qui sont de même source et de même sève, bien qu'elles s'incarnent dans des traditions socio-culturelles empreintes de différences" (35, pp. 196-197).

## 2) Il faut ensuite faire appel à l'*expérience spirituelle*.

Au début de sa contribution à un colloque organisé à Oran pour célébrer le 750<sup>ème</sup> anniversaire de la mort du grand mystique andalou Ibn 'Arabi, monseigneur Henri Teissier citait ces mots de Roger Arnaldez dans *Trois*

*messagers pour un seul Dieu*: “Il serait important que s’instaure un dialogue judéo-islamo-chrétien sur les valeurs de spiritualité... Juifs, Chrétiens et Musulmans se retrouveront sans doute comme des frères, fussent-ils, sur d’autres points, frères ennemis, s’ils méditent leur propre spiritualité et celle des autres mystiques monothéistes. C’est ce que nous avons tenté de montrer et dont nous sommes personnellement convaincu” (4, pp. 210-211). Analysant, dans sa contribution, l’étude d’une disciple d’Asín Palacios, Luce López-Baralt, qui cherche comme l’auteur de *El Islam cristianizado*<sup>1</sup> les rapports entre Ibn ‘Arabi et saint Jean de la Croix, l’archevêque d’Alger cite en terminant ces mots de Massignon concernant ces deux mystiques: “Ce que la concordance de leurs témoignages établit, c’est simplement que tous, musulmans et chrétiens, ont vu réellement un même monde surnaturel, celui dont ils essaient, en balbutiant, de nous parler” (34, p. 80). Et lui-même conclut: “L’un et l’autre (= Ibn ‘Arabi et Saint Jean de la Croix) nous livrent leur expérience de la rencontre avec Dieu. Les trouver proches l’un de l’autre sur tant de thèmes, c’est découvrir une proximité de l’islam et du christianisme quand ils atteignent leurs sommets. C’est ce que disait Roger Arnaldez dans la réflexion que nous avons citée au début de cette communication” (34, pp. 119-120).

C’est quelques unes de ces concordances qu’on voudrait ici souligner, en cherchant à se garder de tout “concordisme”, les mêmes mots pouvant signifier des valeurs différentes. Ce qui obligera, en cours de route, à quelques mises au point.

Il convient aussi de rappeler que le soufisme sera régulièrement tenu en suspicion par l’islam officiel: “Misrî, dit Gardet, sera persécuté en Egypte, Muhâsibî à demi banni à Kûfa, Ibn Karrâm emprisonné, Tustarî mort en exil à Basra, Nûrî traduit avec plusieurs de ses disciples devant les tribunaux, Hallâj enfin, et quelques soient les prétextes politiques ou culturels mis en avant, fut torturé, condamné, et exécuté pour avoir témoigné de l’union d’amour possible entre Dieu et sa créature humaine. (...) Le gibet de Hallâj reste, au cœur de l’Islâm, une question inlassablement posée”<sup>2</sup>. Mais le soufisme reste un sommet authentique de l’islam, et c’est par les sommets que nous pouvons essayer de nous rejoindre.

---

<sup>1</sup> *El Islam cristianizado. Estudio del “Sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Plutarco, 1931 (hay reedición en Madrid, Hiperion, 1981 y en Valladolid, Maxtor, 2018, y traducción al francés, París, Eny Trédaniel, 1982). (Nota del editor)

<sup>2</sup> GARDET, L. (1958), *Connaître l’Islâm*, Paris, Fayard, p. 90.

## 2. Avertissement

1. La transcription des mots arabes a été très simplifiée - et le plus possible unifiée quand elle diverge d'un auteur à l'autre. Les arabisants s'y reconnaîtront. Signalons, pour les autres, que le "u" se prononce "ou", que le "s" a toujours le son dur du "ç", et que les accents circonflexes indiquent les voyelles longues.

2. Les références aux ouvrages utilisés sont marquées par un numéro renvoyant à la bibliographie qui se trouve à la fin. C'est à ce numéro qu'il faut se référer pour retrouver l'ouvrage cité.

3. Avant la bibliographie, on trouvera une brève notice sur les principaux soufis cités.

4. Les références aux *Exercices* sont indiquées de la façon suivante: (Ex., suivi d'un numéro indiquant le paragraphe). La traduction est celle d'Édouard Gueydan et collaborateurs, publiée dans la collection Christus par Desclée de Brouwer en 1986. Pour ceux qui ne connaissent pas les *Exercices* de saint Ignace, il y a là des principes spirituels qu'on peut retrouver dans toutes les spiritualités.

## 3. Soufisme

Parmi les origines qu'on donne au mot "soufi" pour désigner celui qui s'adonne à la vie ascétique, la plus probable est "*sûf*", laine, à cause du vêtement de laine qu'il revêtait souvent. Voici quelques définitions de la voie soufie:

- De Rifâ'î: "Notre voie est basée sur trois choses: ne rien demander, ne rien refuser, ne pas faire de provisions" (31, p. 51).
- De Sumnûn l'Amoureux: "Le soufisme, c'est ne rien posséder et n'être possédé par rien" (9, p. 267). Nûrî donne la même définition (17, p. 62).
- De Ruwaym: "C'est subsister avec Dieu, en l'état qu'il te veut, sans que tu ne possèdes rien et sans que rien ne te possède" (19, p. 165).
- De Junayd: (Le soufisme) "consiste en ce que Dieu te fasse mourir à toi-même et te fasse vivre par Lui" (19, p. 165).
- D'Abû Hamza Baghdâdî: "Le signe du soufi authentique, c'est qu'il (sache) connaître la pauvreté après la richesse, l'humiliation après les honneurs, l'effacement après la notoriété, et le signe du faux soufi, c'est l'inverse de tout cela" (19, p. 165).

#### 4. Retraite / Exercices spirituels

Celui qui veut pratiquer les exercices “en profitera d’autant plus que, prenant les moyens appropriés, il se séparera davantage de tous ses amis et connaissances et de toutes préoccupations terrestres, par exemple en quittant la maison où il demeure” (Ex. 20).

Paul Nwyia explique que “la ‘*khalwa*’ était une sorte de retraite de quarante jours que les soufis faisaient d’ordinaire au début de leur vie ascétique, sous la direction d’un cheikh expérimenté” (28, p. 132, note). Il dit ailleurs: “De toutes les ascèses, celle qui favorise le plus la méditation c’est la ‘*uzla*’, la solitude, appelée aussi ‘*khalwa*’, ou ‘*wahda*’, ou ‘*injrâd*’. A l’exemple de Mahomet qui au début de sa mission passait ‘en retraite’ des périodes prolongées, les soufis, instruits sans doute aussi par leurs contacts avec les moines, firent de la ‘*uzla* un des quatre fondements de leur ascèse, avec le jeûne, les veillées de nuit et le silence. Ils instituèrent même une retraite de quarante jours (*khalwat al-arba ’îniya*)” (30, p. 237). Il ajoute que la ‘*uzla* comme abandon de la vie commune a été très diversement appréciée. Il note que Quchayrî dit “non sans humour que celui qui choisit la solitude doit le faire en pensant non pas se débarrasser des autres, mais débarrasser les autres de lui-même. D’ailleurs, ajoute-t-il, ‘la vraie solitude consiste à s’isoler de ses défauts. Aussi a-t-on dit que le gnostique est celui qui, tout en étant proche des hommes, est loin d’eux par son secret” (30, p. 238).

De son côté, Massignon dit: “L’unanimité des mystiques musulmans, anciens et modernes, pratique en outre (=outre Ramadân) le jeûne total des ‘quarante jours de solitude’ (*khalwat al-arba’în*). (...) pour obtenir la Sagesse (cf. Jésus au désert de la Quarantaine. Et Moïse) (...)” (26 t. III, p. 38, note 2).

Kharrâz parle de “mortifier l’âme dans l’arène de la conformité à une règle de vie (*ri’âya*)”. Paul Nwyia commente: “Comme un cheval que l’on dompte (*râd*), ainsi l’âme, source de tout mal, est domptée par les exercices de mortification. Parmi ces exercices, Kharrâz mentionne spécialement le jeûne et le silence continu” (29, p. 305).

(C’est de ce verbe “*râd*” que vient le mot “*riyâda*” par lequel, en langage chrétien, on désigne la retraite, et “*riyâdât ruhiyya*” qui signifie “exercices spirituels”).

#### 5. Combat spirituel

Le titre même du livre des *Exercices* est: *Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie* (Ex. 21).

Nwyia explique que “pour les soufis, le véritable effort personnel doit porter sur la soumission à Dieu, dans une ascèse sans relâche, pour purifier la conscience de toutes les souillures morales. Au lieu de ‘*ijtihâd*’, ils parlent plus souvent de ‘*mujâhada*’ pour dire cet effort d’ascèse et de lutte (*jihâd*) contre soi” (30, p. 300). Les trois mots sont de même racine. *Ijtiḥâd* marque l’effort, l’application: c’est le terme technique pour désigner l’effort personnel d’interprétation de la loi. *Mujâhada* a le sens de lutte, de combat. *Jihâd* également: c’est le mot par lequel on désigne la “guerre sainte”.

## 6. Trois phases de la vie mystique

“Généralement l’ennemi de la nature humaine tente davantage sous apparence de bien lorsqu’on s’exerce dans la vie illuminative, qui correspond à la deuxième semaine, et moins dans la vie purgative, qui correspond aux exercices de la première semaine” (Ex. 10). Les *Exercices* ont pour but, au courant des quatre semaines, de laisser “le Créateur agir immédiatement avec sa créature et la créature avec son Créateur et Seigneur” (Ex. 15). C’est d’une véritable expérience de Dieu qu’il s’agit.

Hallâj, dit Massignon, distingue “trois phases de la vie mystique: I. Une phase d’*açcèse*, pénitence et contrition générales; II. Une phase de *purification passive*; III. La *vie d’union* proprement dite. C’est ce que Hallâj résume en parlant des trois ascèses: ‘Renoncer à ce bas monde, c’est l’ascèse du sens; –renoncer à l’autre vie (à ses joies créées, non à la vision béatifique, ce qui sera soutenu bien plus tard), c’est l’ascèse du cœur; –renoncer à soi même, c’est l’ascèse de l’esprit’”. (26, t. III, p. 45).

## 7. Direction de conscience

Les *Exercices* commencent par vingt “annotations” destinées au directeur spirituel comme au retraitsant, “pour que celui qui doit les donner aussi bien que celui qui doit les recevoir y trouvent une aide” (Ex. 1).

“On distinguait au VIII<sup>ème</sup>/XIV<sup>ème</sup> siècles deux sortes de *maîtres* soufis: ceux qui dispensaient un enseignement doctrinal, spéculatif ou pratique (*chaykh al-ta’lîm*), et ceux qui, soit à cause d’une longue expérience des choses spirituelles, soit parce que plus spécialement favorisés de Dieu, présentaient plutôt au ‘*murid*’ (novice) une ligne de conduite personnelle avec laquelle il avait à se familiariser par un long compagnonnage (*suhba*) afin de la faire sienne” (Nwyia, 29, p. 55).



C'est autour de la nécessité ou non d'un maître spirituel qu'éclata à Grenade, vers 1371-1374, une querelle, qui donna l'occasion à Ibn Khaldûn d'écrire son traité sur le soufisme (cf. bibliographie, n° 19).

“Si la direction spirituelle n'est pas en Islam d'obligation canonique, ni d'usage général comme le note Massignon, cependant dans les milieux soufis, elle a toujours été considérée comme une condition indispensable pour l'entrée dans la vie spirituelle. Sous quelle influence l'école soufie a-t-elle été amenée à introduire dans l'Islam, religion sans sacerdoce et hostile à toute médiation entre le croyant et son Dieu, hormis la parole même de ce Dieu, cette fonction proprement sacerdotale en vertu de laquelle le cheikh engendre le novice à une vie nouvelle et devient le médiateur de l'Inspiration (*ilhâm*) au même titre que Gabriel est le médiateur de la Révélation (*wahî*), il est difficile de le dire, encore que les influences étrangères soient ici indéniables” (Nwya, 29, p. 233). L'auteur ajoute en note à “vie nouvelle”: “Ce sont les propres termes de Suhrawardî qui se réfère explicitement à l'Évangile cité librement: ‘Celui qui ne naîtra pas deux fois n'entrera pas au Royaume des Cieux’”.

Pour Massignon, “c'est dans les milieux ascétiques et mystiques musulmans que la direction a pris une extension comparable à celle des milieux congréganistes (et affiliés) chrétiens (...). C'est le directeur, ‘*Murchid*’, ‘*Pîr*’, qui interprète les signes de Dieu qu'on perçoit dans les recollections et les jeûnes de 40 jours. (...) On lui (=au directeur) doit le ‘*perinde ac cadaver*’ (de Saint Nil à Saint Ignace de Loyola, ce mot a passé par l'Islam)”. (25, t. II, p. 405). Massignon tient ce *perinde ac cadaver* pour une ré-invention, Asin Palacios pour “une simple imitation de la littérature monastique chrétienne d'Orient, faite séparément par les musulmans et par les moines de l'Occident chrétien. S. Nil et S. Jean Climaque, en Orient, l'employaient avant l'Islam; Tustarî, tout comme Ibn 'Arabî, le répètent. Et, de l'autre côté, S. Benoît, S. Colomban, S. Fructueux l'employaient aussi, avant S. François et S. Ignace” (25, t. II, p. 475).

Parlant de l'islam africain actuel, R. L. Moreau dit que la retraite demande, au moins au début, “un guide expérimenté. La durée est variable: trois jours, quarante, quelquefois plus. (...) Le lieu doit être propre, retiré, obscur de préférence. Dans les commencements on court de grands risques de tension nerveuse, d'illusions et de déséquilibre psychique, sans parler des interventions diaboliques possibles: il faut savoir opérer un discernement dans ce qu'on vit durant ce temps. C'est pourquoi on ne peut s'y lancer seul” (28, pp. 159-160).

Ce rôle du directeur peut dépasser de beaucoup celui du directeur spirituel en milieu chrétien, et le ‘*perinde ac cadaver*’ a pu être interprété beaucoup plus strictement. Dans leur *Introduction à la mystique musulmane*, Gardet et Anawati parlent de la “vénération qu'accordaient les soufis à leur Maître, leur

Chaykh, pendant sa vie, et de son élévation au rang de saint après sa mort”. Les auteurs continuent: “Le *perinde ac cadaver*, très tôt généralisé parmi les écoles du *tasawwuf*, mit le novice entre les mains de son ‘maître’ à qui il vouait l’obéissance la plus aveugle. Il ouvrit aussi la voie au culte des saints, à la vénération de leurs tombeaux, aux pèlerinages” (13, p. 44).

De son côté Eva de Vitray-Meyerovitch affirme: “Les liens entre maître et disciple sont bien plus étroits que ceux qui peuvent attacher à un ‘directeur de conscience’: il ne s’agit pas seulement de l’enseignement d’une méthode (...) mais d’une transmission initiatique, de la communication d’une influence spirituelle, d’un influx divin –*baraka*– que peut seul conférer un représentant d’une chaîne –*silsila*– remontant au Prophète lui-même” (36, p. 56).

A ce degré nous sommes loin du conseil de saint Ignace au n°15 des *Exercices*: “Celui qui donne les Exercices ne doit pas inciter celui qui les reçoit à la pauvreté ou à en faire promesse plutôt qu’à ce que lui est contraire, à un état ou à un genre de vie plutôt qu’à un autre. (...) Qu’il laisse le Créateur agir directement avec sa créature et la créature avec son Créateur et Seigneur”.

## 8. Indifférence / Liberté spirituelle

“Il est nécessaire de nous rendre indifférents à toutes les choses créées (...) de telle manière que nous ne voulions pas, pour notre part, davantage la santé que la maladie, la richesse que la pauvreté, l’honneur que le déshonneur, une vie longue qu’une vie courte, et de même pour tout le reste” (Ex. 23).

En plus de ce qui a été dit plus haut dans les définitions du soufisme (“n’être possédé par rien”, etc.), voici quelques propos:

Quchayrî définit ainsi cet état de liberté: “Il consiste en ce que le serviteur de Dieu n’est sous la coupe d’aucune créature: le prestige des êtres du devenir ne le touche pas, le signe de sa vérité est que le cœur cesse de faire des distinctions entre les choses et qu’aux yeux de l’homme libre, tout ce qui est accidentel est de valeur égale” (5, p. 153).

Pour Ibn ‘Arabî, ce que Dieu décrète pour l’homme, “ce sont les situations (*ahwâl*) telles que la pauvreté, la richesse, la gloire, l’abaissement, la santé, la maladie, tout ce qui est agréable ou désagréable (*mahbûb wa makrûh*); et la fidélité à tout cela exige que son cœur et son âme s’y abandonnent en confiance comme au Seigneur” (18, p. 60).

## 9. Examen de conscience

L'examen quotidien "comprend trois temps et demande qu'on s'examine deux fois. Le premier temps, le matin, tout de suite après s'être levé, on doit former le propos de se garder avec soin du péché" (Ex. 24). Au deuxième temps (au milieu du jour) et au troisième (avant de se coucher) se fait l'examen proprement dit. Les règles en sont données longuement (Ex. 24-43).

Pour Kharrâz, il faut "se surveiller perpétuellement pour se bien gouverner", dit Nwyia qui commente: "Littéralement '*muhâsaba*' signifie 'demander des comptes'. Pour Kharrâz c'est plus qu'un examen de conscience portant sur le passé: la '*muhâsaba*' consiste à discerner, dans le présent et à la lumière du cœur, les pensées (*khawâtir*) bonnes ou mauvaises qui se meuvent à l'intérieur de la conscience (*sirr*). Ce discernement des pensées (*kachf al-khawâtir*) est considéré par Abû-l-Hasan al-Fârisî comme un des fondements du soufisme. Hasan Basrî y attachait déjà une grande importance: 'L'examen du jugement dernier, disait-il, sera léger à ceux qui se sont examinés en ce monde'. Comme le note Massignon, 'ses définitions de l'examen de conscience (*muhâsaba*) préparent celles de Muhâsibî'. Ce dernier, qui cite souvent Hasan Basrî, est le premier à avoir traité "ex professo" de la '*muhâsaba*'" (30, p. 305).

L'examen de conscience a pris précisément de l'importance avec Muhâsibî, surnommé ainsi parce qu'il prônait la '*muhâsaba*'. Son rôle est d'amener l'âme "au regret (*nadam*) et au repentir (*tawba*) qui jouent un grand rôle dans le déroulement de la vie spirituelle" (4, p. 111).

D'Ibn 'Achir: "Le '*murîd*' (novice) ne doit jamais s'endormir sans demander compte à son âme (*yuhâsibu nafsahu*) de ce qu'il a fait dans sa journée, afin de se repentir du mal commis et de demander à Dieu de l'aider à persévérer dans le bien. Pour moi, je ne me couche qu'après avoir fait mon examen de conscience et écrit mon testament (*wasîyâ*) de peur d'être surpris par la mort" (29, p. 60).

Ghazâlî reprend et développe les enseignements de Muhâsibî. Il distingue un bilan prévisionnel de l'âme fait le matin de chaque jour; un autre avant l'action qui soumet l'âme aux questions: comment? pourquoi? pour qui? afin de "discerner les mobiles de l'action et les intentions cachées de l'âme". Et enfin l'examen après l'action, qui doit avoir lieu en fin de journée. Suivant les résultats il faudra châtier l'organe ou le membre qui a péché et intensifier le combat spirituel (*mujâhada*). "La pratique du bilan intérieur n'est pas le fait des seuls débutants dans la vie spirituelle. Elle accompagne durant toute leur vie les plus grands saints" (11, sub voce "muhâsaba").

## 10. Pêché

“Me considérer comme une plaie et un abcès d’où sont sortis tant de péchés et tant de méchancetés” (Ex. 58). “Considérer qui est Dieu contre qui j’ai péché” (Ex. 59).

Sur la notion de péché, nous avons de la peine à nous rejoindre. Pour le musulman, le péché est avant tout une désobéissance (*ma’siya*) à la loi (*charî’a*) édictée par Dieu dans le Coran, et qui divise les actes en deux domaines: le licite (*halâl*) et l’illicite (*harâm*). Comme le dit Gardet, “l’acte mauvais est essentiellement “désobéissance” (*ma’siya*). C’est ce terme de ‘*ma’siya*’ qu’il convient de mettre le plus directement en regard de la notion de “pêché”. La dominante de l’islam soulignera qu’il s’agit là d’une “désobéissance” qui ne peut porter atteinte à Dieu Lui-même, qui donc ne peut offenser Dieu, et que Dieu à son gré pardonnera dans sa mansuétude ou châtiara dans sa justice. Il ne s’agit pas en effet d’un acte qui fait perdre l’amitié divine (cf. la notion chrétienne d’ “état de grâce”), il s’agit de la non observation du pacte octroyé par Dieu à la race humaine. Cette non observance ne saurait atteindre Dieu, mais elle lèse les “droits de Dieu et des hommes” que la communauté du Prophète doit respecter et faire régner.

“De même que la loi morale est une Loi divine purement positive, de même l’acte moralement bon ou mauvais réfère à Dieu non en Lui-même, mais à sa Volonté sur les hommes telle que l’expriment ses ‘Commandements révélés’. Le formel de la morale musulmane touche Dieu, –selon une vue extrinsèque des rapports du Très-Haut et de sa créature raisonnable” (12, p. 144).

Cette notion musulmane du licite et de l’illicite marque profondément les soufis eux-mêmes. On est étonné, en lisant leurs vies, de voir la place qu’occupent, par exemple, les prescriptions alimentaires, au point que certains refusent de manger ce qu’ils n’ont pas produit eux-mêmes, pour être sûrs de ne manger que du “licite”.

La différence de la notion de péché est soulignée fortement par Nwyia dans son commentaire des deux sentences que voici d’Ibn ’Atâ’ Allâh:

“Il se peut qu’il t’ouvre la porte de l’obéissance (*tâ’a*)  
sans t’ouvrir celle de son agrément (*qabûl*).

“IL se peut qu’il décrète pour toi le péché (*dhanb*)  
et que cela soit cause de ton arrivée à Lui.

“Désobéissance engendrant humilité et indigence  
vaut mieux qu’obéissance inspirant fierté et orgueil.” (31, p. 124)

Nwyia commente:

“A la première lecture, on ne peut s’empêcher d’évoquer le ‘*etiam peccatum*’ de saint Augustin. En fait, il s’agit de perspectives très différentes, et

la ressemblance même des expressions fait ressortir plus fortement encore la diversité des attitudes spirituelles”.

“Ce qui est sous-jacent à la pensée d’Ibn ‘Atâ’ Allâh, c’est cette distinction entre ‘*charîa*’ et ‘*haqîqa*’, entre religion légale et religion intérieure (...). Obéissance et désobéissance sont des actes extérieurs qui appartiennent au légalisme de la Loi. Elles n’ont pas de valeur morale intrinsèque et n’affectent pas l’homme intérieurement, parce qu’à vrai dire l’homme n’en est pas l’auteur ni le responsable. C’est Dieu qui crée en lui, malgré lui, l’obéissance ou la désobéissance, puis qui les lui attribue, ainsi que l’enseigne la théologie ach’arite qui est celle de notre auteur. (...) Aussi Dieu est-il libre de déterminer l’homme à la désobéissance et de le traiter ensuite comme s’il fut obéissant”.

“Il en va tout autrement des attitudes comme l’humilité ou la contrition. Actes de la religion intérieure, elles transforment l’homme intérieurement et ont une valeur absolue; elles portent en elles la vérité (*haqîqa*) des actions extérieures, comme dit Ibn ‘Abbâd (...). Aussi une action légalement mauvaise qui engendrerait un sentiment bon, comme l’humilité et le regret, est-elle meilleure qu’une oeuvre d’observance qui inspirerait à son auteur l’orgueil ou le mépris d’autrui” (31, pp. 264-265).

## 11. Contrition

“Certains sont plus lents à trouver ce qu’ils cherchent, c’est-à-dire la contrition, la douleur et les larmes pour leurs péchés” (Ex. 4).

Pour Ghazâlî, dit Arnaldez, “il faut connaître la gravité de la faute et du tort qu’elle cause à l’homme du fait qu’elle est un voile entre lui et Celui qui l’aime. Cette connaissance doit dominer le cœur qui ressent alors une souffrance profonde due à la disparition de l’Aimé à la suite de l’action mauvais. Il naît de cette souffrance intérieure (*ta’allum*) ce qu’on appelle contrition (*nadam*). Si elle envahit le cœur, elle est suivie d’un état de la volonté qui est pour le présent le propos arrêté (*qasd*) de mettre un terme à la faute; pour l’avenir, le ferme propos (*‘azm*) de ne plus y retomber jusqu’à la fin de sa vie; pour le passé, l’engagement à réparer (*talâfi*) le mal qu’on a fait. C’est ce que la théologie catholique appelle ‘satisfaction’. On reconnaîtra en effet dans cette analyse musulmane du repentir, la doctrine catholique du sacrement de pénitence. Ghazali montre bien d’ailleurs qu’il ne saurait y avoir d’authentique repentir s’il n’est pas inspiré par l’amour, qui est lui-même inspiré par Dieu” (5, p. 168).

## 12. Larmes

“Demander une profonde et intense douleur et des larmes pour mes péchés” (Ex. 55). “Il ne dépend pas de nous de faire naître ou de conserver une grande dévotion, un amour intense, des larmes, ni aucune autre consolation spirituelle, mais tout est don et grâce de Dieu notre Seigneur” (Ex. 322).

Ces larmes que saint Ignace nous fait demander dans les *Exercices*, et qui ont joué un grand rôle dans sa vie, ont aussi une grande place dans celle de nombreux soufis. On dit que “le sol, à l’endroit où Râbi’a se prosternait, restait tout humide à cause des larmes abondantes qu’elle versait et qui coulaient jusqu’à terre” (22, p. 178). Tâdilî rapporte que les larmes d’Abû Madyan Chu’ayb faisaient le bruit de la pluie en tombant sur la natte, et qu’Abû Zakariyâ’ est devenu aveugle à force de pleurer (33, biographies 162 et 186).

Pour Ghazâlî, dit Arnaldez, “la lecture (du Coran) s’accompagne de préférence de pleurs, car le Coran révèle à l’homme son indignité, et cette révélation engendre dans le cœur une tristesse (*huzn*) qui est aussi un état mystique. (...) Ghazâlî précise que la façon de pleurer par le cœur, c’est d’être rempli par la présence en lui de la tristesse. La tristesse, dit Quchayrî, est une des qualifications de ceux qui progressent sur la voie: ‘elle est un état qui empoigne le cœur (*yaqbidu-l-qalb*) et le détourne de la dissipation dans les vallons du divertissement’. Selon une information traditionnelle, ‘Dieu aime tout cœur contristé’. Et Ghazâlî de conclure: ‘Si la tristesse et les pleurs ne se trouvent pas chez un lecteur du Coran, comme ils se trouvent chez les hommes au cœur pur, qu’il pleure alors sur la perte qu’il a faite de la tristesse et des pleurs’” (5, pp. 91-92).

Commentant ce mot de Kharrâz sur les larmes (*bukâ*): “Des soupirs coulant sur les joues de la confiance et de la pudeur”, Nwyia explique: “Kharrâz n’envisage ici que les larmes versées par ‘*nadâma*’, par regret pour les péchés et la confusion devant Dieu. Ailleurs, (...) il parle de larmes versées ‘*mina-l-Lâh*’, ‘*ilâ-l-Lâh*’ et ‘*alâ-l-Lâh*’. (...) Cette distinction se retrouve chez Tirmidhî (...) qui l’explique ainsi: ‘Pleurer *min Allâh* (à cause de Dieu) c’est pleurer sous le poids de l’extase (*wajd*)... Pleurer ‘*alâ-l-Lâh*’ (sur Dieu), c’est pleurer par peur de la séparation et par crainte de préférer quelque chose à Dieu... Pleurer *ilâ-l-Lâh* (vers Dieu), c’est pleurer par nostalgie, ravissement d’amour et désir véhément de Dieu” (30, p. 295).

Citons ce texte de Kharrâz, malgré sa longueur:

“Les larmes (dans la voie mystique) ont Dieu pour cause. Elles s’adressent à Lui, ou bien le concernent en propre.

“Les larmes à cause de Dieu proviennent du long tourment qu’il inflige et des vifs désirs que l’on éprouve à son égard, lorsqu’on se rappelle combien

de temps il faut encore attendre pour Le rencontrer. Les larmes sont provoquées aussi par la crainte d'être séparé de Lui. Il y a les larmes de la première lueur du jour, à cause des récompenses promises à celui qui s'est privé des biens licites. Il y a les larmes de l'épouvante, lorsque se lève dans l'âme la crainte de voir advenir quelque chose qui pourrait mettre un obstacle à l'arrivée vers Lui.

“Les larmes vers Lui sont quelquefois le résultat des efforts déployés par le serviteur, en son mystère secret, pour se porter vers Dieu. Elles peuvent avoir pour cause l'élan du désir qui meut les âmes vers Lui .

“On pleure aussi à cause d'une nostalgie de l'intellect vers Lui, ou d'une exaltation de la sensibilité. On pleure lorsqu'on se tient debout devant Lui, lorsqu'on présente ses griefs avec simplicité, lorsqu'on se roule dans la poussière de l'avilissement, en maintenant le désir de la proximité. Il y a des larmes d'irritation, quand on s'imagine que c'est par Lui qu'on est mis en retard pour arriver vers Lui. Il y a des larmes que suscite l'appréhension de voir la route coupée, qui permettrait de l'atteindre. D'autres peuvent naître de la peur de ne pas être assez intègre, lors de la rencontre. Des larmes de honte peuvent jaillir, lorsqu'on songe de quel regard Il verra son serviteur à ce moment-là.

“Les larmes qui Le concernent en propre sont provoquées par le retard imposé par Lui pour l'arrivée à Lui, en certaines circonstances, selon les habitudes qu'il a établies pour tel ou tel serviteur en particulier. Il y a des pleurs de joie, à l'instant précis de la rencontre, s'il encercle son serviteur de tous les côtés par ses bienfaits. C'est ainsi que le nourrisson tète le sein de sa mère en pleurant” (22, pp. 77-78).

### 13. Pardon / Miséricorde

“Terminer (la méditation sur les péchés) par un colloque sur la miséricorde, en m'entretenant avec Dieu notre Seigneur et en lui rendant grâce de m'avoir donné la vie jusqu'à maintenant, et former le propos de m'amender à l'avenir avec sa grâce” (Ex. 61).

Pour l'islam, Dieu est essentiellement *al-Rahmân*, celui qui fait miséricorde. Massignon dit à ce propos que le mot venant de *rahm* qui désigne “la matrice, l'utérus”, il préférerait traduire par “matriciel” plutôt que par “miséricordieux” (24bis, p. 349) Parlant du durcissement subi par certaines racines sémitiques en passant du syriaque parlé par les chrétiens à l'arabe du Coran, il précise: “N'oublions pas que la racine sémitique *rhm*, qui signifie en arabe ‘être clément’, signifiait en syriaque ‘aimer’. Encore aujourd'hui, les chrétiens de Ma'lûla, près de Damas, emploient cette racine pour ‘aimer’. Le syriaque



était la langue liturgique des ermites du désert jadis, jusqu'au Najrân et au Yémen. Ce sont eux qui ont transmis à l'islam naissant le nom divin *al-Rahmân*, 'le Clément', qui figure en tête de l'eulogie fondamentale des Musulmans *bis-millâhi-l-rahmâni-l-rahîm*, 'au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux', qui interdit à leurs amis comme à leurs ennemis de faire de l'islam une religion implacable" (25, t. III, p. 836).

D'Ansari:

"Si Tu nous donnes le Paradis en échange de notre obéissance, c'est une vente: ta grâce et ta libéralité, où sont-elles?

"Si l'on n'obtient la grâce qu'avec l'obéissance, on dira que Tu les vends: sois généreux et libéral" (7 bis p. 81).

(On pourrait en rapprocher ces vers du poète bacchique 'Umar ibn Khayyâm:

"Si tu punis le mal que j'ai fait par le mal, quelle est la différence entre Toi et moi, dis?")

D'Ibn 'Atâ' Allâh:

"Si grand que soit ton péché, garde un préjugé favorable envers Dieu. Celui qui connaît son Seigneur sait que son péché n'est rien en face de sa générosité (*karam*) (31, p. 108).

#### 14. Discernement des esprits

"Règles pour sentir et reconnaître en quelque manière les diverses motions qui se produisent dans l'âme: les bonnes pour les recevoir et les mauvaises pour les rejeter" (Ex. 313. Suivent quatorze règles: Ex. 314-327).

"Règles visant le même effet avec un plus grand discernement des esprits" (Ex. 328. Suivent huit règles, de 329 à 336).

Massignon dit que "l'état des deux '*khâtir*', ou suggestions instantanées, fut poussé très loin". Il explique en note que venant de Dieu ou d'un ange les '*khawâtir*' (pluriel de *khâtir*) portent le nom d' '*ilhâm*' (inspiration), et provenant du démon on les nomme '*waswasa*' (suggestion, tentation) (26, t. III, p. 30).

Nwyia cite deux passages "dans lesquels Ibn 'Abbâd pose quelques règles pour ce qu'on pourrait appeler 'le discernement des esprits'":

"Les clartés des inspirations répandues par Dieu sur son serviteur modifient son extérieur et son intérieur en les revêtant des qualités de la Servitude et des mystères cachés en elle, fruits de la contemplation de la majesté du Seigneur. Lors donc que les touches de la grâce produisent en toi ces mystiques effets, prends garde de désirer leur prolongement quand tu les éprouves ou de



t'attrister quand elles viennent à disparaître: Dieu seul te suffit, Lui dont la perte ne peut être suppléée par aucune chose, comme dit le poète:

'Toute perte est compensée, mais Dieu perdu, rien ne le remplace'.

(...)

"Se sentir dans la désolation (*qabd*) par la privation des faveurs divines et dans la dilatation (*bast*) en les recevant, c'est le symptôme que l'âme désire encore son bien-être et désire l'atteindre; et ceci, au jugement des contemplatifs, est contraire à la servitude. Celui qui expérimente en lui-même cet état d'esprit doit reconnaître qu'il lui manque la pureté d'intention requise pour servir Dieu. Pareil au jeune garçon quémandeur, il prétend que Dieu lui donne les demeures, alors qu'il en est indigne" (29, p. 106).

## 15. Consolation / Désolation

"Une des causes de la désolation est de nous faire savoir qu'il ne dépend pas de nous de faire naître ou de conserver une grande dévotion, un amour intense, des larmes, ni aucune autre consolation spirituelle, mais que tout est don et grâce de Dieu notre Seigneur" (Ex. 322).

L'idée de consolation (*bast*, proprement: dilatation) et de désolation (*qabd*, proprement: resserrement) est fréquente chez les soufis, souvent associée au binôme lumière / obscurité; ce qui a poussé Asín Palacios à chercher une influence d'Ibn 'Abbâd sur Saint Jean de la Croix. Dans son livre sur Ibn 'Abbâd (29, pp. 28-36), Paul Nwyia étudie la question, avec les mises au point de Baruzi<sup>3</sup>. Disant "Nous sommes loin, cependant, des purifications contenues dans le symbolisme des nuits sanjuaniennes", il juge peu probable une influence. Mais il cite un texte de Châdhilî, qui aurait été le premier à utiliser explicitement l'idée du jour et de la nuit pour symboliser les états mystiques, texte repris par Ibn 'Abbâd dans son commentaire des "Sentences" d'Ibn 'Atâ' Allâh, et que voici:

"Le *qabd* (resserrement) et le *bast* (dilatation) sont deux états dont est rarement exempt le serviteur de Dieu. Tous deux se succèdent alternativement, comme la nuit et le jour (...). Si le *qabd* s'empare de toi soudainement, sans que tu en connaisses la raison, rappelle-toi que le 'temps' (*waqt*) est alors double: nuit et jour. Le *qabd* est ce qui ressemble le plus à la nuit, le *bast* est ce qui ressemble le plus au jour. Si donc te survient le *qabd* sans que tu en

<sup>3</sup> Cfr. BARUZI, J. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1924 y <sup>2</sup>1931. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991; traducción de Carlos Ortega sobre la primera edición; prólogo a la edición castellana de José Jiménez Lozano y postfacio de Rosa Rossi (nota del editor de ATG).

connaisses la cause, ton devoir est alors le calme et le repos dans les paroles et les mouvements extérieurs et intérieurs. Si tu agis ainsi, très vite la nuit se retirera de toi avec l'apparition du soleil de ta journée, ou d'un astre qui te guidera ou de la lune qui t'éclairera, ou enfin d'un soleil à la lumière duquel tu verras". A propos de cet appel au calme et au repos, Nwyia met en note: "Il est intéressant de rapprocher de ce texte ce que Saint Ignace écrit lui-même de la désolation: 'Au temps de la désolation il ne faut rien changer mais s'en tenir avec fermeté et constance au dessein formé antérieurement'" (29, p. 34; référence à Ex. 318).

Voici maintenant quelques sentences d'Ibn 'Atâ' Allâh:

"Fréquemment Dieu t'octroie dans la nuit de la désolation plus que tu n'acquies dans le resplendissement du jour de la consolation" (29, p. 35).

"La consolation est l'écueil où trébuchent les pieds des parfaits. En cet état ils doivent donc être plus attentifs et vigilants à éviter le danger. La désolation est par contre beaucoup plus proche de la sécurité (*salâma*), car elle est réellement la patrie du serviteur, puisqu'il y est empoigné par Dieu et entouré complètement par Lui" (31, pp. 111-112).

"Bien plus que la désolation, les gnostiques craignent la consolation. Peux, dans la consolation, restent dans les limites de la courtoisie (*adab*). Car dans la consolation l'âme trouve sa part: la joie, mais pas de part pour elle dans la désolation" (31, p. 120).

"Il te pose dans la consolation  
pour ne pas te laisser dans la désolation.

"Il te pose dans la désolation  
pour ne pas te laisser dans la consolation.

"Puis Il t'arrache à l'une et à l'autre  
pour que tu ne sois à rien d'autre qu'à Lui". (30, p. 120).

## 16. Prière

"Par ce terme d'exercices spirituels, on entend toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement ou mentalement" (Ex. 1).

"Prier, dit Nwyia commentant Tirmidhî, c'est se tenir en face de Dieu pour l'implorer dans le besoin, comme on se met face au feu pour se réchauffer. (...) Tel est pour Tirmidhî le sens premier de *salât*, un sens tiré du verbe *salâ* qui désigne, originellement, l'acte de s'exposer à la chaleur du feu pour se réchauffer: telle est l'image première et concrète que suggèrent les verbes *salâ* et *istalâ*" (30, pp. 134-135).

Le mot *salât* désigne habituellement la prière rituelle, et *du 'â* (invocation) la prière personnelle, surérogatoire.

D'Ibn al-Bannâ: "La meilleure invocation est celle qui jaillit d'une inspiration venant de l'Invoqué –son souvenir soit glorifié– telle est l'oraison secrète des soufis, (une oraison) continue qui prend possession des coeurs. (...) Le cœur en oraison est par l'oraison vide de toutes choses; il ne contient plus que Dieu –que son souvenir soit glorifié– et il devient la demeure de Dieu (*bayt al-Haqq*) dont il est plein. Ainsi l'invocation en jaillit-elle spontanément, sans préméditation" (29, p. XLIII).

Le cœur doit avant tout se purifier de son moi pour que Dieu, devant qui il se tient, puisse imprimer en lui ses qualités (Le Christ disait à Ste Marguerite-Marie: "Tiens-toi devant moi comme la toile devant le peintre"...). Ghazâlî emploie la comparaison du miroir qui doit être net pour donner une image fidèle. Reprenant un apologue de Ghazâlî, Rûmî raconte:

"Un jour un Sultan appela à son palais des peintres, venus les uns de la Chine, les autres de Byzance. Les Chinois prétendaient être les meilleurs des artistes; les Grecs, de leur côté, revendiquaient la précellence dans leur art.

Le Sultan les chargea de décorer à fresque deux murs qui se faisaient face. Un rideau séparait les deux groupes de concurrents, qui peignaient chacun une paroi sans savoir ce que faisaient leurs rivaux. Mais, tandis que les Chinois employaient toutes sortes de peintures et déployaient de grands efforts, les Grecs se contentaient de polir et lisser sans relâche leur mur. Lorsque le rideau fut tiré, l'on put admirer les magnifiques fresques des peintres chinois se reflétant dans le mur opposé qui brillait comme un miroir. Or, tout ce que le Sultan avait vu sur le mur des Chinois semblait beaucoup plus beau reflété sur celui des Grecs" (36, pp. 38-39). (Notons qu'Ibn Khaldûn reprend la même parabole de Ghazâlî (19, p. 130), mais chez lui les Chinois deviennent les véritables soufis qui purifient leur cœur, opposés non pas aux Grecs, mais aux artistes de l'Inde).

## 17. Méditation

La méditation (*fikr*) est souvent opposée à la prière vocale (*dhikr*).  
*Mise en présence de Dieu*

"A un ou deux pas de l'endroit où je dois contempler ou méditer, je me tiendrai debout, le temps d'un Pater noster, l'esprit tourné vers le haut, considérant comment Dieu notre Seigneur me regarde, etc...; puis faire une révérence ou une gémulation" (Ex. 75).

“La *muhâdara*, dit Arnaldez, est un effort pour se mettre en présence de Dieu; effort bien connu dans tous les exercices spirituels chrétiens” (5, p. 143).

Certains musulmans expliquent que c’est là le sens profond des ablutions. Il est de fait frappant de voir le sérieux qui y est mis, et la concentration dont fait preuve celui qui se met en prière. D’ailleurs Abû Tâlib al-Makkî rapporte la prière que fait le fidèle à l’ablution de chaque membre du corps (5, pp. 36-37).

#### *Composition de lieu*

“Le premier préambule (à la méditation) est une composition en se représentant le lieu” (Ex. 47).

“Muhâsibî, dit Massignon, a laissé un manuel de méditations eschatologiques où ce procédé d’intériorisation est constamment requis: c’est le *Kitâb al-tawahhum* (*tawahhum* ici n’est pas péjoratif, c’est l’effort d’imagination requis pour ‘composer’ la méditation en son cadre); à chaque instant on y trouve cette clause: ‘figure-toi maintenant que tu es dans tel état, au seuil de la mort’, etc..” (25, t. II, p. 354). (Le sens péjoratif du terme *tawahhum* serait: s’illusionner).

#### *Thèmes*

De Hasan al-Basri:

“La méditation est comme un miroir dans lequel chacun de ceux qui la pratiquent, en examinant son état, voit réfléchis devant lui ses vertus et ses vices” (6, p. 54).

Dans l’exercice du *fikr* (réflexion, méditation), dit Gardet, “le soufi, centré sur un sujet religieux, médite selon un enchaînement d’idées ou une suite d’évocations qu’il intériorise et revit” (11, s.v. *fikr*).

Kharrâz -qui emploie le mot *jikra*, note Nwyia, donne la définition suivante: “Un cœur contemplant, par un œil qui cueille l’avertissement (*’ibra*), la majesté de la puissance et la beauté du bienfait”. Et Nwyia commente: “La *fikra* est donc la méditation sur la puissance de Dieu et les merveilles de la créature pour y saisir un avertissement: tout est en effet signe, et tout signe porte en lui une *’ibra* (leçon) qu’il faut cueillir dans la méditation. (...) Cette méditation suscite dans le cœur les lumières des fruits spirituels (*fawâ’id*) et de l’avertissement et elle y éteint le feu des passions” (30, pp. 302-303).

On peut être étonné de voir l’importance que prennent les “attributs” de Dieu dans la méditation des soufis. C’est à travers ces “noms” que Dieu se révèle dans le Coran, c’est eux que reprend indéfiniment la méditation des soufis, et on a souvent l’impression d’un déluge de mots très “conceptuels”.

Dieu ne se définit pas dans la Bible, même quand on le lui demande comme Moïse. Il se situe par rapport à une histoire qui est à faire (“Je suis qui je se-

rai”, traduction de la TOB<sup>4</sup> de Genèse 3, 14) ou passée (“Je suis le Dieu de tes pères”), qui détermine l’histoire en cours, celle du salut, dont le déroulement se situe entre passé et avenir. Pour le chrétien, c’est dans la personne du Christ que viennent converger les rayons de cette histoire pour en repartir éclairer la destinée des hommes.

Pour le musulman, dit Allard, “Dieu est l’unique auteur du Coran, le fond comme la forme de ce livre ne sont pas seulement inspirés au sens large, ils sont l’œuvre exclusive du Créateur. De là une conclusion importante s’impose: la Révélation est parfaite, Dieu a dit tout ce qu’Il avait à dire, en un langage parfaitement adapté à son propos” (2, p. 156). Tout a été dit, une fois pour toutes, définitivement. Il n’y a pas dans le Coran ce déroulement de l’histoire, mais une suite d’histoires particulières, chacune ayant pour cause un acte isolé de Dieu, provenant de sa volonté souveraine. Comme le dit Nwyia, le Coran arrache les Prophètes “à une histoire réelle pour en faire les acteurs d’une action qui se passe hors d’un temps déterminé et qui se répète inlassablement. (...) En rompant avec les Juifs et les Chrétiens, Mahomet a mis fin à l’histoire pour la remplacer par des histoires” (30, 177).

Comment les soufis pourront-ils échapper à ce que Nwyia appelle “ce malheur”, “cette aliénation dans le légendaire”? C’est, répond-il, “en substituant au monde imaginaire des *qisav al-anbiyâ*’ (histoires des prophètes) une histoire authentique, celle de leur propre itinéraire spirituel” (30, p. 178).

## 18. “Dhikr”

Pour les soufis, dit Gardet, le *dhikr* (remémoration) “est la formule de prière la plus fréquente peut-être, son *muqâbal* (corrélatif-opposé) étant le *fikr*, réflexion (discursive), méditation. (...) Oraison jaculatoire inlassablement répétée, le *dhikr* peut être mis en regard de la “prière de Jésus” des chrétiens orientaux, sinaïtiques puis athoniques” (11, s.v. *dhikr*).

Le *dhikr* peut se faire solitaire ou en groupe. C’est le *dhikr* solitaire, dit Gardet, “qu’ont en vue les textes majeurs des grands auteurs spirituels”, et il cite Ghazâlî: “Le soufi se retire seul avec lui-même dans une cellule (*zâwiya*). Après s’être assis dans la solitude, il ne cesse de dire de bouche: ‘Allâh’ (Dieu) continuellement, et avec la présence du cœur” (id.). On a souvent rapproché du *dhikr* ainsi compris la “troisième manière de prier” de saint Ignace aux *Exercices*: “A chaque respiration ou expiration, on priera mentalement en di-

<sup>4</sup> Traduction Oécuménique de la Bible (TOB), Paris 1975. La dernière édition, Paris, Cerf et Société Biblique Française. (Nota del editor de ATG)

sant un mot du Pater noster ou d'une autre prière que l'on récite, de façon à ne dire qu'un seul mot entre une respiration et une autre" (Ex. 258).

Le *dhikr* collectif, tel-qu'on le voit pratiqué dans les confréries, mène facilement à des excès.

"Nous trouvons, dit encore Gardet, au cours de l'histoire du soufisme, deux lignes d'utilisation différente du *dhikr*. La première, la plus ancienne, en fait une simple méthode de prière, non exclusive, et où la technique n'apparaît qu'à titre inchoatif. La deuxième, qui deviendra dominante, y verra une efficacité garantie de l'obtention des plus hauts états (*ahwâl*): au gré de la recherche de l'*ittihâd* (union) conçue comme une identification (substantielle) au divin. Cette deuxième tendance se laissera emporter souvent par l'attrait de 'procédés' et de gnosés plus poussés" (id.)

## 19. Familiarité

"Comme un ami parle à un ami" (Ex. 54).

De Suhrawardî:

"On demanda à Junayd ce que signifiait le mot *uns* (familiarité). 'C'est, répondit-il, un état où la révérence (*hichma*) disparaît, quoique le respect (*hîba*) demeure'. On fit la même question à Dhù-I-Nûn, et il dit: 'C'est un état où celui qui aime se met à son aise avec celui qui est l'objet de son amour (*inbisât al-muhibb ilâ-I-mahbûb*)'" (20, p. 35, note 1).

D'Ibn 'Atâ' Allâh:

"Quand Il t'esseule (*awhachaka*) de ses créatures, sache qu'Il veut t'ouvrir la porte de l'intimité avec Lui" (31, p. 126).

Nwyia commente:

"Ibn 'Ajîba note qu'il y a ici comme un comportement habituel (*sunna*) de Dieu avec l'homme. Dieu l'attire dans Son intimité en lui inspirant une sorte de retrait intérieur vis-à-vis des choses, un sentiment de dépassement et de vide (*wahcha*) au milieu des créatures. L'homme se détache d'elles pour entrer peu à peu dans la familiarité avec Dieu (*uns*), pour jouir de Son intimité. *Wahcha* et *uns* sont donc deux termes antithétiques qui appartiennent au langage des relations humaines avant d'être transposés par les soufis dans le langage des relations avec Dieu" (31, 265).

## 20. “Sentir et goûter intérieurement”

“Ce n’est pas d’en savoir beaucoup qui rassasie et satisfait l’âme, mais de sentir et de goûter les choses intérieurement” (Ex. 2).

De Ghazâlî:

“Celui qui s’est longtemps rompu l’esprit à connaître Dieu, et à qui ont été dévoilés, un tant soit peu, les mystères de son Règne, en ressentira au cœur, face à cette découverte (*kachf*) une si grande joie, qu’elle le fera pour ainsi dire sauter de joie, et il sera tout surpris de se voir encore sur ses pieds et capable, face à une joie et à un bonheur si grands, d’en supporter l’intensité.

“Or, cela n’est accessible qu’à la connaissance savoureuse (*dhawq*). Tout ce qu’on peut en dire est loin de la réalité. Ce qu’on en a dit suffit à montrer que la connaissance de Dieu est ce qu’il y a de plus suave, face à quoi aucun autre plaisir n’est comparable” (15, p. 69-70).

## 21. Humilité

“La plus grande pauvreté spirituelle” ou “effective”, le “désir des opprobres et des mépris”: “de ces deux choses résulte l’humilité” (Ex. 146)

(A propos du mot *tawâdu*, qui en langage chrétien désigne l’humilité, Nwyia dit qu’il faut être circonspect quand il s’agit de traduire, mot pour mot, un terme du vocabulaire musulman en un autre du vocabulaire chrétien”. Il cite deux textes où Muqâtîl emploie le mot, une fois au sens de recueillement, une autre au sens de dureté de cœur (30, p. 43).

Kharrâz explique ainsi ce qu’est l’humilité:” Celui qui s’humilie devant le Clément à tout instant et toute heure, et qui se montre conciliant avec les gens de la foi sans nuire à la religion, celui-là est humble” (30, p. 290).

Pour Tirmidhî, “l’humilité, c’est fondamentalement de t’abaisser devant ceux qui ont des droits (sur toi), sans distinction; son acte est le renoncement aux passions; son contraire, l’orgueil et la vaine gloire” (30, p. 290).

Abû Zakariyâ’, émîr des Sanhâja au Maroc, pour montrer qu’il veut vraiment s’adonner à l’ascèse, va couper du bois à la montagne. Il le ramène sur son dos, traverse avec son fagot la cour du palais –les émîrs ses égaux s’enfuient de bonte– puis va le vendre sur la place du village (33, biographie 19).

Abû Ishâq Barân, notable connu de Marrakech, sur le conseil de son chaykh soufi, quitte son “lithâm” (le voile dont les Touaregs se couvrent le visage, et que portaient une partie des tribus Sanhâja), va au marché et ramène sur sa tête un plateau de nourriture. Son chaykh lui dit alors: “Tu as rejoint la voie soufie, tu n’as plus d’orgueil” (33, biographie 105).

Il faut être d'autant plus sensible aux marques d'humilité que la certitude d'être arrivés à des états mystiques engendre chez beaucoup de soufis un sentiment contraire. On cite par exemple ces paroles de Mursî: "Dieu m'a rendu témoin des Anges adorant Adam", et encore: "Par Dieu, si les docteurs d'Iraq et de Syrie savaient ce qui se cache sous ces poils (de barbe), ils viendraient à eux, dussent-ils ramper par terre". Nwyia commente ainsi: "Cette exaltation dans l'enivrement du sentiment de sa propre grandeur morale n'est pas propre à Mursî. D'autres soufis ont été pris de vertige en contemplant en eux-mêmes la naissance d'une personnalité nouvelle. Massignon appelait cela 'd'étranges fusées d'orgueil' (*Essai*, 24, pp. 19-20)" (31, p. 32)

Nwyia dit ailleurs: "Un des traits les plus déconcertants dans l'hagiographie musulmane, c'est la contradiction entre l'enseignement des soufis sur l'humilité, et la conduite de certains d'entre eux quant à cette vertu. Massignon a fréquemment relevé chez eux 'd'étranges accès d'orgueil' inexplicables. Ainsi chez Bistâmî qui disait à un de ses disciples: 'Mieux vaut pour toi me voir une seule fois que de voir Dieu mille fois'. Il répliqua un jour à un muezzin qui criait *Allâhu Akbar*: 'Je suis encore plus grand' (*Essai*, 24, p. 277). Mêmes fusées d'orgueil chez les maîtres chadhilites (...)" (31, p. 282).

## 22. "Joie parfaite"

"C'est le propre de Dieu et de ses anges de donner, dans leurs motions, la véritable allégresse et joie spirituelle" (Ex. 329).

Comment nommer autrement ce qu'on rapporte d'Abû Isbâq Ibrâhîm ibn Adbam qui avait troqué le royaume de Balkh pour celle que saint François appelait "Dame Pauvreté"?

On lui demanda: "Depuis que tu es entré dans la voie, as-tu jamais connu la joie"?

"Oui, plusieurs fois, répondit-il. Une fois j'étais dans un navire; le capitaine ne me connaissait pas. J'étais vêtu de baillons, mes cheveux hirsutes, et je me trouvais dans un état d'extase ignoré par tous ceux qui se trouvaient à bord. Ils se moquaient de moi et me tournaient en dérision. Il y avait là un bouffon qui passait son temps à me tirer les cheveux, les arracher et me frapper. J'avais atteint mon désir et me trouvais parfaitement heureux d'être ainsi humilié. Ma joie atteignit son plus haut point quand le bouffon s'approcha et urina sur moi.

"Une autre fois je vins à une mosquée pour y dormir, mais on ne m'y laissa pas entrer, et j'étais si faible et épuisé que je ne pouvais me lever. On me prit par les pieds et on me traîna dehors. Or, cette mosquée avait trois marches:



ma tête cogna chacune d'elles et le sang coula. À chacune de ces marches, un mystère me fut révélé. Je m'écriai: "Ah! si la mosquée pouvait avoir plus de marches, que soit augmentée ma félicité!"

(...)

"Un jour Ibrâhîm passa près d'un ivrogne dont la bouche était souillée. Il alla chercher de l'eau et lui lava la bouche. 'Comment laisser souillée la bouche qui a prononcé le nom de Dieu? Ce serait de l'irrespect' se dit Ibrâhîm.

"Quand l'ivrogne se réveilla, on lui raconta que l'ascète du Khorassan lui avait lavé la bouche. 'Je me repens', dit l'homme. Ibrâhîm entendit alors en rêve: 'Tu as lavé une bouche par amour pour moi. Moi, j'ai lavé ton cœur'" (36, pp. 213-214).

### 23. Souffrance

"...subissant tous les outrages, toute opprobre et toute pauvreté, aussi bien effective que spirituelle, si votre Majesté veut me choisir et me recevoir en cette vie et en cet état". (Ex. 98).

D'Ibn 'Atâ' Allâh:

"Parfois tu acquerras par les tribulations un surcroît que tu ne trouveras ni dans le jeûne, ni dans la prière. Les tribulations sont le déploiement des présents" (31, p. 154, n°163).

Commentaire de Nwyia:

"Si les tribulations peuvent être une source de grâces plus enrichissante que le jeûne et la prière, c'est que ceux-ci sont des éléments de la religion exotérique et légaliste, tandis que les tribulations atteignent notre volonté de l'intérieur et mortifient notre amour-propre. Ibn 'Ajîba commente: 'L'homme trouve dans la tribulation un surcroît de grâces qu'il ne trouve pas dans le jeûne et la prière, parce que la tribulation agit dans les coeurs, tandis que le jeûne et la prière sont des œuvres des membres extérieurs (*jawârih*)'.

Par tribulations (*fâqât*) il faut entendre toutes les épreuves par lesquelles Dieu dépouille le cœur de l'homme des attaches ('*alâ'iq*) terrestres. Il semble que les soufis –certains du moins– soient arrivés par une expérience personnelle à découvrir le pouvoir spiritualisant de la souffrance. Là est peut-être le critère qui permet de faire le départ entre les vrais mystiques et les *fuqarâ'* qui se grisent de mots" (31, pp. 274-275).

D'Ibn al-'Abbâd:

"Les tribulations portent l'âme à la présence de Dieu et lui apprennent à converser avec Lui sur le tapis de la sincérité" (29, p. 111).

Du même:

“Par la visite des tribulations, celui qui cherche Dieu obtiendra une grande pureté de cœur et une délicatesse de conscience que parfois il n’obtient ni par l’oraison ni par le jeûne. Il arrive en effet que l’oraison et le jeûne se prêtent à la satisfaction de quelque appétit, goût ou amour-propre” (29, p. 111).

Quelqu’un demanda à Râbi’a:

“Quand un serviteur de Dieu trouve-t-il grâce devant son Créateur?

Lorsque les épreuves de la vie, répondit-elle, suscitent en lui une joie égale à celle qu’il ressent en recevant les faveurs du ciel” (22, p. 175).

De Hallâj:

“Quand Dieu prend un cœur, Il le vide de ce qui n’est pas Lui; quand Il aime un serviteur, Il incite les autres à le persécuter, pour que ce serviteur vienne se serrer contre Lui”. (25, t. II, p. 324).

Propos mis par ‘Attâr dans la bouche de Hallâj sur son gibet:

“Comme Jésus, porteur de l’Évangile de l’amour – j’ai réalisé en haut du gibet toutes les modalités de l’amour. (...)

Le gibet de Jésus est devenu ma demeure et ma résidence – le gibet de Jésus est devenu tout mon lot” (25, t. II, pp. 159-160).

## 24. Abandon

“Considérer comment Dieu agit et travaille pour moi dans toutes les choses créées sur la face de la terre” (Ex. 236). “Considérer comment tous les biens et tous les dons viennent d’en haut” (Ex. 237).

De Sahl ibn ‘Abd Allâh al-Tustarî:

“La première station dans le *tawakkul* (abandon à Dieu), c’est que l’homme soit entre les mains de Dieu comme le cadavre entre les mains du laveur de morts: il le retourne comme il veut et le corps n’a ni mouvement, ni initiative”.

Arnaldez commente:

“Le *perinde ac cadaver* d’Ignace de Loyola est peut-être tiré de là. Ghazâlî prend l’image du petit enfant sur le sein de sa mère, ce qui évoque le psaume 131, 2” (5, p. 147).

Il y a certes une passivité nécessaire dans cette remise entre les mains de Dieu. Le père Arrupe a écrit:

“Faire l’expérience de Dieu, c’est le subir, le laisser être tout en toutes choses en renonçant à toute prétention dominatrice qui tente de l’enclorre dans la prison de nos schèmes étroits et ambigus.

“C’est ainsi que l’authentique expérience de Dieu est libératrice: saisi par l’absolu de Dieu, le religieux se rend volontairement désarmé, disponible en

ses mains, découvrant dans cet abandon de soi actif et confiant la plénitude de son être personnel” (*Écrits pour évangéliser*, p. 318).

Cet abandon, cette remise entre les mains de Dieu, est un des thèmes majeurs du soufisme. Mais il y a ambiguïté: il deviendra souvent une véritable fuite de l’action.

Commentant cette sentence d’Ibn ‘Atâ’ Allâh:

“Tu as plus besoin de sa Clémence si tu lui obéis que si tu ne lui obéis pas”.

Nwyia nous dit:

“L’école chadhilite rejoint ici en profondeur ce que Louis Massignon appelle ‘la tendance générale de la théologie islamique à affirmer Dieu plutôt par la destruction que par la construction des êtres’, ou comme il le dit ailleurs à propos de Junayd: “Dieu est affirmé davantage par le non être que par l’être”.

“Ce non-être, cette destruction des êtres, est en effet la seule voie pour résoudre l’antinomie qui surgit à la conscience musulmane dans sa recherche de Dieu. Dès lors en effet qu’on pose Dieu dans une Transcendance qui est telle qu’elle exclut non seulement toute Immanence, mais encore toute participation analogique, la seule attitude religieuse valable sera nécessairement, au plan de l’action, la démission totale, comme elle sera, au plan de l’être, le refus de se reconnaître comme tel. Nous retrouvons ce refus et cette démission au cœur de la plus fondamentale des catégories du soufisme, celle qu’Ibn ‘Abbâd nomme tantôt *tawakkul* (confiance passive), tantôt *istislâm* (abandon), tantôt *ridâ* (acceptation), tantôt ‘*adam al-tadbî’r* (refus de l’autodirection), et dont il dit ‘qu’elle est le fondement de la doctrine soufie, bien plus, sa quintessence et sa totalité’. (...)

Certes, la mystique chrétienne connaît aussi ce sentiment d’abandon à la volonté souveraine de Dieu. Mais tandis que le chrétien s’abandonne à un Dieu qui apparaît dans le Christ immanent à son histoire, et se soumet à une volonté divine qui devient, par la Grâce et l’Esprit habitant en lui, la loi intrinsèque de son action, Ibn ‘Abbâd conçoit l’abandon comme une sorte d’acceptation passive d’un plan extrinsèque, éternel et immuable, auquel Dieu soumet son serviteur, qu’il le veuille ou non; l’homme ne participe pas à proprement parler à la réalisation active de sa destinée, en aucune manière il ne peut être dit coopérateur de Dieu dans l’œuvre de son salut; il est seulement ‘le lieu d’application des Décrets divins’ (*tajrî ‘alayhi al-aqdâr*), la passivité pure devant un Dieu dont l’action pulvérise toute autre action. (...)

On devine alors qu’une spiritualité qui pose ainsi l’homme dans la passivité pure, déniait à son action toute efficacité et même toute réalité, rend illusoire par le fait même toute relation entre les hommes et condamne le croyant à un isolement radical. (...) Tout se passe comme si les croyants n’étaient frères, vivant ensemble la même foi, que sur le plan de la cité temporelle, c’est-à-dire sur le plan où la personnalité religieuse reste encore absorbée dans

le comportement social; dès que naît en lui le sentiment d'une vie personnelle et qu'il prend conscience d'un appel spécial vers une religion plus intérieure, le croyant devient pour ainsi dire étranger à ses frères. Il ne peut d'ailleurs en être autrement si la destinée de chacun est décrétée à l'avance et s'il la vit, non pas dans le déroulement d'une histoire dont il serait l'artisan, mais dans une succession d'instantanés dont chacun vient révéler au cœur du croyant un ordre (*amr*) de Dieu inéluctable" (29, pp. 114-115).

La question de l'abandon à Dieu s'est souvent posée aux soufis par rapport au gagne-pain: fallait-il gagner sa vie ou compter sur Dieu? Certains ont préféré laisser vivre leur famille dans la misère. Mais heureusement, le simple bon sens a fréquemment résolu la question, comme dans cet apologue raconté il y a bien des années par un journal tunisien:

Un musulman, allant à la mosquée, voit une chouette aveugle dans un trou du mur. Comment peut-elle trouver sa nourriture, puisqu'elle est aveugle, se demande-t-il. Il voit alors un épervier apporter à la chouette un petit serpent. L'homme décide alors de se confier à la Providence, il va fermer sa boutique et se met à mendier à la porte de la mosquée. Un de ses amis passant par là lui demande ce qu'il fait. L'homme lui explique pourquoi il a changé de vie, et comment il compte désormais sur la Providence pour le nourrir. Son ami lui dit alors: "Tu n'as rien compris à la leçon. Tu n'es pas aveugle pour imiter la chouette. Tu dois travailler pour pouvoir, comme l'épervier, aider ceux qui sont dans le besoin".

## 25. Grâce prévenante

"C'est seulement à Dieu notre Seigneur qu'il appartient de donner à l'âme une consolation sans cause précédente; car c'est le propre du Créateur d'entrer, de sortir, de produire en elle une motion, l'amenant toute entière à l'amour de sa divine majesté" (Ex. 330).

Arnaldez écrit: "On peut rapprocher, *mutatis mutandis*, de ce que disent les mystiques musulmans sur l'action prévenante de Dieu, cette révélation de Jean (1 Jn. 4, 10): 'L'amour ne consiste pas dans les marques d'amour que nous, nous avons pu donner à Dieu, mais en cette marque d'amour qu'Il nous a donnée, Lui, en envoyant son Fils', et (1 Jn. 4, 19): 'Aimons, nous autres, parce que Dieu nous a aimés le premier'." (5, p. 128).

Voici quelques-uns de ces propos:

"Quelqu'un demanda à Râbi'a: 'J'ai commis beaucoup de fautes. Si je me tourne vers Dieu, est-ce qu'Il se tournera vers moi?' Râbi'a lui répondit: 'Non, mais s'Il se tourne vers toi, alors tu te tourneras vers Lui'" (5, p. 158).

De Bistâmî:

“Pendant trois ans je marchai à la recherche de Dieu, et lorsque j’ai ouvert les yeux au bout de ce temps, j’ai découvert que c’est Lui qui me cherchait” (9, p. 221 et 6, p. 163).

De Hallâj:

“Je T’appelle..., non, c’est Toi qui m’appelles à Toi.

‘Comment T’aurais-je invoqué ‘C’est Toi’ si Tu ne m’avais susurré ‘C’est Moi?’ (...)

“Si je pouvais aller à Toi, je T’arriverais, rampant sur mon visage ou marchant sur ma tête.

“Ta place dans mon cœur, c’est mon cœur tout entier, rien d’autre n’y a de place” (1, pp. 151-152).

De Ghazâlî:

“Seigneur, où es-Tu pour que je me dirige vers Toi?

“–Si tu es parti avec cette intention, tu es déjà arrivé” (A rapprocher du “Tu ne me chercherais pas si tu ne m’avais déjà trouvé” de Pascal).

D’Ibn ‘Atâ’ Allâh:

“L’insouciant se réveille en disant: Que vais-je faire? “Et le sage: Que va faire Dieu de moi? (31, p. 132).

D’Ibn ‘Atâ’ al Iskandarî:

“Toi qui as commencé à répandre les bienfaits avant que se tournent vers Toi les visages de tes serviteurs.

“Toi qui es libéral de tes dons avant toute demande!

“Mon Dieu, cherche-moi par ta miséricorde afin que je Te rejoigne; attire-moi par ta libéralité afin que je me tourne vers Toi” (36, p. 159).

De Chiblî:

“L’effort personnel (*ijtihâd*) et l’ascèse (*zuhd*) sont nécessaires, mais ils n’aboutissent pas si Dieu ne donne pas de les faire. Si Dieu n’avait commencé d’aimer les hommes, ils ne L’auraient pas aimé” (8, p. 94).

De Sultan Valad:

“J’ai transformé en force ta faiblesse. J’accepte tout de toi et Je suis ton obligé. Mais en vérité, c’est Moi qui ai tout fait. C’est comme un père qui joue par affection avec son enfant. Il place un lourd fardeau dans la main de l’enfant et il prend sa main et soulève le fardeau, puis il félicite l’enfant et le complimente” (36, p. 64).

De l’emir ‘Abd el-Kâder:

“Dieu dit à l’un de ses serviteurs: ‘Prétends-tu m’aimer? Si tel est le cas, sache que ton amour pour moi est seulement une conséquence de mon amour pour toi. Tu aimes celui qui est. Mais je t’ai aimé, moi, alors que tu n’étais pas’.

“Il lui dit encore: Prétends-tu que tu cherches à t’approcher de moi? Mais je te cherche, moi, bien plus que tu ne me cherches’.” (10, p. 50).

## 26. Charité

“Vouloir aider tous les hommes” (Ex. 146). Pour saint Ignace le service de Dieu passe par celui des hommes.

“Il est rare, dit Nwyia, chez les soufis, que dans l’analyse de l’expérience religieuse apparaisse la référence à une dimension sociale” (30, p. 223). Très souvent en effet se manifeste un certain mépris de l’humanité, comme dans ces mots de Ruwaym: “Tu as fait de moi affectueusement ton familier, et Tu m’as écarté de toute cette humanité” (21, p. 117). Nous serons donc d’autant plus sensibles à tout ce qui manifeste un réel amour des hommes.

De Chaqîq Balkhî:

C’est à propos de lui que Nwyia fait la réflexion précédente, disant que pour lui, au contraire, le craignant Dieu inspire confiance aux autres, en sorte que “son voisin est à l’abri de ses machinations et ne craint plus sa méchanceté” (30, p. 223).

Pour Chaqîq, dit encore Nwyia, celui qui aime Dieu et son bon plaisir devient “un être éminemment sociable (...) car l’amour le rend doux, affable, généreux, gai et souriant, ennemi du mensonge et éloigné de toute ambition dominatrice”. Une fois de plus, conclut-il, “le mysticisme de Chaqîq apparaît avec des dimensions sociales trop souvent absentes de la spiritualité des soufis” (30, pp. 228-229).

De Rifâ’î:

“Le fidèle n’atteint la pureté du cœur que s’il ne reste plus en lui aucune trace de méchanceté ni à l’égard d’un ennemi, ni à l’égard d’un ami, ni à l’égard d’aucune créature de Dieu. S’il en est ainsi, même les bêtes sauvages se complaisent en sa compagnie”. Nwyia qui cite ces paroles ajoute: “Il avait une attention particulière pour les malades, qu’il visitait souvent, les servant comme ses maîtres. On nous le montre aussi pratiquant le pardon des offenses à un degré héroïque” (31, p. 50).

De Kharrâz:

“Le novice doit se laisser dominer par la compassion, la pitié, une bienveillance qui s’exerce envers autrui d’une manière délicate, le don généreux de sa personne, la patience à supporter les contrariétés provenant des serviteurs de Dieu et de toutes les créatures. Il sera pour ces serviteurs comme la terre sur laquelle ils marchent, il se conduira en fils pieux du cheikh qui le dirige, en père compatissant pour les garçons qui le servent. Il agira de même

envers toutes les créatures, malade avec les malades, affligé avec les affligés, et supportera en outre le mal qu'elles pourraient lui faire" (22, pp. 76-77).

De 'Aycha, fille d'Abü 'Uthman

"Celui qui traite avec mépris les serviteurs connaît d'une manière insuffisante le Maître. Celui qui aime l'Artisan aime l'œuvre de ses mains" (22, p. 200).

Bichr al-Hâfi, dit Arnaldez, "s'intéressa à la condition des pauvres et au problème de la mendicité en relation avec le problème de l'abandon à Dieu" (5, p. 222).

Un jour où le froid était rigoureux, des amis rencontrèrent Bichr al-Hâfi presque nu. Il grelottait.

–"Pourquoi es-tu ainsi, ô Abü Nasr?", lui demandèrent-ils.

–"Le souvenir des indigents m'est venu à l'esprit, répondit-il. Comme ils n'ont pas de quoi se couvrir et que je n'ai rien qui puisse être partagé avec eux, j'ai aimé leur donner en partage ma propre personne, en souffrant avec eux les mêmes tourments, à cause du froid" (22, p. 26).

D'Ibn 'Atâ al-Baghdâdi, Massignon dit qu'il "place l'essentiel de la vie mystique dans sa portée sociale, l'entr'aide fraternelle, les œuvres de miséricorde, la substitution mystique, conçues comme voies d'union à Dieu. Toute sa vie (...) a tendu vers la compassion. Abü Nu'aym l'a dit magnifiquement: 'il s'est penché sur les misères des captifs, sur les divers modes de souffrir à quoi les hommes sont soumis, il a convoité cette pureté et cette grandeur à eux seuls conférées; après quoi il a été éprouvé sur ce qu'il avait désiré, en fait de tribulations et de souffrances" (26, t. I, p. 131).

Sârî Saqatî, note Arnaldez, "voulait prendre sur lui toute la tristesse du monde en expiation des fautes des hommes (24, p. 320). En ce sens il annonce Hallâj" (5, p. 231).

Le biographe de Tierno Bokar écrit:

"Sa Zawiya s'appelait cellule d'amour et de charité. (...) C'est à quatorze ans sans doute qu'il apprit des lèvres de sa mère, ou de sa grand-mère prête à mourir, ou de sa tante, cette définition de la religion: un disque de vannerie portant sur l'une de ses faces le mot 'Amour', et sur l'autre le mot 'Charité'" (3, p. 24).

*Remarque*

A propos d'Ibn 'Arabî, Massignon parle de sa "théorie complexe d'émanations cycliques, sortant de Dieu pour rentrer en Lui, manifestant à Dieu Son existence pour se noyer, après avoir traversé les 'cinq mondes' dans une inconnaissable, impersonnelle et silencieuse Essence. Il n'est plus question de prêcher, de lutter dans la Communauté, mais d'atteindre à une sérénité quiétiste, où il n'y a plus 'toi', ni 'moi', ni 'nous', ni même 'il'".

Et Massignon en montre ainsi les conséquences:

“Parallèlement à la doctrine d’Ibn ’Arabî, qui priva en fait la communauté d’une élite intellectuelle indispensable, – le peuple s’efforça à provoquer des ‘revivals’ congrégationnels, par des séances de *dhikr*, litanies chantées ou psalmodiées, destinées à provoquer l’extase. Se remémorer Dieu ensemble est évidemment plus ‘réel’ que penser à Dieu en silence, immobile, seul. Mais il est étrange que dans l’Islam, pour qui temporel et spirituel sont indivisibles, l’influence d’Ibn ’Arabî ait abouti à priver la Communauté musulmane de la participation des mystiques aux œuvres de bienfaisance et de miséricorde qui donnent à tout groupe humain sa cohésion fraternelle. Ce n’est que depuis cent ans, et sous l’influence de l’invasion coloniale chrétienne, que certaines congrégations musulmanes ont repris le sens de l’entraide sociale; au début sous la forme de la défense des ‘*mustad’afîn*’ (opprimés), c’est-à-dire la Guerre Sainte contre l’infiltration capitaliste et bancaire de l’Europe et de l’Amérique, la mobilisation sourde des croyants musulmans, au nom de la transcendance divine que tout pouvoir temporel doit reconnaître, contre le fétichisme de Mamon” (25, t. II, pp. 480-481).

## 27. Action de grâce

Pour l’examen bi-quotidien, “le premier point est de rendre grâce à Dieu notre Seigneur pour les bienfaits reçus” (Ex. 43).

Pour Ibn ’Abbâd, l’action de grâce (*chukr*) “est d’abord une voie facile, car elle est toute spirituelle (*rûhânî*); elle ne comporte pas d’exercices physiques, sinon accessoirement, et ne fatigue pas l’âme pour qu’elle s’y sente à l’étroit. Elle est facile de ce point de vue. D’autre part, elle est une voie qui mène efficacement au but recherché, *car elle est pur attachement à Dieu*; un regard posé sur Lui et un désir préoccupé de Lui sans relâche (...) et c’est cela l’arrivée (*wusûl*) dont parlent les soufis” (29, p. 219).

L’action de grâce repose pour lui sur le sentiment de la grandeur de Dieu de qui vient tout don; et de la petitesse de l’homme qui ne peut que recevoir. “À la lumière de ces deux connaissances, dit-il, l’homme se tournant vers lui-même, considérera les paroles et actions que Dieu a réalisées en Lui, et Les étapes (spirituelles) par lesquelles Il l’a fait passer; il verra alors ce que nulle intelligence ne pourrait soupçonner en fait de la miséricorde pleine d’affection et de la surabondante sollicitude de Dieu à son égard. Par là il acquerra une disposition d’amour et de respect qui le portera à l’action de grâce (*chukr*) envers Dieu dans la reconnaissance de ses faveurs et dans une belle courtoisie (*husn al-adab*)” (29, p. 240).



Nwyia commente ce texte en disant que cette vertu de *chukr* “joue dans la spiritualité d’Ibn ’Abbâd un rôle comparable à celui de la charité dans la spiritualité chrétienne, étant une vertu axée sur le dogme fondamental de l’Islam, la transcendance de Dieu devant qui l’homme s’abîme dans le néant de son être” (29, p. 240).

De Râzî (Fakhr al-Dîn):

“Les bienfaits spirituels consistent en ce que l’homme qui remercie ne cesse de considérer attentivement toutes les ramifications des largesses divines et les nombreuses formes que prennent les faveurs et les générosités de Dieu. Or, plus on fait de bien, plus on est aimé. C’est inévitable. Donc, lorsque l’âme s’occupe de penser à toutes les formes que prennent les bienfaits et la bienveillance de Dieu, son amour pour Lui se fortifie nécessairement. La station de l’amour est la plus haute des stations auxquelles parviennent les justes (*al-siddîqîn*). Puis l’homme peut être élevé à partir de cette condition jusqu’à ce que son amour pour celui qui le comble occupe son esprit au point qu’il n’accorde plus aucune attention au bienfait reçu. Or il n’y a pas de doute que l’origine du bonheur et la source de tous les biens sont l’amour et la connaissance de Dieu. Il est par conséquent établi que c’est un accroissement de biens spirituels que d’avoir l’esprit occupé par l’action de grâces” (5, 173-174).

De Chiblí:

“L’action de grâce consiste à voir le bienfaiteur et à ne pas voir le bienfait” (5, p. 174).

*Chukr al-Mun’im* (la reconnaissance envers le Bienfaiteur, envers Dieu pour ses bienfaits), est en Islam, dit Massignon, “un devoir d’obligation légale, sans plus. (...) Pour les mystiques, surtout pour Hallâj, *chukr*, c’est l’action de grâce de la créature à son Créateur, et elle ne vaut que si c’est Lui, qui à travers nous, se l’exprime à Lui-même” (26, t. I, p. 422).

De Hallâj:

“O mon Dieu, Tu me sais impuissant à T’offrir l’action de grâce (*chukr*) qu’il Te faut. Remercie-Toi Toi-même par moi, telle est la vraie action de grâce” (26, t. I, p. 267).

## 28. Chercher Dieu en toute chose

Saint Ignace a écrit au n° 288 des *Constitutions*, au sujet de ceux qui sont en formation:

“On les exhortera souvent à chercher en toutes choses Dieu Notre-Seigneur, arrachant autant que possible d’eux-mêmes l’amour de toutes les créa-

tures, pour les placer dans leur Créateur, l'aimant en toutes et les aimant toutes en Lui, conformément à sa très sainte et divine volonté”.

Ces mots des *Constitutions* reviennent souvent sous la plume de saint Ignace, sous des formes différentes: chercher, trouver Dieu en toutes choses, voir, aimer Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu. La “Contemplation pour obtenir l'amour”, aux nn. 230 à 234 des *Exercices*, invite à “considérer comment Dieu habite dans les créatures, dans les éléments, leur donnant l'être (...) Considérer comment Dieu agit et travaille pour nous dans les choses créées sur la terre”.

Or, voir Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu est un thème qui revient souvent chez les soufis, là aussi sous diverses formes.

Certes, tous ne sont pas ainsi. Certains manifestent le plus violent mépris du monde, comme Chiblí qui déclare:

“Si tu veux voir ce monde, regarde un dépôt d'ordures. Si tu veux te voir toi-même, prends une poignée de terre. Car c'est de là que tu es venu et c'est là que tu retourneras.

“Ce bas-monde: marmite qui bout et latrines qui se remplissent” (8, p. 94).

Voici un beau texte de Ghazâlî:

“Le monde entier est le livre de Dieu. Quiconque le considère comme oeuvre de Dieu, l'aimera en tant qu'oeuvre de Dieu, et il ne considérera plus rien qu'en Dieu, n'aimera que Dieu (...) Les hommes qui cherchent Dieu ressemblent à cet étourdi proverbiallement connu qui était sur son âne et qui le cherchait” (15, p. 106-107).

D'Ibn 'Atâ' Allâh:

“Les dévots et les ascètes s'effarouchent de toute chose, parce que tout les rend absents de Dieu. S'ils le voyaient en toutes choses, ils ne s'effaroucheraient de rien” (31, p. 132).

Du même:

“Toi qui es le Dieu unique, Tu T'es fait connaître à toute chose, et rien ne T'ignore plus.

Tu T'es fait connaître à moi à travers toute chose,

et je T'ai vu apparaître en toute chose,

ô Toi qui apparais en toute chose.

Qui a connu Dieu le voit en toute chose.

Ce qui te voile Dieu, c'est l'excès même de la Proximité.

Il se voile par sa trop grande transparence et devient invisible par l'intensité de sa lumière” (29, pp. 96-97).

D'Ibn 'Arabî:

“Comment Te connaîtrais-je, alors que Tu es l'Intérieur qu'on ne connaît pas? Et comment ne Te connaîtrais-je pas, alors que Tu es l'Apparent qui de toute chose Te rends envers moi connaissable?” (18, p. 43).

De Sarrâf:

“Ceux qui sont maîtres de leur cœur et dont le cœur vit en la présence de Dieu, se souviennent continuellement de Dieu et voient toute chose en Dieu, pour Dieu, de Dieu et vers Dieu” (31, p. 239).

Certains soufis distinguent deux catégories: l’itinérant (*sâlik*) trouve Dieu dans les créatures; l’extatique (*majdhûb*) connaît Dieu par Dieu, et de Dieu redescend vers les créatures. Paul Nwyia définit ainsi les deux termes: “On appelle *sâlik* celui qui va vers la mystique par le long chemin de l’ascèse, tandis que le *majdhûb* est celui que Dieu ‘saisit’ dès le début pour l’introduire à la mystique sans passer par une longue ascèse. Ce sont deux catégories très anciennes du soufisme” (29, p. 98, note). Ibn ‘Atâ’ Allâh explique qu’au *majdhûb* Dieu se révèle d’abord Lui-même, puis le renvoie aux créatures, tandis qu’Il fait suivre le chemin inverse au *sâlik*, de sorte que ce qui est départ pour l’un est aboutissement pour l’autre. “Il arrive aussi, dit-il, qu’ils se rencontrent en route, l’un montant, l’autre descendant” (29, p. 98).

## 29. Universalisme

“Voir le Christ notre Seigneur, Roi éternel, et devant lui l’univers qu’il appelle, ainsi que chacun en particulier” (Ex. 95).

“Il y a en Islam, a écrit Massignon, grâce à de grands philosophes mystiques, comme Ibn ‘Arabî, Ibn Sab’în, Jalâl Rûmî et Jîlî, une espérance d’ascension, une confiance grandissant dans les saints des derniers temps pour la construction d’une unité spirituelle humaine, de plus en plus haute, belle et universelle, construction où Hallâj semble bien, de leur aveu même, avoir posé la pierre musulmane fondamentale: par son martyre” (26, t. II, p. 98).

Il dit ailleurs du même Hallâj: “Cet homme passionné de l’Unique, qui avait voulu mourir anathème pour que l’Islam se consume dans l’unité adoratrice de tous les hommes” (25, t. II, p. 337).

*La raison profonde de cet universalisme* repose sur l’unicité de Dieu: puisque Dieu est unique, les actes d’adoration des hommes, même hésitants ou erronés, ne peuvent aboutir finalement qu’à Lui.

Et à la limite, l’impiété même est une forme de recherche de Dieu, selon le mot de Sanâ’î: “L’impiété et la foi courent toutes deux sur le chemin de Dieu” (36, p. 265).

De Hallâj:

“J’ai réfléchi pour donner des confessions religieuses une définition expérimentale.

Et je la formule: un principe unique à ramifications multiples.

N'exige donc pas de ton interlocuteur qu'il adopte telle ou telle dénomination confessionnelle,

Cela l'empêcherait de parvenir à l'union loyale avec toi et avec Dieu.

C'est au Principe Lui-même de venir à cet homme et d'élucider

Toutes les significations suprêmes, et alors cet homme comprendra (tout)" (26, t. I, pp. 238-239).

Isfahânî (Hâtef) raconte en cinq odes sa recherche de Dieu, qu'il trouve aussi bien chez les mages anciens que chez les chrétiens:

"L'autre nuit, embrasé d'amour et de nostalgie, je courais ça et là, comme un insensé".

"A la fin, mon désir de Te voir m'amena au monastère des Mages". (...)

"Le *pîr* (maître spirituel) demanda: 'Qui est celui-ci?' Ils répondirent: 'Un amoureux au cœur bouleversé'. Il dit: 'Donnez-lui une coupe de vin pur' (...) J'étais enivré, et au sein de cette ivresse (...) en moi-même chaque chose, mes veines et mes artères même, répétait: Il est Un, nul n'existe que Lui, Il est Unique, il n'est d'autre Dieu que Lui". (...)

"Dans une église, un jour, je dis à une jeune fille chrétienne: 'Bien-aimée, toi qui as pris mon cœur au piège (...) Combien de temps auras-tu la honte de voir trois dieux au lieu d'Un seul?' (...) Elle répondit: (...) Dans trois miroirs, la Beauté éternelle a reflété son Visage éblouissant". (...)

"Nous en étions là de notre causerie quand les cloches carillonnèrent cette mélodie: Il est Un, nul n'existe que Lui" (36, pp. 256-258).

De Rûmî:

"Il existe bien des chemins de recherche, mais la recherche est toujours la même" (36, p. 264).

D'Ibn 'Arabî:

"Celui qui est fixé sur telle adoration particulière ignore nécessairement (la vérité intrinsèque d'autres croyances) par là-même que sa croyance en Dieu implique la négation d'autres formes de croyance. S'il connaissait le sens de la parole de Junayd: 'La couleur de l'eau, c'est la couleur de son récipient', il admettrait la validité de toute croyance, et il reconnaîtrait Dieu en toute forme et en tout objet de foi" (36, p. 265).

Du même Ibn 'Arabî:

"Mon cœur est devenu capable de toutes les formes: Une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines, un temple pour les idoles, la Ka'ba du pèlerin, les Tables de la Torah, le Livre du Coran. Je professe la religion de l'Amour, et quelque direction que prenne sa monture, l'Amour est ma Religion et ma Foi"<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Cf. H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris <sup>2</sup>1977, p. 109; hay traducción castellana, Barcelona 1993.

(in H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, P. 1977 hayed. B 1993 2ème édition, Paris 1077, p. 109).

De Tierno Bokar:

“L’arc-en-ciel doit sa beauté aux tons variés de ses couleurs. De même, nous considérons les voix des divers croyants qui s’élèvent de tous les points de la terre comme une symphonie de louanges à l’adresse de Dieu qui ne peut être qu’Unique” (3, p. 145).

Pour lui, la foi nous vient par deux voies: “par l’enseignement d’un maître, telle une lumière dont nous voyons l’image sur un miroir”, et il y a aussi celle “qui vient directement de Dieu, qui pénètre en nous comme un rayon de soleil dans la case par la porte entrebâillée” (28, p. 253).

Il dit encore: “Il n’y a qu’un Dieu. Il ne peut y avoir qu’une voie pour mener à Lui, une religion dont les autres ne sont que les formes variées. Cette religion ne pourrait s’appeler que ‘Vérité’. Ses dogmes ne peuvent être que trois: amour, charité, fraternité” (28, p. 255).

De l’emir ’Abd el-Qâdir:

“Notre Dieu, celui des chrétiens, des juifs, des sabéens et de toutes les sectes égarées, est Un, ainsi qu’Il nous l’a enseigné. Mais Il s’est manifesté par une théophanie différente de celle par laquelle Il s’est manifesté dans Sa révélation aux chrétiens, aux juifs et aux autres sectes. (...) En dépit de cette diversité, Celui qui s’épiphanise est Un, sans changement de l’éternité sans commencement à l’éternité sans fin. Mais Il se révèle à tout être doué d’intelligence à la mesure de son intelligence. ‘Et Allâh embrasse toute chose, et Il est le Savant par excellence’ (*Coran*, 2: 115).

“Il y a donc en fait unanimité des religions quant à l’objet de l’adoration –cette adoration étant co-naturelle à toutes les créatures, même si peu d’entre elles en ont conscience– du moins en tant qu’elle est inconditionnée, et non point quand on la considère sous le rapport de la diversité de ses déterminations. (...) Il n’y a pas au monde un seul être –fût-il de ceux qu’on appelle ‘naturalistes’, ‘matérialistes’ ou autrement– qui soit véritablement athée” (10, pp. 133-134).

Cet universalisme se manifeste dans le fait de vouloir le salut de tous les hommes.

De Chiblî:

“Par Dieu! Muhammad n’est pas satisfait tant qu’il y a en enfer un seul homme de sa communauté. Certes, il intercède pour sa communauté. Mais moi, après lui, j’intercéderai jusqu’à ce qu’il ne reste personne dans le feu de l’enfer” (5, p. 237).

“Hâtim Asamm disait à ses disciples: ‘Si, au jour de la Résurrection, vous n’intercédez pas pour ceux qu’on conduit en enfer, vous n’êtes pas mes dis-

ciples'. Lorsque Bayazîd eut connaissance de ce propos, il dit à son tour: 'Ils seront vraiment mes disciples ceux qui, au jour de la Résurrection, se tiendront au bord de l'enfer pour se saisir des malheureux qu'on y précipitera et les envoyer au Paradis, fussent-ils, pour le salut des autres, entrer eux-mêmes dans le feu éternel'" (6, p. 170).

"Bayazîd demanda à Dieu:

–Mon Dieu, accorde-moi la grâce de tous les hommes et fais-leur miséricorde.

Une voix se fit entendre:

–O Bayazîd, lève les yeux.

Je levai les yeux et je vis que le Seigneur était encore plus porté que moi à l'indulgence pour ses serviteurs" (6, p. 173).

### 30. Amour de Dieu pour l'homme

"Me remettre en mémoire les bienfaits reçus: ceux de la création, de la rédemption et les dons particuliers, pesant avec beaucoup d'émotion tout ce que Dieu notre Seigneur a fait pour moi, et tout ce qu'il m'a donné de ce qu'il a, et enfin que le Seigneur lui-même désire se donner à moi autant qu'il le peut, selon son divin dessein" (Ex. 234).

Michel Hayek écrit: "Malgré quelques données essentielles aux deux religions, impliquant l'affirmation de la création, de la vocation éternelle de l'homme à la béatitude, l'achèvement ne se situe pas au même terme. Car là où le christianisme pose la charité comme point de départ et terme d'arrivée, l'islam jette le discrédit sur le concept de l'Amour créateur, et plus encore sur celui de la communion d'amour au jaillissement intime de Dieu" (16, p. 25).

Mais comme le dit Gardet, "après quelques hésitations, le terme et la notion 'd'amour de Dieu' et d'amour mutuel de Dieu et de l'homme, recevra droit de cité en *Tasawwuf*" (12, p. 230).

Chez Ghazâlî, c'est plus qu'une hésitation, mais un refus. "Le terme 'Amour' (*mahabba*), dit-il, du point de vue morphologique, signifie 'inclination de l'âme à, vers...'ce qui lui 'convient', ce qui lui est 'conforme'. Or, cela ne peut se concevoir que pour un être imparfait, à qui manque ce qui lui convient (*nâqis*), et dont la possession causera une plénitude qui causera du plaisir. Chose absolument impensable en ce qui concerne Dieu (...) Dieu ne peut avoir de l'intérêt pour autre chose que Lui en tant que tel. Dieu ne peut avoir d'intérêt que pour Lui-même et ses œuvres" (15, p. 122).

Bien plus, Ghazâlî voit en Dieu de la haine, que l'homme doit partager.

"Il incombe, dit-il à l'amour de Dieu (= pour Dieu) de détester ce qu'Il déteste, d'avoir en aversion ce qu'Il a en aversion, de considérer comme

ennemis ceux qu’Il a damnés, même s’Il les a contraints, par un effet de sa puissance, à lui manifester leur inimitié et leur désobéissance. C’est un fait qu’ils sont damnés, maudits (*matrûd*), même si cette damnation a été le fruit d’une contrainte, et cette malédiction le fruit d’une nécessité.

“Celui qui est refoulé loin des degrés de la proximité (*darajât al-qurb*) on doit le détester: il doit l’être de la part de tous les dévots, et ce, pour se conformer au Bien-Aimé et pour manifester l’aversion à tous ceux à qui le Bien-Aimé manifeste son aversion en les damnant.

“C’est sous cet angle-là qu’il faut comprendre tout ce que rapportent les dits concernant l’aversion et l’amour qui animent Dieu; tout ce qui concerne sa sévérité (*tachdîd*) vis-à-vis des infidèles, sa dureté (*taghlîz*) à leur égard, le caractère excessif de son aversion pour eux, et l’acquiescement qu’on doit donner volontiers au décret éternel de Dieu, en tant qu’il est son décret.

“Tout cela découle du mystère de la prédestination (*qadar*) –dont il est défendu de parler– qui veut que le bien et le mal fassent tous les deux partie intégrante de la volonté radicale (*machi’a*) et de la volonté éternelle (*irâda*) de Dieu.

“Si quelqu’un dit que Dieu n’est pas l’auteur du mal, il est un ignorant (...) Mais il n’est pas permis d’en dévoiler le secret. Il vaut mieux se taire et se conformer à la Loi. Le Prophète a dit: ‘La prédestination tient du mystère de Dieu, ne le divulguez pas’” (15, pp. 191-192).

Pourtant, deux siècles avant, Hallâj affirmait que la création est un mystère d’amour:

“Pour Hallâj, dit Massignon (et c’est la première fois, remarque Baqlî, que la thèse s’affirme) le mystère de la création, c’est l’amour, “essence de l’essence divine”. Et le covenant de l’humanité, c’est la cérémonie de l’élection énoncée par l’Esprit de Dieu, la figure de la prédestination des hommes à participer à cet amour essentiel, sans aucun motif que la générosité divine” (26, t. III, p. 116).

De Rûmî:

“Ce Quelqu’un, dont la Beauté rend jaloux les Anges,  
Est venu au petit jour, et Il a regardé dans mon cœur;  
Il pleurait, et je pleurais, jusqu’à la venue de l’aube,  
Puis Il m’a demandé: de nous deux, dis, qui est l’amant?”<sup>6</sup>

De Tierno Bokar:

“Dieu est Amour et Puissance. La création des êtres procède de son amour. N’aimer que ce qui nous ressemble, c’est s’aimer soi-même. L’infidèle, en

<sup>6</sup> Cité par Massignon à la fin de *La Visitation de l’Étranger: Islamochristiana* 14 (1988), pp. 195-196.

tant qu'homme, ne peut être exclu de l'amour divin. Pourquoi le serait-il du nôtre"? (3, p. 142).

Mais un problème se pose: celui de la souffrance. Comment allier amour de Dieu et souffrance de l'homme?

"Les mystiques, dit Massignon, en acceptent l'objection. Antakî, Muhàsibî et Hallâj maintiennent que la création s'est faite par pure bonté (*lutf, jûd, karam*). Muhàsibî, résumant avec force l'enseignement de ses maîtres, affirme que 'le cœur sait que le Seigneur, juste en son décret, ne saurait être suspecté d'injustice, et que le choix que Dieu fait pour le cœur est meilleur que le choix propre du cœur'.

"C'est donc le renoncement qui est la plénitude de la liberté. 'Etre satisfait de Dieu, précise Ibn 'Atâ' c'est reposer son cœur dans le choix prééternel fait par le Seigneur pour son serviteur, car il lui a choisi la meilleure part (*afdal*)'. Quelle est cette meilleure part selon Ibn 'Atâ', selon la doctrine de Hayyân Qaysî, Abû Hachim 'Uthmân Ibn Charîk Kufî et Yahyâ Râzî? C'est l'épreuve sanctifiante (*mihna*), dont la tentation (*fitna*) n'est que l'esquisse. 'Lorsque Dieu aime son serviteur, Il l'éprouve, et quand il l'(en) aime davantage, Il s'empare de lui, ne lui laissant, à lui, ni bien, ni fils'. L'épreuve, tentation, puis souffrance, est le signe de la vocation, de l'élection" (26, t. III, pp. 124-125).

De Kilânî: "La souffrance est parfum pour les esprits des sages" (26, t. III, p. 126).

"Nabulusî répond à l'objection: 'Pourquoi Dieu fait-il souffrir ses saints, s'Il les aime'? (...) C'est à celui qui déclare aimer qu'incombe la charge de le prouver. La gloire éternelle prouve la sincérité de l'amour de Dieu pour ses saints, et la souffrance qu'Il leur envoie éprouve la sincérité de leur amour pour Lui" (26, t. III, p. 128, note). Mais "l'amour suppose réciprocité, dit Junayd. Supprimez la réciprocité et vous supprimez l'amour" (15, p. 209). Qu'en est-il donc de l'amour de l'homme pour Dieu? Mais il faut auparavant préciser un point de vocabulaire.

### 31. "Érôs" et "agápê"

Le mot coranique pour l'amour est *mahabba*. Avec le soufisme un autre mot s'impose: *'ichq*, désir passionné.

"Avec les soufis, écrit Arkoun, la fougue amoureuse du *'ichq* finit, malgré les réticences, par s'insérer dans la vie de foi comme un développement normal de la *mahabba*, affection mesurée dont parle le Coran (3, 31; 20, 39, etc.). L'amour n'est pas seulement l'expression d'une reconnaissance pour les bien-



faits de Dieu, il ne se contente plus d'une dure ascèse et d'une pratique rituelle scrupuleuse. Il devient une exigence absolue qui ne suppose ni jouissance, ni apaisement, mais qui s'intensifie à mesure que s'intensifie la réciprocité de perspective entre l'amant et l'Aimé" (11, s.v. *'ichq*).

Massignon, de son côté, dit que Nûrî "accentua, après Sarl, la notion de désir (*'ichq*) que Dieu inspire à l'âme fervente. C'était s'acheminer vers la thèse hallajienne de l'union à Dieu par l'amour, mais la théologie d'alors niait que l'amour pût être autre chose qu'une espèce du genre 'volonté', ne s'attachant que momentanément à des choses particulières" (26, t. I, pp. 121-122).

Pour Nwyia, Nûrî "précise la différence entre son langage du *'ichq* et le langage coranique de la *mahabba*. Selon lui, la relation d'amour entre Dieu et l'homme à laquelle fait allusion le Coran, est une relation vécue par le fidèle qui est déjà au terme de son itinéraire spirituel, et qui dans l'union mystique jouit de la présence de celui qu'il aime. Or dans l'expérience spirituelle, l'homme prend conscience que le chemin qui mène à ce terme est long: il parcourt de nombreuses 'stations' au cours desquelles la relation à Dieu change de mille manières: avant d'arriver à la *mahabba* il faut passer aussi par le *'ichq*, l'amour passionné pour Dieu qui se fait désirer (*chawq*) et dont la présence se fait encore sentir sous le mode de l'absence" (30, p. 318).

Massignon explique que Hallâj a choisi et défendu le mot *'ichq* contre le mot coranique *mahabba* "comme indiquant une réciprocité d'amour", "une attraction entre Dieu et l'âme". Et il ajoute que "Dhû-l-Nûn al-Misrî avait placé le *'ichq* à la suprême étape de l'itinéraire de l'âme vers Dieu" (25, t. II p. 246-247).

Dans un long passage, Massignon compare le destin de ces deux mots au destin d'*'érôs* et *'agápê*:

"Une confrontation, dit-il, peut être esquissée utilement entre le destin 'aryen' des mots *'agápê* et d'*'érôs* dans la communauté chrétienne, et le destin 'sémitique' des mots *mahabba* et *'ichq* dans la communauté musulmane; elle soulignera la différence de potentiel spirituel, la surclasse des langues sémitiques, langues de la révélation monothéiste, au-dessus des langues aryennes.

On connaît l'argumentation de Nyggen, puis de L. Canet, condamnant, dans *'érôs*, l'égoïsme transcendant d'un dieu qui veut tout pour soi". Massignon pense que la mentalité aryenne "ne peut se référer, dépourvue qu'elle est de tout instinct natal de l'étymologie, à un sens radical, primordial de ces deux mots, lui permettant de 's'involuer' en Dieu par la méditation". Pour Massignon "*mahabba* (comme *'agápê*) est une relation statique, un 'agrément' entre deux personnes" Quant à *'ichq*, que les soufis ont osé introduire, il est (comme *'érôs*) dynamique, c'est l'amour-passion, l'amour-désir. "Dire que

l'essence divine est désir, *'ichq dhâtî* (Hallâj) (...) c'est réintégrer au dedans de la structure essentielle du Mystère Divin, *al-Ghayb*, qui n'est pas un état, mais un Acte, une vie donnée, une Intention libre, un Appel à cette infinitude actuellement ouverte, et pour toujours, même à nous, insectes d'un instant (...)" (25, t. II, pp. 251-253).

### 32. Amour del'homme pour Dieu

Au début de sa "Contemplation pour parvenir à l'amour", saint Ignace fait deux remarques:

"La première est que l'amour doit se mettre dans les actes plus que dans les paroles.

La seconde: l'amour consiste en une communication réciproque; c'est-à-dire que celui qui aime donne et communique ce qu'il a, (...) et de même, à l'inverse, celui qui est aimé à celui qui l'aime" (Ex. 230, 231).

"En Islam, dit Massignon, la foi, 'qui ne mourra jamais', est supérieure à la charité. L'essence de la béatitude n'est pas que la charité soit rassasiée de Dieu, mais que la foi soit satisfaite, dans la plénitude de possession des récompenses, créées à la mesure des créatures raisonnables qui ont obéi à la Loi. (...) L'homme n'a pas été fait pour aimer Dieu, mais pour le servir; l'obéissance passe avant la charité; le Créateur incréé n'a que faire de l'amour imparfait, profane et profané, de telle ou telle de ses créatures; ce qu'Il exige d'elles, –avant tout–, c'est qu'elles remplissent leurs fonctions, dans leur ordre, suivant la prescription de Sa Loi" (25, t. II, p. 23).

Nwyia dit que "l'amour, chez les soufis, ne sera qu'une station parmi les stations" (30, p. 187). Il dit encore qu'Ibn 'Abbâd place, "au sommet de l'itinéraire spirituel, non pas l'adhésion à Dieu par l'amour, mais l'épanouissement de la foi dans la Certitude (*yaqîn*). Ibn 'Abbâd reste ici fidèle à l'une des notes les plus constantes du soufisme musulman, la tendance à l'intellectualisme. Certes, la notion d'amour (*hubb*) n'est pas ignorée des théoriciens du soufisme, encore moins de ses poètes et de ses grandes figures; mais l'amour est pour eux un moment parmi d'autres moments de l'itinéraire spirituel. C'est le *yaqîn* qui en est le couronnement" (29, p. 225).

Pour Ansârî, l'amour (*mahabba*) n'est qu'une étape où l'avant-garde du commun des spirituels rencontre l'arrière-garde des privilégiés. C'est donc une demeure spirituelle "déficiente", la primauté appartenant au *tawhîd* (unicité) qui est l'aboutissement (7, p. 244).

Pour Ghazâlî, au contraire, "l'amour (*mahabba*) de Dieu est l'ultime des stations (*maqâmât*), la plus parfaite de toutes, le sommet le plus élevé de tous

les degrés” (*darajât*) (15, p. 23). En quoi consiste-t-il? Parler de “l’amour du serviteur pour Dieu, cela voudra dire qu’il trouve en lui une inclination qui l’engage à percevoir cette perfection divine qui lui manque et dont il ressent un besoin pressant. Il est alors tout naturel qu’il aspire vers ce qui lui manque! S’il arrive à en posséder quelque chose, il en ressentira de la joie. L’amour, le désir, pris dans ce sens, ne peuvent absolument pas s’appliquer à Dieu” (15, p. 125).

Et Ghazâlî donne un certain nombre de critères de cet amour:

–“On ne peut concevoir que le cœur aime sans aspirer à voir le Bien-Aimé et à le rencontrer”. Ne pas avoir peur de la mort qui est “la clé de la rencontre, la porte qui ouvre sur la contemplation (*muchâhada*)”.

–“Préférer, tant intérieurement qu’extérieurement, ce que Dieu aime à ce qu’on aime. (...) Sahl a dit: ‘Le signe infaillible de l’amour, c’est lorsqu’on se sacrifie pour lui. Quiconque s’emploie à obéir à Dieu devient son bien-aimé’”.

–“Celui qui vit sous l’emprise de l’amour aimera toutes les créatures en Dieu, en tant qu’elles sont ses créatures”.

–Trouver “ses délices (*taladhdhudh*) dans la retraite solitaire avec le Bien-Aimé et sa joie dans le recueillement (...) Réaliser l’intimité parfaite dans une oraison simple avec le Bien-Aimé (...) Quant à la marque de l’intimité confiante (*uns*), la voici: il faut que toute l’action de la raison (*aql*) et de l’entendement (*fahm*) soit noyée dans la douceur de l’oraison simple et familière. C’est comme un amoureux qui converse avec son amant, et qui s’entretient familièrement et d’une façon intime avec lui”.

–Ne jamais dire “assez” pour ce que le Seigneur nous demande.

–“Aimer dans le secret, sans ostentation”, “comme le dit l’Evangile”, et Ghazâlî cite ici Matthieu 6, 1 à 4.

Malheureusement Ghazâlî dit aussi –et c’est la conséquence de sa conception de Dieu en qui il met la haine:

–“Être intraitable (*chadîd*) avec les ennemis de Dieu (...) selon la parole de Dieu: ‘Combattez les polythéistes totalement’ (Coran 19, 16)” (15, pp. 127-147).

“Les musulmans, dit Abd-el-Jalil, parlent habituellement “d’aimer les hommes en Dieu et de les haïr en Dieu”. L’attitude à l’égard de Dieu, le Bien Suprême et Eternel, est le seul critère d’amour ou de haine. Le chrétien, digne de ce nom, ne se laisse aller à haïr qui que ce soit, quelque prix élevé qu’il doive payer la fidélité au “Commandement nouveau” du Christ (Jn. 13, 34)” (in *Nouvelles de l’Institut catholique de Paris*, 1979-1980, p. 205).

On conçoit que cet appel à haïr et combattre ceux qu’on désigne comme ennemis de Dieu puisse légitimer toutes les “guerres saintes”. Nous sommes loin, là, du “pur amour” qui a eu aussi ses chantres parmi les soufis.

### 33. Pur amour

“La crainte servile peut aider à sortir du péché”. “La crainte filiale est une chose pieuse et très sainte” et elle “ne fait qu’un avec l’amour de Dieu”. Mais il faut “estimer par dessus tout le fait de servir Dieu notre Seigneur par pur amour” (Ex. 370).

Le plus célèbre des chantres soufis du pur amour est une femme, Râbi’a al-’Adawiyya, une ancienne joueuse de flûte qui, affranchie, se fixa à Basra. On la vit un jour parcourir la ville, tenant un brandon enflammé dans une main et une cruche d’eau de l’autre. Et à qui lui demandait ce qu’elle faisait, elle répondait qu’elle voulait brûler le paradis avec le feu et éteindre l’enfer avec l’eau pour qu’on ne puisse plus aimer Dieu par désir de l’un ou peur de l’autre, mais seulement par pur amour pour Lui.

R. Caspar rappelle comment elle a passé en chrétienté grâce à Joinville, qui en parle dans son *Histoire de Saint Louis*. “Par Joinville, dit-il, la figure de Râbi’a, chantre du pur amour, passe en France et sera reprise au XVII<sup>ème</sup> siècle, en pleine querelle de l’amour pur, par Jean-Pierre Camus, évêque de Belley (1582-1653), ami et disciple de st François de Sales, dans un ouvrage intitulé *La Caritée ou le pourtraict de la vraie charité, histoire dévotte tirée de la vie de St Louis*; Paris, 1641. Ainsi, par Joinville et J. P. Camus, Râbi’a, devenue Dame Caritée, passa en chrétienté” (8, p. 38, note 5).

On demanda à Râbi’a:

“Quand le serviteur manifeste-t-il sa complaisance en Dieu?

–Quand sa joie dans l’épreuve, dit-elle, est aussi forte que dans la réussite” (15, p. 172).

Râbi’a est surtout connue par ce poème des deux amours, souvent cité, avec des traductions différentes. Celle-ci essaie de garder le rythme poétique:

“Je t’aime de deux amours:

l’un est un amour d’instinct,  
et l’autre de ces amours  
à Toi, à Toi seul convient.

L’amour que je dis d’instinct  
à Toi seul me fait penser.

Et celui qui Te convient  
Te demanderait d’ôter  
le voile, et que je Te vois.

Je n’en puis être louée:  
pour les deux, louange à Toi”.

Ghazâlî commente ainsi ce poème:

“Sans doute entendait-elle, par amour d’instinct, l’amour de Dieu pour ses

bienfaits et ce dont Il la gratifie de biens éphémères – et par l’amour qui Lui convient: l’amour de sa Beauté et de sa Majesté qui lui ont été révélées. Des deux amours, c’est le plus élevé et le plus fort” (15, p. 72).

Al-Tbawrî dit un jour à Râbi’a:

–“Quelle est la raison profonde de ta foi?

–“Si je me suis vouée au culte de Dieu, dit-elle, ce n’est pas par crainte de l’enfer ou par amour du Paradis, j’aurais été vile mercenaire. C’est par pur amour et brûlée d’un ardent désir (*chawq*) que je L’ai aimé” (15, p. 71).

“Râbi’a entendit un jour un lecteur du Coran réciter: L’ élu admis au Paradis est occupé ‘à passer agréablement son temps (Coran 53, 4).

–“Pauvres habitants du Paradis, s’écria-t-elle. Ils sont donc occupés à une tâche vulgaire, eux et leurs femmes”.

“Plus tard le propos devait être critiqué en termes sévères par le mystique andalou Ibn ’Arabî:

“C’est elle l’ignorante, a-t-il dit, c’est elle la malheureuse! Car la tâche des gens du Paradis consiste à s’occuper de Dieu. Cette attitude est un effet des ruses cachées de Dieu, en ce qui concerne les gens de la connaissance initiatique. Car ils appliquent aux autres le sens apparent qui se manifeste à la lumière des principes qui régissent l’expression en général et la comparaison entre différents termes. Ils conservent l’avantage de la compréhension réelle pour leur propre personne qu’ils supposent exempte de ces faiblesses” (22, 180-181).

Si ignorance il y a, elle n’est pas du côté de Râbi’a. Nous voyons en effet un homme comme le grand Ghazâlî accepter les descriptions les plus matérielles:

“Celui, dit-il, qui aura aimé ici-bas dans l’espoir des délices du Paradis, des houris et des palais, sera admis définitivement au paradis, et pourra choisir le lieu qui lui conviendra: il s’amusera avec les jeunes garçons et se complaira dans la compagnie des femmes. C’est à cette sorte de jouissance que se limitera son bonheur. (...)

Les purs (*abrâr*) se prélasseront dans les prés verdoyants, jouiront dans les jardins fleuris de l’Eden (*jinân*) avec les houris et les jeunes garçons (*wildân*)” (Ici une note d’Antoine Moussali précise: “*Wildân*: jeunes hommes; en général on parle de *ghilmân*. On pense généralement que ce sont les enfants des *muchrikîn* (associationnistes)”. Voir dans le même sens la note 4 de Masignon en 26, t. III, p. 177).

Quant aux rapprochés de Dieu (*muqarrabân*), ils sont perdus dans la présence divine, les yeux noyés en elle, n’ayant que mépris pour les délices du paradis en comparaison de l’omniprésence divine” (15, 140-141).

De Ghazâlî:

“On peut donner sa complaisance à Dieu dans la douleur, dans l’espoir d’une récompense à venir; ce qui équivaut à l’acquiescement raisonnable

qu'on donne à l'emploi de ventouses et aux remèdes dans l'espoir de guérir.

On peut donner sa complaisance à Dieu sans avoir autre chose en vue que de se conformer au vouloir (*murâd*) du Bien-Aimé, et parce que cela Lui agréé.

L'amour dans ce dernier cas est le plus fort. En ce sens que la volonté de l'amant est entièrement fondue dans la volonté du Bien-Aimé. On n'a rien de plus doux que la joie de l'Aimé, sa satisfaction et la réalisation de sa volonté, dût cela nous coûter la vie!" (15, p. 184).

D'Ibn 'Arabî:

"Bien-aimé, aime-Moi,  
aime-Moi seul, aime-Moi d'amour.

Nul n'est plus intime que Moi.

Les autres t'aiment pour eux-mêmes,  
Moi, je t'aime pour toi" (36, p. 47).

D'al-Fudaîl:

"Quand il devient indifférent que Dieu donne ou qu'Il refuse de donner, c'est la marque que le serviteur met sa complaisance en Dieu" (15, p. 173).

De Bistâmî:

"Le Paradis est un jouet pour les enfants. Un seul atome d'amour de Dieu vaut mieux que cent Paradis".

De Hallâj:

"Mon cœur avait tant de désirs épars, mais dès que je T'ai vu, ils se sont condensés en un".

### 34. Quelques invocations

D'Abû Hayyân al-Tawhîdî, ces invocations qui rappellent les accents du "Veni Sancte Spiritus, Et emitte caelitus" de la liturgie de Pentecôte:

"O mon Dieu, apaise nos poitrines par la brise de la tendresse; comble les espérances de nos cœurs par les flots de Ton assistance; fais-nous goûter la douceur de Ta bonté; mets-nous en possession des clés de Ton Royaume. Sois pour nous généreux de Toi-même. (...) Quand nous avons soif, abreuve-nous; quand nous sommes faibles, fortifie nous; quand nous sommes déviés, redresse-nous; quand nous sommes angoissés, aie pitié de nous; quand nous sommes malades, soigne-nous; quand nous sommes corrompus, rétablis-nous. (...) Quand nous sommes éloignés de Toi, réunis-nous à Toi; quand nous nous contournons devant Toi, mène-nous tout droit vers Toi. (5, pp. 206-207).

De Dhû-l-Nûn, cette prière qui fait penser à St François d'Assise:

"O mon Dieu, jamais je ne me penche pour écouter le cri d'un animal, le bruissement du feuillage dans les arbres, le murmure de l'eau, la douce

psalmodie des oiseaux, jamais je ne tends l'oreille à la délicieuse invite de l'ombre, au bourdonnement du vent ou au grondement du tonnerre, sans trouver qu'ils témoignent de Ton unicité, qu'ils montrent que rien au monde ne peut s'égaliser à Toi, que Tu domines toute chose et n'es dominé par aucune, que Tu sais tout et n'ignores rien, que Tu es clément et n'accables personne de reproches, que Tu es juste et ne commets aucune injustice, que Tu es véridique et ne trompes jamais" (22, pp. 45-46).

Ce poème, dont le texte arabe, sans attribution (33, pp. 123-124):

“Ton amour m’appela, et mon cœur répondit,

et je ne conçois pas qu’il quitte Tes parvis.

Si je mens que je sois rejeté loin de Toi,

si en autre que Toi je vais chercher ma joie,

et s’il est quelque chose au pays tout entier

qui soit beau à mes yeux quand Tu restes caché.

Si Tu veux viens à moi; si Tu veux ne viens pas:

je ne vois pas mon cœur fait pour autre que Toi”.

(Massignon cite ce poème, avec une traduction un peu différente: la sœur de Hallâj, en rêve, entend son frère mourant le réciter: 25, t. II, p. 320).

De Râb’ia:

“O mon Dieu, tout ce que Tu m’as réservé en fait de choses terrestres, donne-le à tes ennemis, et tout ce que Tu m’as réservé dans le monde à venir, donne-le à tes amis, car Toi seul me suffis.

O mon Dieu, si je T’adore par crainte de l’enfer, brûle-moi en enfer, et si je t’adore par espoir du Paradis, exclus-moi du Paradis. Mais si je T’adore uniquement pour Toi-même, ne me prive pas de ta Beauté éternelle.

O mon Dieu, ma seule occupation et tout mon désir en ce monde, de toutes les choses créées, c’est de me souvenir de Toi, et dans le monde à venir, c’est de Te rencontrer. Il en est pour moi ainsi que je l’ai dit. Mais Toi, fais ce que Tu veux” (36, p. 154).

De Nizâmî:

“O Dieu, c’est Toi qui viens à l’appel de chacun, accours donc à mes cris: j’implore ton secours; devant tant de soucis je n’ai plus d’endurance, assiste-moi, ô Toi qui assistes les autres! Par les pleurs des enfants déshérités de tout, par le sein consumé des vieillards opprimés, par les errants qui ont pour oreiller la route, par la résignation des captifs dans un puits, par l’appel ‘Justicier!’ de tous ceux qui T’implorent, par l’appel ‘ô Seigneur! ô Seigneur!’ des pécheurs, (...) par les pauvres qui sont devant porte fermée, par les blessés tombés et baignant dans leur sang, par ceux qui restent loin de demeure et famille, par ceux qui n’ont pu suivre la caravane, (...) je t’en prie! aie pitié de mon cœur tout sanglant... (36, pp. 161-162).

De Hallâj:

“Il n’est pas pour moi d’éloignement de Toi depuis que j’ai constaté que (pour Toi) rapprochement et éloignement ne font qu’un.

Pour moi, si je suis délaissé, c’est encore une société pour moi que ton délaissement.

D’ailleurs, comment ce délaissement s’opérerait-il, puisque l’Amour fait trouver” (12, pp. 238-240).

### 35. Réflexion finale

On a l’impression que dans sa recherche de Dieu, l’islam a éprouvé le besoin d’une médiation qui lui permette d’entrer en relation avec lui. Pour le chrétien, le Christ est l’unique Médiateur. Pour l’Islam il n’est qu’un prophète parmi les autres, même s’il représente pour certains “le Sceau de la Sainteté”. Au cours des âges, note Abd-el-Jalil, l’islam s’est composé de lui “une physionomie étrange et irréaliste, sorte de moine errant intemporel et inconsistant; cela même chez les mystiques qui ont vu en lui le maître de la vie parfaite” (1, p. 194). Jésus n’étant pas reconnu comme l’incarnation de Dieu dans l’humanité, il fallait trouver d’autres liens entre Dieu et l’homme. C’est là qu’intervient, entre autres, la conception du Coran telle qu’elle s’est affirmée, et celle de Muhammad.

#### 1) *Le Coran*

Pour l’islam orthodoxe, on le sait, le Coran est la parole même de Dieu, incréée et éternelle. Le Verbe de Dieu s’est fait Livre. “Sans aller, dit Abd-el-Jalil, jusqu’à diviniser les lettres et les sons, l’encre et le papier qui servent pour la récitation ou la transcription de ce texte –comme certains anciens littéralistes avaient commis l’erreur de l’enseigner– les musulmans professent pour le Coran une vénération qui s’arrête à la limite de l’adoration” (1, p. 143).

#### 2) *Muhammad*

A côté de la figure historique du Prophète se dessinent, dit Nwyia, “les traits d’une figure idéale qui amènera progressivement la conscience musulmane à faire de Mahomet une figure transhistorique, préexistant au monde comme une lumière dont Dieu créera toute chose” (30, pp. 94-95).

De son côté, Massignon écrit: “L’on doit reconnaître qu’un certain monisme intellectualiste musulman, assez tardivement d’ailleurs, a fini par élabo-



rer un concept de l'homme 'pupille de l'existence (créée)' - '*Insân 'ayn al-wu-jûd'*, remplaçant le Logos incarné du chrétien par une Idée-Type, marque intelligible du Créateur sur sa création, établissant une sorte de nexus abstrait entre les deux (au détriment de la transcendance divine); cette Pupille, c'est le prophète Muhammad, cette lumière prophétique primordiale à qui Dieu aurait dit 'Sois' (= *kânî*, au féminin), 'sans toi (*lawlâka*) je n'aurais pas créé les cieux'" (25, t. I, p. 111).

Dans son introduction à la Profession de Foi d'Ibn 'Arabî, Deladrière explique que "cette réalité intemporelle de Muhammad est attestée par les célèbres hadiths: 'Je suis le premier des prophètes à avoir été envoyé' et 'J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile' " (18, p. 51, et p. 110 du texte). C'est chez Ibn 'Arabî que fleurit cette théorie de l'Homme parfait (*insân kâmil*), "archétype de l'univers", qui n'est autre que Muhammad. "C'est de lui, dit-il, que Dieu créa l'Ange Gabriel dans la prééternité. Aussi Muhammad est-il un père pour Gabriel et un principe pour la totalité du monde" (11, s.v. *Insan Kamil*).

D'Ibn al-Sakkâk:

"Dieu fit naître, du sein de sa science, l'essence prééternelle de Muhammad, dont il fit ensuite exploser le monde. Il décomposa celui-ci en parties, modelées sur l'archétype muhammadien qui est la racine de tout l'être" (29, p. 19).

De l'Emir 'Abd el-Qâdir:

"Abraham étant leur origine et leur père, représente la totalité de ceux qui suivent sa voie. Il symbolise la reconnaissance la plus pure de l'unicité divine, l'orientation exclusive vers le Seigneur des mondes, de même qu'Adam est l'origine et le père du genre humain, c'est-à-dire des animaux doués de raison. Quant à Muhammad –sur lui la Grâce et la Paix– il est le père et l'origine d'Abraham et d'Adam en cela même qui constitue leur paternité". Michel Chodekiewicz commente en note: "Allusion à un hadith célèbre (...) 'J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et la boue' (..) Ibn 'Arabî a commenté à maintes reprises les implications doctrinales de cette notion selon laquelle le 'Sceau des Prophètes', qui clôt le cycle de la prophétie, est aussi la source originelle de la prophétie". (10, p. 99 et p. 204, note 87).

Nous le disions en commençant, notre quête nous permet de nombreux rapprochements avec la "première semaine" des *Exercices*. Et même, l'avancement spirituel des soufis se situe bien au-delà de la première semaine. C'est ainsi que la "Contemplation pour parvenir à l'amour" (Ex. 230-237) trouve des concordances dans leurs propos. Mais nous ne pouvons pas continuer notre route commune dans la mesure où dans les trois autres semaines nous suivons le Christ pas à pas dans sa vie terrestre, sa mort et sa vie de

Ressuscité. Non seulement le Christ du Coran est trop différent du nôtre, mais même ce Christ coranique est étrangement absent de la méditation des soufis.

Chrétiens, nous portons une responsabilité. Car l'islam est né en pleines querelles christologiques. Et comme le dit Michel Hayek:

“Que Muhammad n’ait pas pu réaliser pleinement le véritable credo de l’Église, et n’en ait vu que l’aspect purement extérieur trop défiguré par les chrétiens eux-mêmes, c’est un fait qui demeure absolument hors de doute et qui continue depuis des siècles à peser sur les relations islamo-chrétiennes. Une recherche historique sur l’état du christianisme syro-arabe, à partir du Concile d’Ephèse (431) notamment, expliquerait l’attitude du Prophète de l’Islam et l’innocenterait des dépositions accablantes dont les descendants des chrétiens de son temps chargeront sa mémoire. C’est à ces derniers seulement qu’il s’était opposé. Ses négations, ses méprises, ses réticences s’expliquent par leurs déficiences et par leurs oppositions au nom de la foi, de l’intérêt, de la race, de la langue. ‘Quand dix chrétiens se réunissaient, dit un historien arabe, ils formaient onze opinions différentes’. Si le Prophète avait pu rencontrer un seul chrétien moins banal, la face du monde aurait été différente, plus sûrement encore que si le nez de Cléopâtre avait été plus grand aux yeux d’Antoine” (16, pp. 10-11).

Hélas! nous n’avons pas fait mieux depuis. Les séparations qui n’ont cessé de diviser la chrétienté ont continué à défigurer le vrai visage du Christ, et donc du Dieu d’amour qu’Il est venu nous révéler. De jeunes Églises nous ont reproché amèrement d’avoir transporté chez elles nos divisions. Pussions-nous travailler à ce que se réalise la prière de Jésus: “Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu’ils soient en nous aussi afin que le monde croie que tu m’as envoyé” (Jn. 17, 21).

### 36. Notices biographiques

*’Abd al-Qâdir*: Voir: Emir ’Abd al-Qâdir.

*’Abd Allâh ibn Khubayq al-Antâkî*: D’une famille de Kûfa, émigrée à Antioche.

*’Abd al-Rahmân al-Asamm*: Un des plus anciens maîtres soufis du Khurâsân, né à Balkh, mort en Transoxiane.

*Abû Hâchim*: Voir: Kûfî.

*Abû Hayyân*: Voir: Tawhîdî.

*Abû Ishâq Barân*: Notable de Marrakech qui s’adonna au soufisme (33, biographie 105).

*Abû Ishâq Ibrahim ibn Adham*: “Né à Balkh d’une famille noble arabe, dépeint par les légendes soufies comme un jeune prince ayant renoncé à son royaume pour mener la vie d’un ascète. Il travailla en Syrie de ses propres mains jusqu’à sa mort vers 782. L’histoire de sa conversion est célèbre” (36, p. 338).

*Abû Madyan Chu’ayb*: Mystique andalou, né vers 1126 près de Séville. Il voyagea en Orient, puis vint se fixer à Bougie. “Le bruit de sa renommée étant parvenu au souverain mu’minide Abû Yûsuf Ya’qûb al-Mansûr, celui-ci, sans doute inquiet de ce prestige religieux étranger à la secte almohade, le fit mander à la cour de Marrakech. Arrivé en vue de Tlemcen, Abû Madyan tomba malade et mourut (1197). Selon le vœu qu’il avait exprimé, il fut enterré à al-’Ubbâd, village de la banlieue de Tlemcen qui, apparemment, était déjà fréquenté par les ascètes, mais que sa sépulture devait rendre particulièrement vénérable. (...) Tlemcen, où il mourut, l’adopta comme patron. Son tombeau, qui devint le centre de belles fondations architecturales (mosquée d’al-’Ubbâd, 737/1339, medersa 747/1347, petit palais, hammâm) dues surtout au sultan marînide de Fèz Abû-l-Hasan, maître de Tlemcen, est encore un lieu de pèlerinage très fréquenté” (G. Marçais, *Encyclopédie de l’Islam*, 1<sup>ère</sup> édition).

*Abû Tâlib al-Makkî*: Mort à Bagdad en 996. Auteur du “Qût al-Qulûb” (*La Nourriture des Cœurs*) dont Ghazâlî a transcrit des passages entiers dans son “Ihyâ’ ’ulûm al-dîn”.

*Abû Zakariyâ ibn Bughân*: Marocain, un des émirs des Sanhâja au XII<sup>ème</sup> siècle. S’adonna au soufisme. Mort à Tlemcen (33, biographie 14).

*Abû Zakariyâ Yahyâ*: Marocain. Rendu aveugle à force de pleurer; il en rendit grâces à Dieu (33, biographie 186).

*’A’icha, fille d’Abû ’Uthmân*: Mystique du X<sup>ème</sup> siècle, de Nichapûr.

*’Aîb ibn Wafâ*: Est une des grandes figures du châdhilisme égyptien, dit Nwyia. Né en 759 ou 761/1357 d’une famille de savants et de walî réputés, il mourut en 807/1401 (29, p. 18, note 4).

*Amadou Hampâté Bâ*: Malien, longtemps collaborateur de l’UNESCO, membre de son conseil exécutif. Artisan inlassable du dialogue des cultures et du dialogue islamo-chrétien.

*Ansârî ’Abdullâh*: Né en 1006 à Hérat (Afghanistan) où il meurt en 1089. Il a écrit surtout en persan. Son livre des “Etapes” a été édité et traduit par Serge de Laugier de Beaucueil.

*Antâkî*: Voir: ’Abd Allâh ibn Khubayq.

*’Attâr Farid al-Dîn*: Né vers 1142 dans le Khurâsân, mort entre 1220 et 1230. Son nom de ’Attâr lui vient du commerce des drogues, épices et parfums pratiqué par son père, puis par lui. Son ouvrage (*Mémorial des Saints*), rédigé en persan, fut traduit en turc ouïgour dès le début du XIII<sup>ème</sup> siècle, puis

en français par Pavet de Courteille. Massignon dit de lui qu'il fut "un artiste aux yeux ravis par la beauté éparsée dans l'univers, et un mystique au cœur épris des plus héroïques anéantissements de l'amour" (25, t. II, p. 141).

*Balkhî*: Voir: Chaqîq Balkhî.

*Baglî Ruzbehan*: Né à Fasâ dans le Fars en 1128, mort en 1209. Parmi ses œuvres il y a le "Kachf al-asrâr" (dévoilement des mystères) "écrit, dit Massignon, à la demande d'un ami pour lui conter l'histoire des touches divines qui illuminèrent sa vie. Histoire contée à 55 ans, comme celle d'un enfant aux yeux émerveillés, avec un charme de naïveté puérile, dans un arabe très simple" (25, t. II, p. 452).

*Basrî*: Voir Hasan al-Basrî.

*Bayazîd*: Voir: Bistâmî.

*Bichr al-Hâfi*: Appelé ainsi parce qu'il marchait pieds nus. Né dans le Kburâsân en 767 ou 769, il aurait fait partie d'une bande de voleurs. On sait peu de choses sur sa jeunesse et sa conversion. A Bagdad il étudia, puis enseigna, les traditions, puis se consacra uniquement au soufisme. "Il prêchait la pauvreté qu'il faut supporter avec patience et charité" (11, s.v. Bichr al-Hâfi). Il mourut à Bagdad en 841 ou 842.

*Bistâmî Bayazîd*: Né en 777 ou 778 à Bistâm, dans le Tabaristân, au sud de la mer Caspienne, mort en 818 ou 819. Sans doute illettré, mais parlant arabe et persan, il n'a laissé aucun écrit. "On retient surtout de lui, dit Roger Pérez, sa piété scrupuleuse, son ascèse forcenée, son effort pour se dépouiller de son moi au profit du Moi divin. Premier représentant en date du "soufisme ivre", il scandalisa ses contemporains par ses locutions extatiques (*chatahât*) où il prenait à son compte des expressions proprement réservées à Dieu" (19, p. 288).

*Châdhilî (Abû-l-Hasan)*: Andalou, né près de Séville en 1125. Il commence son ministère en Tunisie, mais devant les jalousies suscitées par son succès, il s'exile en Orient, s'installe à Alexandrie, prêche au Caire, et meurt sur la route de La Mekke en 1258, l'année où les Mongols s'emparent de Bagdad. Il a fondé la confrérie qui porte son nom.

*Chaqîq al-Balkhî*: Nwyia dit de lui: "Disciple d'Ibrâhîm ibn Adham (m. vers 165/782) et maître de Hâtim al-Asamm (m. 237/852), Chaqîq qui fut tué à la guerre sainte en 194/810, est un des fondateurs de l'école soufie du Khurâsân. Les hagiographes musulmans répètent tous 'qu'il parlait bien du *tawakkul*', ce que Massignon traduit en ces termes: 'Chaqîq est le premier à avoir défini comme un état mystique le concept idéal du *tawakkul*, résignation, abandon permanent à Dieu' (*Essai*, pp. 258-259)" (30, p. 213). Nwyia dit encore (p. 216) que Chaqîq indique quatre mansions (*manâzil*) dans la vie spirituelle: le renoncement (*zuhd*), la crainte (*khawf*), le désir (*chawq*) du Paradis, et enfin l'amour pour Dieu (*mahabba lil-Lâh*).

*Chiblî (Abû Bakr Dulaf ibn Jahdar)*: Né à Samarra en 861, mort à Bagdad en 945. Il fit des séjours à Basra. “Lié d’amitié avec Hallâj depuis longtemps, dit Massignon, il eut à ce moment des discussions publiques avec lui; car Hallâj entendait prêcher en restant maître de soi, et Chiblî, pour motif de sécurité personnelle, préférait assumer les gestes déséquilibrés d’un irresponsable, pour clamer, en feints écarts de langage, des vérités mystiques. On dut l’interner plusieurs fois comme fou au Mâristân” (26, t. I, p. 124).

*Chuchtari ’Alî*: Andalou né vers 1212 à Cadix. Il suit son maître Ibn Sab’în en Egypte, où il meurt en 1269. Enterré à Damiette, où Massignon pense avoir trouvé sa tombe (25, t. II, p. 410). “Il a laissé, dit Massignon, de courts poèmes en dialecte vulgaire, d’une notation poignante et d’une métrique toute moderne, sur lesquels, de suite, des mélodies furent innovées” (25, t. II, p. 366).

*Dhû-l-Nûn al-Misrî*: Né à Akhmîm, en Haute-Egypte, d’un père nubien. Mort en 860 au Caire, où son mausolée est vénéré. Il disait que le moi est l’obstacle premier à tout progrès spirituel. C’est lui qui a systématisé le premier les stations (*maqâmât*) et les états (*ahwâl*) mystiques. Dénoncé comme hérétique, il est traîné fers aux pieds à Bagdad. Le Calife pleure en l’écoutant et le renvoie comblé de présents.

*Emir ’Abd al-Qâdir*: Né à El-Qetna, près de Mascara en 1808. De 1832 à 1847 il mène la guerre contre les Français qui, par le traité de la Tafna, reconnaissent son autorité sur l’ouest de l’Algérie. Défait en 1847, il doit se rendre. Interné en France (malgré les promesses faites), puis libéré en 1852, il se retire à Damas, près du tombeau de son maître Ibn ’Arabî, et s’adonne à la vie mystique. En 1860, lors des troubles qui déchaînent la population musulmane contre les chrétiens (dont 5.000 sont assassinés), il ouvre sa maison à tous les chrétiens qui peuvent venir s’y réfugier, et annonce qu’il les défendra par les armes avec ses partisans. Il meurt en 1883. Son corps a été ramené de Damas à Alger après l’indépendance.

*Fudaîl ibn ’Iyâd*: Ancien voleur de grands chemins, converti en entendant le Coran. Il étudie à Kûfa et entre à la cour de Hârûn al-Rachid où il prêche l’ascétisme. Il meurt en 803.

*Ghazâlî Ahmad*: “Prédicateur, et directeur d’âmes: né à Tûs (Perse), il mourut à Qazvîn en 1126; c’est à Bagdad que ses sermons, en arabe, eurent le plus de retentissement. C’est lui qui détermina chez son frère aîné, Muhammad Ghazâlî, l’illustre théologien que notre Moyen-Age appellera ‘Algazel’, –cette crise de conversion momentanée à la vie solitaire dont sa célèbre ‘Confession philosophique’ nous a laissé le récit. Sans qu’il ait réussi à lui communiquer, remarquera Jalâl Rûmî, le fondateur des derviches tourneurs de Qonié, ‘un atome’ de cet amour dont il brûlait” (25, t. II, p. 368).

*Ghazâlî Muhammad*: Frère du précédent, né à Tûs (Perse) en 1058. Elève de Juwaynî. Il dirige à 34 ans l'école Nizâmiyya de Baghdad. Il quitte brusquement l'enseignement pour se réfugier pendant 10 ans dans la retraite. Il reprend son enseignement en 1106 à Nichâpûr et meurt en 1111 à Tûs. C'est lui, l'Algazel du Moyen-Age. Son œuvre fondamentale est l' "Ihyâ' 'ulûm al-dîn" (*Revivification des sciences de la religion*). Il a laissé le récit de sa crise religieuse dans "al-Munqidh min al-dalâl" (*Délivrance de l'erreur*). De cet ouvrage Massignon a dit: "On a comparé le 'Munqidh' aux 'Confessions' de St Augustin, mais ce dernier présente chronologiquement son itinéraire spirituel, tandis que Ghazâlî projette dans une classification philosophique des disciplines de pensée de brèves remarques personnelles" (25; t. II, p. 479). Massignon dit encore: "Il n'est pas exact, comme on l'a trop souvent fait, de comparer le cas de Ghazâlî au cas de St Augustin; il ne s'est pas 'converti' au mysticisme; il l'a expérimenté avec une étonnante curiosité intellectuelle, renonçant momentanément à sa situation sociale, à sa vie de famille, pour pouvoir suivre exactement les 'règles du jeu', pour expérimenter comment les mystiques se disposaient à ressentir certains états mentaux" (25, t. II, p. 493).

*Hâfez*: Persan, mort en 1389. Son "Diwan" est très populaire en Perse où il est souvent cité.

*Hallâj (Husayn ibn Mansûr)*: Né en Perse à Tûs vers 858, il suit son père qui va s'installer en Mésopotamie. Il ressent l'appel à la vocation de soufi, retourne en Perse, s'initie auprès de Sahl Tustarî, puis à Baghdad auprès de Makkî, et reste enfin 20 ans, toujours à Baghdad, auprès de Junayd. À cause de certaines de ses formules mal comprises, il est condamné à mort, atrocement torturé et suspendu au gibet. L'œuvre monumentale de Massignon (26) s'applique à montrer sa haute valeur mystique, qui explique sa survie dans la conscience musulmane. Massignon a écrit: "Il a partagé, par ailleurs avec Eckhart, ce don très rare de pouvoir analyser les états extatiques, tout en y participant (...) Il meurt par la Loi, pour la Loi qui le condamne: comme Jeanne d'Arc" (25, t. II, p. 480).

*Hasan al-Basrî*: 642-728. Célèbre prédicateur de Basra, connu pour sa piété ascétique, qui "lui valut le respect de tous ceux qui le citent" (5, p. 226).

*Hâtîm al-Asamm*: Mort en 851. Il vécut à Balkh. Fondateur d'une école de soufisme. "Il s'efforça surtout, dit Khawâm, de susciter une réaction de ferveur contre l'amollissement des mœurs et le luxe des grands dignitaires de l'administration" (22, p. 27).

*Hujwîrî*: Né à Ghazna, autrefois en Perse, aujourd'hui en Afghanistan, mort entre 1063 et 1076. "Hujwîrî appartient à une branche du soufisme appelée *ahl al-sahw* (soufis de la 'sobriété') et il favorise l'ascétisme et l'austérité" (17, p. 16).

*Ibn 'Abbâd al-Rundî*: 1332-1390. Andalou, mystique et directeur de conscience, qui s'établit au Maroc. Paul Nwyia lui a consacré une magistrale étude (29) et a publié ses lettres de direction (en arabe).

*Ibn 'Achir (Abû-l-'Abbâs Ahmad)*: Ascète qui eut un extraordinaire rayonnement sur le Maghreb mérinide. Né à Jimena en Espagne, à la fin du XIII<sup>ème</sup> ou au début du XIV<sup>ème</sup> siècle, il vint s'installer à Algésiras, puis se retira à Salé. Beaucoup de soufis vinrent chercher auprès de lui recueillement et direction: parmi eux, Ibn 'Abbâd. Mort à Salé en 1362 ou 1363.

*Ibn Adham (Ibrâhîm)*: Voir: Abû Ishâq.

*Ibn 'Ajîba*: Soufi marocain d'origine chrétienne, né en 1747, mort en 1809. "Après de solides études dans les sciences de la religion, il reçut une forte impression de la lecture de l'œuvre d'Ibn 'Atâ' Allâh d'Alexandrie (...), se convertit à la vie mystique, se dépouilla de ses biens et revêtit le froc rapiécé" (5, p. 226).

*Ibn 'Arabi (Muhyî-l-Dîn)*: Né à Murcie (Espagne) en 1165; étudie à Lisbonne, Séville, Cordoue; meurt à Damas en 1240. Appelé "le plus grand maître spirituel" (*al-chaykh al-akbar*). "La profondeur de son enseignement a exercé une profonde influence sur les penseurs et mystiques venus après lui. Un exemple prestigieux de cette influence: l'Emir 'Abd el-Qâdir (...) écrit un admirable ensemble de commentaires des *Futûhât*" (36, 338-339).

*Ibn 'Atâ' Allâh (al-Iskandarî)*: Né à Alexandrie, converti au soufisme par Mursî, il passe 12 ans avec lui, puis va au Caire où il enseigne à al Azhar. Il meurt en 1309, et est enterré au Caire au cimetière de Qarafa. Ses *Sentences (Hikam)* ont été publiées, avec traduction et commentaire, par Paul Nwyia (31). "Les *Hikam*, dit Nwyia, ont été lues, méditées, 'ressassées', comme dit Jacques Berque, non seulement dans les siècles passés, mais aujourd'hui encore. Objet de nombreux commentaires, elles ont été aussi adoptées comme manuel d'enseignement soufi à la Qarawiyîn comme à al Azhar, à Tunis comme à Damas. (...) Si les *Hikam* ont été riches pour nourrir la méditation des soufis durant des siècles, c'est qu'elles sont d'abord le fruit de la méditation de leur auteur, l'objet de sa prière et l'expression de son expérience personnelle" (31, pp. 35-37).

*Ibn 'Atâ' al-Baghdâdî (Abû-'Abbâs Ahmad)*: Disciple de Junayd, compagnon et ami de Hallâj, il a le courage de le défendre jusqu'au bout, ce qui lui vaudra des coups dont il mourra au bout de sept jours, avant Hallâj, en 922. On rapporte de lui ces paroles: "J'ai demandé à Dieu de m'éprouver, lui disant: 'O mon Dieu, fais-moi souffrir, et conserve-moi bien durant cette souffrance'". En quelques jours, vingt-et-une personnes de sa famille moururent. "Il perdit sa fortune, il perdit sa raison, il perdit son fils et sa femme, et demeura pendant environ sept ans dans une sorte de ravissement (*ghalaba*), et, disait Ghulafî, je



n'ai jamais vu quelqu'un sortant d'un ravissement s'exprimer avec autant de sagesse qu'Ibn 'Atâ'" (26, t. I, pp. 131-132).

*Ibn al-Bannâ (Abû-l-'Abbâs Ahmad)*: Né à Marrakech en 1256; mort en 1320. Savant mathématicien, astrologue et soufi.

*Ibn al Sab'in*: Philosophe et mystique, né à Murcie (Espagne) en 1217 ou 1218, mort entre 1269 et 1271. S'étant installé à Ceuta, "il y gagna une telle notoriété qu'Ibn Khalâs, gouverneur de la cité, le chargea de répondre aux questions philosophiques que l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen avait adressées, par l'intermédiaire d'un ambassadeur, au sultan almohade 'Abd al-Wâhid al-Rachîd" (11, s.v. Ibn Sab'in). Il "se suicida à La Mekke en s'ouvrant les veines (...) afin d'atteindre plus tôt à la vision béatifique" (25, t. II, p. 400, note 2).

*Ibn al-Sakkâk*: Mort à Fèz en 1451. Son père abandonna son éducation à la Providence par excès de remise entre les mains de Dieu. "Il m'a confié à Lui, dit-il, depuis mon enfance, et je ne me souviens pas qu'il m'ait jamais ordonné ou défendu quelque chose. Il ne prenait jamais ma défense ou ne venait à mon secours comme le font d'ordinaire les parents" (29, p. 17).

*Ibn al-Sammâk*: Mort à Kûfa en 799-800.

*Ibrahim ibn Adham*: Voir: Abû Ishâq.

*Isfahânî (Sayyid Ahmad Hâtif)*: Né à Isfahan au XVIII<sup>ème</sup> siècle. "Il est surtout connu pour ses 'Cinq grandes odes sur l'unité divine', dont le symbolisme unit les Mages de l'Iran avec Christianisme et Islam" (36, p. 341).

*Jâmî*: Né à Jâm en Khurâsân en 1414, mort en 1492. Il s'affilia à la confrérie soufie des Naqchahabandis dont il devint le directeur. Il a laissé de nombreuses œuvres en persan et en arabe. Un volume a été traduit au siècle dernier par Sylvestre de Sacy, et réédité par Michel Allard: *Vie des Saints* (Paris 1972). C'est un des maîtres de la littérature persane.

*Jîlî ('Abd al-Karîm)*: Né en 1365, mort vers 1428. Il vécut au Yémen et en Inde.

*Junayd (Abû-l-Qâsim Muhammad)*: "Né à Nihawand, il fut un des grands maîtres de l'école de Baghdad, où il mourut en 298/910. Il était le neveu de Sari Saqâtî dont il fut l'élève. Il fut, un temps, maître de Hallâj. Il était lié avec al-Hârith al-Muhâsibî et il représente à côté de lui le soufisme modéré" (5, p. 228).

*Kalâbâdhî (Abû Bakr)*: Mort vers 995. Il a vécu et est mort à Bukhâra, dont Kalâbâdh était un quartier. Nwyia dit que son livre sur le soufisme "est l'ouvrage de base pour la connaissance du soufisme des trois premiers siècles de l'Islam" (11, s.v. Kalabadhi).

*Kharrâz (Abû Sa'id al)*: Bagdadien, mort en exil au Caire vers 899. Nwyia, qui lui a consacré une longue étude dans son "Exégèse coranique" (30) dit



qu'il se trouve "au terme ou au sommet d'un mouvement spiritualiste qui, commencé dès le premier siècle (de l'hégire) et se développant un peu partout dans le monde musulman, a trouvé son plein épanouissement dans le milieu soufi de Baghdad, parmi les mystiques dont les œuvres ont été fouillées par L. Masignon. Contemporain de Tirmidhî, Junayd, Nûrî et Ibn 'Atâ' (qui furent les aînés de Hallâj), et ayant séjourné dans les plus importants centres islamiques d'alors, Kharrâz est vraiment le *lisân al-tasawwuf*, comme on l'appelait, celui qui parlait le mieux du soufisme" (30, p. 212).

*Kilânî (Muhyî-l-Dîn 'Abd al-Qâdir)*: Mort en 1166. Il a écrit plusieurs fois sur la sainteté de Hallâj.

*Kûfî (Abû Hâchim 'Uthmân ibn Charîk)*: De Kûfa. Mort en 160 h.

*Misrî*: Voir: Dhû-l-Nûn.

*Muhâsibî (Abû 'Abd Allâh al-Hârith)*: Né à Basra, il vint très tôt à Baghdad, où il mourut en 867. Il pratiqua et recommanda l'examen de conscience (*muhâsabat al-nafs*, bilan intérieur), d'où son nom de Muhâsibî. "Il est parmi les mystiques, dit Amaldez, celui dont la réflexion est la plus psychologique; elle est marquée par l'attachement aux valeurs morales" (11, s.v. Muhâsibî)

*Mursî (Abû-l-'Abbâs)*: Un des maîtres de l'école châdhilite, mort à Alexandrie en 1287. À son disciple Ibn 'Atâ' Allâh qui ne savait pas s'il devait quitter l'étude des sciences légales pour d'adonner au soufisme, il répondit qu'on ne demandait pas à l'aspirant soufi de quitter commerce, métier ou études. "Nous confirmons chacun dans ce en quoi Dieu l'a mis, et pourtant, il recevra ce que Dieu a décidé de lui donner par notre médiation". Puis, comme Ibn 'Atâ' Allâh ressent un conflit intérieur entre soufisme et science légale, et découvre que "l'abandon de la science comme de tout le reste (*tajarrud*) est la condition sine qua non de l'arrivée à Dieu", il lui dit: "Les justes ne quittent pas un état (ici le renoncement à la science) tant que Dieu ne se charge pas lui-même de les en sortir". Nwyia commente: "Il semble qu'Ibn 'Atâ' Allâh ait, après cela, dépassé définitivement ses conflits intérieurs (...). Il deviendra maître dans l'un et l'autre domaine et enseignera les deux sciences, comme l'avait pressenti Mursî" (31, pp. 22-23).

*Nabulusî ('Abd al-Ghanî)*: Né en 1641, mort à Damas en 1731. "Il avait d'innombrables disciples, et est l'auteur de 200 à 250 ouvrages (soufisme, poésie, récits de voyages (...))" (36, p. 342).

*Nizâmî*: Né entre 1138 et 1140 en Azerbeïdjan caucasien. "Un des plus grands poètes de l'Iran (...). Mena une vie d'ascète, consacrée à l'étude et à la pratique du soufisme" (36, p. 343).

*Nûrî (Abu-l-Hasan Ahmad ibn Muhammad al-Baghawî)*: Important représentant de l'école de Baghdad, né à Baghdad où il meurt en 907. "Il disait: 'Celui qui parvient à l'amour (*wudd*) de Dieu vit dans l'intimité (*anasa*, cf.

uns) de la proximité (*qurb*). Celui qui implore avec amour (*widâd*), Dieu le choisit parmi ses serviteurs'. Comme on l'interrogeait sur le pauvre véritable, il répondit: 'C'est celui qui n'incrimine pas Dieu à propos des conditions de subsistance qui lui sont faites, et qui se repose en Lui dans toutes les situations. (...) Celui qui conçoit toute chose eu Dieu est en toute chose ramené vers Dieu'" (5, 232).

*Quchayrî (Abû-l-Qâsim 'Abd al-Karîm)*: Né dans le Khurâsân, mort vers 1072. "Sa célèbre *Risâla* est un compendium très important des principes et de la terminologie du soufisme. (...) Al-Kushayrî a essayé de concilier les pratiques mystiques, suspectées par tant de savants, avec les principes de la *Charî'a*" (11, s.v. Kushayrî).

*Râbi'a (bint Ismâ'il al-'Adawiya)*: Vécût au VIII<sup>ème</sup> siècle. Vendue comme esclave dans son enfance, puis affranchie, elle vint se fixer à Basra où elle acquit une grande réputation de sainteté. Elle est par excellence le chantre du pur amour. 'Attar la nomme "la deuxième Marie". "Chaque année, dit Caspar, on lui consacre des ouvrages de vulgarisation, des articles de revues, des films (au moins deux films égyptiens)" (8, pp. 40 et 42).

*Râzî (Fakhr al-Dîn)*: 1149-1209. Né à Rayy, en Perse. "Un des esprits les plus larges et les plus complets de la pensée musulmane" (5, p. 232).

*Rifâ'î Ahmad*: 1118-1182. Né en Iraq. Fondateur de la confrérie qui porte son nom. "Il eut d'innombrables disciples (on parle de plusieurs centaines de milliers). A la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, la *tarîqa rifâ'iyya* comptait des disciples dans presque tous les pays musulmans, des Indes à l'Afrique du Nord et à l'Afrique noire, et même dans les Balkans" (36, p. 343).

*Rûmî (Jalâl al-Dîn)*: Né à Balkh, dans le Khurâsân, initié au soufisme par son père. Sa famille se fixe à Qonya (Iconium des *Actes*, actuellement en Turquie) où il meurt. Fondateur des derviches tourneurs. "Le plus grand poète mystique de langue persane, et l'un des plus hauts génies de la littérature spirituelle universelle" (36, p. 344)

*Ruwaym (ibn Ahmad al-Baghdâdî)*: Soufi de Bagdad, disciple de Junayd, mort en 915.

*Sahl ibn 'abd Allâh al-Tustârî*: Grand maître mystique né à Tustâr, mort en exil à Basra en 896. Disciple de Dhû-l-Nûn al-Misrî, il n'a "ni la minutie d'introspection, ni la somptuosité d'images de ce maître; c'est avant tout un ascète de foi intense et un dialecticien vigoureux, déterminé à faire cadrer les expériences mystiques avec un exposé systématique de l'orthodoxie sunnite" (Massignon, 26, t. I, p. 110). il eut Hallâj parmi ses disciples.

*Sanâ'î*: Un des premiers poètes mystiques de la Perse, né vers le milieu du XI<sup>ème</sup> siècle. "Son œuvre marque un tournant dans la littérature persane. Elle a inspiré entre autres le plus grand d'entre eux, Jalâl al-Dîn Rûmî" (36, p. 344).

*Sarî Sagatî*: Mort en 867 à Bagdad. Disciple d'al-Muhâsibî, oncle de Junayd, il fut le maître de Nûri et de Kharrâz. "Le premier prédicateur à Bagdad des vérités mystiques du soufisme (...). Il occupa une place éminente parmi les soufis de Bagdad" (36, p. 344).

*Sufyân al-Thawrî*: Soufi iraquien (715-778).

*Suhrawardî (Chihâb al-Dîn)*: 1154-1191. "Maître en prose persane (...) Dans les dernières années de cette courte vie, Suhrawardî circule comme une sorte de soufi errant. (...) Après avoir été à Damas, il se fixa à Alep auprès du fils de Saladin, Mâlik Zâhir, qui, sur l'ordre de son père, le fit mettre à mort pour impiété (*zandaqa*, refus de dire la seconde partie de la *chahâda*, sur la mission de Muhammad)" (26, t. II, p. 434).

*Sultân Valad*: 1226-1318. Fils et successeur de Jalâl al-Dîn Rûmî à la tête de la confrérie des derviches tourneurs fondée par son père à Qonya.

*Sumnûn l'amoureux*: Mort en 915. Il eut à souffrir des pouvoirs publics à cause de sa doctrine mystique qui le fit surnommer l'amoureux (*al-muhibb*) et de l'influence qu'il exerçait sur les masses.

*Tawhîdî (Abû Hayyân)*: Né entre 922 et 932 en Iran, ou peut-être en Iraq. "Ce n'est pas un mystique, dit Arnaldez, mais le plus grand écrivain arabe du IV<sup>ème</sup> siècle de l'hégire. Il vécut de la faveur des grands et de la libéralité des mécènes. Il lui fallut éviter la disgrâce et lutter contre les rivaux. Il fit ainsi une amère expérience des vices de la société, et vers la fin de sa vie il se tourna vers Dieu" (5, p. 205).

*Thawrî*: Voir: Sufyân.

*Tierno Bokar*: Né au Mali en 1875. Mort le 19 février 1940. Chef de la confrérie Tijâniyya. Sa vie a été écrite par son disciple Amadou Hampaté Bâ (3), qui dit de lui: "On n'enferme pas un homme tel que Tierno Bokar dans un livre. Découper sa vie, sa parole et son enseignement en chapitres bien distincts est une tentative nécessairement artificielle et imparfaite, car un tel homme était un tout. Tout en lui était enseignement, sa parole, ses actes, le moindre de ses gestes et jusqu'à ses silences, que nous aimions partager tant ils étaient paisibles" (3, pp. 10-11). J. Roger de Benoist a écrit: "Le professeur Théodore Monod, du Muséum d'Histoire naturelle de Paris, fondateur et premier directeur de l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN), aujourd'hui Institut fondamental d'Afrique Noire, fut le premier européen à s'intéresser à Tierno Bokar, qu'il appelle le Saint François d'Assise de Bandiagara, tant cet homme rappelait le 'Poverello' par la simplicité de sa vie, son choix de la pauvreté et son amour universel de toutes les créatures et particulièrement de tous les hommes" (*Islamo-Christiana* 19, 1993, p. 3).

*Tirmidhî (Hakim)*: Né au début du IX<sup>ème</sup> siècle à Tirmidh, dans le Khurâsân. On sait peu de choses sur sa vie. Il parvint à ses études à Bagdad, et ter-

mine sa vie à Tirmidh après s'être réfugié quelque temps à Balkh pour cause de persécutions.

*Tustarî*: Voir: Sahl.

*Yahyâ Râzî*: Originaire de Rayy, vécut surtout à Nichâpûr, dans le Khurâsân, séjourna à Balkh, à Baghdad, puis revint à Nichâpûr où il mourut. "Célèbre par ses oraisons dont l'humilité contrite et la fraîcheur naissante surprennent", dit Massignon (31, p. 289).

### 37. Livres auxquels il est fait référence

(Le numéro précédant l'ouvrage est celui donné en référence dans le texte).

(1) ABD-EL-JALIL, J., *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, Seuil, 1949.

(2) ALLARD, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Ach'arî et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965.

(3) AMADOU HAMPÂTE BÂ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, Seuil, 1980.

(4) ARNÁLDEZ, R., *Trois messagers pour un seul Dieu*, Paris, Albin-Michel, 1983.

(5) ARNÁLDEZ, R., *Reflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, Paris, O.E.I.L. 1989.

(6) 'ATTAR FARÎD-UD-DÏN, *Le mémorial des Saints*, Paris, Seuil, 1976.

(7) BEAURECUEIL, S. DE LAUGIER DE, *Khwâdjâ 'Abdullâh Ansarî*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1963.

(7bis) BEAURECUEIL, S. DE LAUGIER DE, *Pauvreté et vie spirituelle chez Ansârî*, in: *Les Mardis de Dar el Salâm*, Paris, Vrin, 1956.

(8) CASPAR, R., *Cours de Mystique musulmane*, Rome, Institut Pontifical d'Études Arabes (IPEA), 1968/1969.

(9) DERMENGHEM, E., *Vie des saints musulmans*, Alger Baconnier. Nouvelle édition (sans date).

(10) 'ABD EL-KADER, emir ('Abd al-Qâdir), *Écrits spirituels*, présentés et traduits de l'arabe par Michel Chodkiewicz, Paris, Seuil, 1982.

(11) *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>ème</sup> édition. Leiden, -Paris, Brill-, G. P. Maisonneuve et Larose (En cours de parution).

(12) GARDET, L., *L'Islam*. Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

(13) GARDET, L. et ANAWATI, *Mystique musulmane*, Paris, Vrin.

(14) AL-GHAZALI. *Al-Munqidh min al-dalâl. Erreur et délivrance* (traduction française de Farid Jabre). Collection UNESCO, Beyrouth, 1959.

- (15) AL-GHAZALI, *Revivification des sciences religieuses* (traduction et notes par A. Moussali), Alger, ENAL, 1985.
- (16) HAYEK, M., *Le Christ de l'Islam*, Paris, Seuil, 1959.
- (17) HUIWIRI, *Somme spirituelle* (traduit du persan par Djamshid Mortazavi), Paris, Sindbad, 1988.
- (18) IBN 'ARABI, *La Profession de Foi* (traduit de l'arabe par R. Deladrière), Paris, Sindbad, 1985.
- (19) IBN KHALDUN, *La Voie et la Loi* (traduit de l'arabe, présenté et annoté par R. Pérèz), Paris, Sindbad, 1991.
- (20) JAMI ('Abd al-Rahmân), *Vie des soufis, ou les haleines de la familiarité* (traduit du persan par S. de Sacy), Paris, Sindbad (sans date).
- (21) KALABADHI, *Traité du soufisme* (traduit de l'arabe et présenté par R. Deladrière), Paris, Sindbad, 1982.
- (22) KHAWAM, R., *Propos d'amour des mystiques musulmans*, Paris, l'Orante, 1960.
- (23) LEVRAT, J., *Du dialogue*, Casablanca, Horizons méditerranéens, 1993.
- (24) MASSIGNON, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1922 et 1954.
- (24bis) MASSIGNON, L., *L'Hospitalité sacrée*, Paris, Nouvelle Cité, 1987.
- (25) MASSIGNON, L., *Opera minora* (3 volumes), Beyrouth, Dar al-Maaref, 1963.
- (26) MASSIGNON, L., *La Passion de Hallâj* (4 volumes), Paris, Gallimard, 1975.
- (27) MOLÉ, M., *Les mystiques musulmans*, Paris, Presses universitaires de France, 1965.
- (28) MOREAU, R.-L., *Africains musulmans*, Abidjan, INADES - Paris, Présence Africaine, 1982.
- (29) NWCYIA, P., *Ibn 'Abbad de Ronda (1332-1390)*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1956.
- (30) NWCYIA, P., *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dâr al-Machreq, 1970.
- (31) NWCYIA, P., *Ibn 'Atâ' Allah et la naissance de la confrérie chadhilite* (Édition critique et traduction des *Hikam* par Paul Nwyia), Beyrouth, Daâr el-Machreq, 1971.
- (32) SANSON, H., *Liberté spirituelle. Retraite en Terre d'Islam*, Rome Centrum ignatianum spiritualitatis, 1988.
- (33) TADILI (Abû Ya'qûb Yûsuf ibn Yahyâ, connu sous le nom d'Ibn al-Zayyât). *Al-tachawwuf ilâ rijâl al-Tas'awwuf* (Texte arabe établi et annoté par A. Toufiq), Rabat, Faculté des Lettres, 1984. (Traduction française par M. de

Fenoyl), *Regards sur le temps des Soufis*, EDDIF, Casablanca, 1995, et UNESCO, Paris, 1994.

(34) TEISSIER, H., "Ibn 'Arabi et Saint Jean de La Croix": *Studies in Spirituality* 1991/1.

(35) Université Saint Louis. *Aspects de la foi de l'Islam*, Bruxelles, Facultés universitaires, 1985.

(36) VITRAY-MEYEROYITCH, E. DE, *Anthologie du Soufisme*, Paris, Sindbad, 1978.