



N° JAU/28 - 1^{er} octobre 1962

"MYSTIQUE MUSULMANE"

Aspects et tendances ; expériences et techniques

par G. D. ANAWATI et L. GARDET

Paris, J. Vrin, Coll. "Études musulmanes" n° VIII, 1961, 310 p, 33 NF. ¹

R. Caspar

La mystique musulmane a déjà fait l'objet de nombreux travaux depuis un demi-siècle², Les pionniers de ces études sont, de l'avis général, R. A. Nicholson pour le monde anglo-saxon, et surtout L. Massignon pour le public de langue française. Ces premiers travaux atteignirent d'emblée un niveau d'érudition, de précision technique et de perspectives spirituelles qui fut bien rarement maintenu par la suite. Une bonne part de ce qui s'est écrit ensuite sur ce sujet ne fit que reprendre les travaux de ces deux orientalistes, soit pour les monnayer et les vulgariser, soit pour les exploiter et les prolonger dans diverses directions. C'est ainsi qu'est née toute une littérature sur le soufisme, faite de traductions d'anthologies, d'essais théoriques ou de monographies, le tout d'inégale valeur.

Trop souvent, en effet, le goût, ou plutôt l'engouement pour le phénomène mystique en général a conduit certains auteurs à reprendre les travaux des spécialistes sans faire preuve du discernement indispensable en une matière aussi délicate et aussi difficile. Rien n'est plus aisé que de grouper dans des anthologies des textes musulmans, juifs, hindous et chrétiens, sur l'amour par exemple.

Mais autre chose est de situer ces textes, apparemment semblables, dans leur contexte respectif, qui leur donne leur véritable portée. Il est facile, aussi, de dissenter sur l'union à Dieu, la grâce et la charité dans l'Islam, en se basant sur des traductions approximatives. Mais autre chose est de saisir le sens exact des expressions employées par les mystiques musulmans, en recourant au génie propre de la langue arabe et à la synthèse personnelle de chaque mystique.

C'est dire qu'après les travaux des premiers pionniers et le foisonnement de littérature qui les a suivis, il était devenu urgent de disposer des éléments de discernement, propres à préciser les données et la valeur de la mystique musulmane. C'est dire par conséquent l'importance de l'ouvrage du P. Anawati et de L. Gardet, qui tente de répondre à ce besoin, par la plume de deux auteurs jouissant d'un renom mérité pour les travaux de doctrines comparées. On retrouve, en effet, l'équipe à qui nous devons "l'Introduction à la Théologie musulmane" (Paris, Vrin, 1948), ouvrage de base pour la

¹ L'édition originale a été publiée en italien : "Mistica islamica", Societa Internazionale Editrice, Turin, Octobre 1960, pour le compte de la collection "Storia e Scienza delle Religioni", dirigée par Mgr. Castellino, qui est à l'origine du projet de cet ouvrage. En fait, il s'agissait d'une traduction en italien du texte qui paraît aujourd'hui en français".

² COMPRENDRE, série jaune, n° 25, 1/12/1961, "Soufisme ou mystique musulmane" - Bibliographie succincte".

comparaison entre la Théologie musulmane et la Théologie chrétienne. Dans quelle mesure ces auteurs qualifiés nous introduisent-ils à la connaissance de la Mystique musulmane et nous permettent-ils de la situer dans ses vrais valeurs et par rapport à la mystique authentique, la mystique surnaturelle ?

La répartition de la tâche est sensiblement la même que pour l'"Introduction à la Théologie musulmane", le P. Anawati se chargeant de l'exposé historique (première partie), L. Gardet traitant des problèmes plus techniques et plus spéculatifs (les trois autres parties, sauf dans la troisième partie, où trois traductions de textes sont l'œuvre du P. Anawati). Cette fois, d'ailleurs, chacun des auteurs a signé ce qui est de son ressort.

Le Père Anawati, O.P., est, on le sait, directeur de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire. Il est lui-même de nationalité égyptienne, et connaît donc ainsi mieux que quiconque la vie réelle et l'ambiance d'un pays musulman. Grâce à ses multiples relations avec tout ce que l'Égypte, et même l'Islam, compte de penseurs et d'écrivains, il est au fait des courants de pensée, des tendances et des problèmes qui s'agitent en ces milieux,

Il nous présente, dans la première partie de l'ouvrage, les grandes étapes de l'évolution historique du soufisme : le point de départ coranique, - les débuts du soufisme luttant pour son existence, - l'effort de conciliation avec l'orthodoxie et le "triomphe du soufisme", - enfin sa diffusion et son déclin dans les confréries musulmanes. Chaque étape est retracée à grands traits, visant à décrire un ensemble plus qu'à pousser le portrait de chaque soufi. Cependant quelques grands maîtres, Hallâj ou Ghazali par exemple, ont une place de choix, comme il se doit. Quelques autres, non moins négligeables, tel Abdallah Ansari, auraient peut-être mérité plus qu'une simple mention. Par ailleurs, on n'a pas cherché à faire œuvre originale, et les travaux de L. Massignon, dûment cités, sont largement mis à contribution. Même si cet exposé de l'histoire du soufisme n'est ni complet, ni original, même s'il ne rend pas caduc, à mon avis, le clair petit livre de Arberry³ et, évidemment l'"Essai" de L. Massignon⁴, on aura là l'essentiel de ce qu'il faut connaître pour aborder avec fruit l'étude des problèmes posés par le soufisme. Mais, avant d'aborder cette partie, il faut souligner ce qui fait l'intérêt de la contribution du P. Anawati à cette œuvre commune. C'est d'abord son introduction sur les écueils à éviter dans l'étude des religions, et surtout des mystiques comparées : concordisme hâtif, équivalences indues de vocabulaire, simplification d'expériences complexes... (pp. 13-15). On ne saurait trop insister et répéter ces mises en garde. C'est surtout son paragraphe sur "l'esprit de l'Islam primitif, de l'Islam de tous les temps, pourrait-on dire : légalisme, conséquence d'une certaine notion de la Transcendance divine ; thème des "deux vies" (l'Islam promet la jouissance ici-bas et dans l'au delà en refusant de sacrifier l'une à l'autre) ; thème de l'Islam "religion moyenne", hostile aux renoncements absolus (pp. 15-19). Il y a là des notations issues d'une expérience vécue au milieu de l'Islam réel, et d'ailleurs appuyées par des citations éloquentes de musulmans contemporains, qui pourront enlever quelques illusions aux théoriciens à distance. C'est enfin, quelques remarques sur les réactions actuelles des musulmans devant le soufisme, par exemple la faveur dont jouit Ghazâlî auprès du petit peuple (pp. 50-51).

* * *

Le reste de l'ouvrage, plus des trois-quarts, est l'œuvre de L. Gardet. Philosophe à la pensée pénétrante et nuancée, sous une formulation d'un abord parfois difficile par sa technicité, il s'est spécialisé, à la suite de son maître, J. Maritain, dans les questions de métaphysique, et plus précisément les problèmes de la connaissance. Théologien d'une orthodoxie thomiste très stricte, il est soucieux au plus haut point d'éviter les équivalences indues et de respecter la valeur propre des expériences religieuses dans leur contexte différent. Plus généralement, il s'est acquis une solide réputation pour tout ce qui concerne l'aspect spéculatif de l'héritage musulman : philosophie, théologie, mystique. En trois parties, nettement différenciées, il expose les grands principes qui commandent l'interprétation des expériences soufies, il présente des textes soufis concernant les principales étapes de la voie mystique, enfin il étudie un cas typique de la technique soufie : la mention du nom divin ("le dhikr").

La partie concernant les principes des expériences soufies est de loin la plus importante mais aussi la plus abstraite. Le principe essentiel, qui sert à L. Gardet de clé pour pénétrer et interpréter le soufisme, est la distinction entre mystique naturelle et mystique surnaturelle. Il y a là une question

³ A. J. Arberry, "Le Soufisme", Paris, Cahiers du Sud, 1952, 159 p.

⁴ L. Massignon, "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane", Paris, Vrin, 1954, nouv. édit. 456 p.

difficile, qui requiert, pour être comprise de sérieuses connaissances métaphysiques. En gros, la mystique naturelle est "l'expérience fruitive" de l'absolu que constitue le propre acte d'exister du mystique. Cette expérience est obtenue par le détachement radical, non seulement de tout bien mais de toute activité intellectuelle. Par cette "nescience", ce "vide", "à contre pente du mode naturel de connaître", par "ce saut périlleux sur le tremplin mental" (L. Massignon), le mystique atteint son acte radical d'exister et y trouve la jouissance suprême dans l'ordre naturel. Cette voie mystique, prise à l'état pur, ne dépasse donc pas l'ordre naturel ; elle est à portée des seules forces de l'esprit humain et, est obtenue efficacement par une technique très poussée. Et elle aboutit au propre sujet de l'expérience, le "Je" du mystique : intellectualité, technicité, efficacité, par et vers le Moi.

La mystique surnaturelle, au contraire, est essentiellement le fruit de la grâce divine, qui nous donne de nous détacher des créatures, mais pour nous ouvrir sur Dieu seul. Loin d'être le fruit d'une technique, elle exige d'être reçue passivement de Dieu, après les préparations nécessaires mais non efficaces. Elle est essentiellement amour de charité, qui est le moyen et le terme de l'union à Dieu amour, gratuité, passivité, par et vers Dieu. La mystique naturelle, qui est un bien dans son ordre naturel, peut être aide ou obstacle à la mystique surnaturelle, suivant qu'on s'y arrête – et la tentation en est grande – ou qu'on la dépasse.

A vrai dire, cette distinction entre la mystique naturelle et la mystique surnaturelle n'a pas été soulevée à propos de la mystique musulmane. Elle provient des recherches d'O. Lacombe sur la mystique hindoue, qui semble bien en offrir les cas les plus purs. Reprise par J. Maritain et insérée par lui dans sa vaste synthèse des "degrés du savoir", elle est appliquée par L. Gardet à l'interprétation de la mystique musulmane. Et de fait, certaines expériences soufies semblent bien relever de la mystique naturelle ; en partie du moins, car le climat monothéiste de l'Islam empêche un mouvement d'"enstase" de se clore entièrement sur soi. Bistâmi et les soufis monistes après Ibn Arabi sont les cas privilégiés où L. Gardet pense déceler des traces plus ou moins pures de mystique naturelle en Islam. L'étude de certains termes du vocabulaire soufi lui permet de retrouver par ce biais la distinction des deux mystiques. Et la dernière partie, consacrée au "dhikr" a surtout pour but de trouver, à travers les phases de cet exercice, un nouveau champ d'application de cette distinction.

On pourrait se demander si le soufisme est ainsi étudié pour lui-même, dans ses propres perspectives, ou s'il sert simplement de champ d'application et de vérification d'une théorie élaborée à propos d'une autre mystique. Et n'est-ce pas accorder beaucoup de portée à des nuances d'un vocabulaire, précis et technique certes, mais pas toujours constant ? Vouloir trouver dans Bistâmi et Hallâj, par exemple, des cas-types de mystique naturelle et surnaturelle, n'est-ce pas simplifier des expériences assez complexes et bien difficiles à interpréter si l'on tient compte de l'ensemble de leurs textes ? Bistâmi, en particulier, a des paroles d'humilité et un sens de la prévenance gratuite de Dieu dont personne ne semble tenir compte.

Je répondrai que si la distinction entre les deux mystiques n'est qu'un biais pour l'étude de la mystique musulmane, et ne semble pas rendre compte de tous ses aspects, il en révèle du moins l'aspect sans doute essentiel. La mystique naturelle, dans ses diverses manifestations, intellectualisme, efficacité de la technique, repliement sur soi, sera "la tentation constante du soufisme". Les expériences mystiques les plus authentiques en Islam devront sans cesse être dégagées des scories qui risquent de les ternir. Et le "déclin du soufisme" dans les confréries musulmanes montre suffisamment que le risque n'était pas vain. A la limite, on peut même espérer que les âmes musulmanes éprises d'absolu pourraient profiter de ces analyses pour éviter ces écueils et s'orienter vers une authentique mystique surnaturelle. Cela ne se ferait pas sans certaines ruptures, certains éclatements indispensables. La voie de l'amour passe par la souffrance et la croix. Hallâj l'avait bien senti : "Tuez moi, mes amis, car dans mon meurtre est ma vie".

Pour nous, chrétiens, les analyses de L. Gardet nous introduiront à une intelligence plus exacte des lumières et des ombres de la vie spirituelle en Islam. On trouvera, dispersés au fil des pages, de nombreux éléments d'un jugement proprement théologique. Il resterait à en faire la synthèse. C'est là, semble-t-il, l'apport le plus précieux de ce livre.

Les deux dernières parties (la troisième et la quatrième) illustrent cette partie centrale (la deuxième). D'abord par des textes présentés, traduits et annotés, concernant les principales étapes de l'itinéraire mystique la connaissance de Dieu ("ma'rifâ"), le repentir ("tawba"), le renoncement ("zohd"), l'abandon à Dieu ("tawakkol"), l'amour de Dieu ("mahabba") et la rencontre de Dieu ("wajd"). Ces textes sont empruntés à un des premiers manuels de soufisme, donc un des plus proches du témoignage des grands soufis, que l'auteur laisse parler, le plus souvent. Le commentaire, s'il ne dit pas tout, notamment à propos de l'amour, dit l'essentiel.

La dernière partie forme une étude très poussée de l'exercice typique des confréries musulmanes : la mention répétée du nom divin ("dhikr"), qui vise à mettre le soufi en état d'extase. Plus que les détails sur les divers degrés de cet exercice, qui semblent davantage le fait de théoriciens, l'intérêt de ces pages est de poser clairement le grave problème du rôle des techniques en mystique, musulmane ou non. Car on les retrouve aussi bien en judaïsme (la descente dans la Merkabah), en hindouisme (le japa-yoga), en bouddhisme (le membutsu) qu'en christianisme (la prière de Jésus et l'hésychasme, entre autres). Méthode ou technique ? Tel est le problème. Simple méthode lorsque ces exercices n'ont pour but que de disposer l'âme aux dons divins et s'effacent devant eux. Et alors ils sont un adjuvant nullement méprisable au bénéfice d'une mystique surnaturelle. Mais technique efficace, s'ils sont poussés dans leurs derniers degrés. Et alors ils introduisent d'eux mêmes à une mystique qui n'est plus que naturelle. Bien entendu les cas sont souvent complexes et les interférences nombreuses.

Deux annexes complètent l'ouvrage. L'une est une étude sur la méditation des soufis prenant pour modèle l'expérience intérieure de Moïse, "l'interlocuteur de Dieu" au Buisson ardent, demandant à Le voir sur la Montagne, et dialoguant avec Satan (Iblis), qui refuse de se prosterner devant un autre que Dieu. L'autre annexe est un texte de Ghazali, présenté, traduit et annoté, qui montre la différence entre les deux voies de la connaissance de Dieu : celle de la Théologie et celle du Soufisme. Ghazali donne la parole, tour à tour, aux partisans de chacune de ces voies.

* * *

L'analyse de cet ouvrage n'a pas rendu compte de toute sa richesse. Il reste à situer son apport à notre connaissance du Soufisme et le profit que chacun pourra y trouver.

Comme pour le premier ouvrage dû à la collaboration de L. Gardet et du P. Anawati, "l'Introduction à la Théologie Musulmane", on pourrait dire que c'est à la fois plus et moins qu'une introduction ; et davantage plus que moins.

On a signalé quelques lacunes dans la partie historique. J'ajoute que les confréries, qui sont, de loin, l'aspect le plus vécu du soufisme, en quantité du moins, sont résumées en quatre pages. Dans la partie spéculative, la place prépondérante prise par les problèmes de la mystique naturelle pourra paraître excessive. L'élaboration très poussée de certaines questions, le "dhikr" par exemple, la technicité de la pensée et du langage, font que l'ouvrage déborde le cadre d'une initiation. Il s'agit plutôt d'une série d'études, de monographies, groupées autour du thème de la mystique naturelle.

D'ailleurs, la substance de ces études avait déjà été publiée dans diverses revues scientifiques, comme on nous en avertit. Et ceci peut expliquer un certain manque d'unité, soit entre les parties, soit entre les auteurs dont les différences de manière semblent plus accusées que dans leur premier ouvrage en commun.

C'est dire que la partie spéculative (surtout les deuxième et quatrième parties) ne seront abordables qu'aux lecteurs qui bénéficient d'une formation philosophique et théologique sérieuse. S'ils savent s'astreindre à pénétrer la formulation technique, ils trouveront pensée riche et précise, dont la technicité est la rançon et la condition. Leur effort sera payé par des lumières sur des questions essentielles, aussi bien pour le soufisme que pour toute vie mystique.

Les autres lecteurs pourront toujours trouver dans la première partie un exposé clair et substantiel de l'évolution historique du soufisme ; ainsi que, dans la troisième partie, des textes représentatifs sur des notions centrales dans le soufisme, et même pour l'Islam en général. Pour le reste, ils pourront recourir à des exposés du soufisme, plus synthétiques et plus simples, dont les meilleurs sont également de la plume de L. Gardet⁵.

CASPAR

⁵ En particulier dans : "Connaître l'Islam", Paris, Fayard, coll "Je sais, je crois" n° 143, 1958, pp. 88-93 : 5 pages brèves, denses, précises et nuancées, et dans "La Vie Spirituelle", déc. 1949, pp. 515-522 ; "Notes sur la mystique musulmane" où l'on trouvera des précisions théologiques.

Textes

La troisième partie de l'ouvrage de G. C. Anawati et L. Gardet est composée de textes traduits et commentés, décrivant les principales "étapes" de l'itinéraire mystique : connaissance de Dieu, repentir, renoncement, abandon à Dieu, amour de Dieu, rencontre avec Dieu.

Ces textes sont extraits d'un des premiers "manuels" de soufisme le Kitab al-ta'arruf de Kalâbâdhî (mort à Bukhâra, probablement en 385 H./ 995), Le titre complet du livre est "Doctrines propres à l'école des tenants du soufisme" ; il a pour but de défendre l' "orthodoxie" musulmane des mystiques et de systématiser leur pensée. Il s'agit donc d'un enseignement didactique non pas d'abord d'une compilation de poèmes, de prières ou de descriptions d'états intérieurs, bref d'expériences vécues par les mystiques. L'édition arabe suivie est celle de A.J. Arberry (éditée au Caire, 1934). Nous laissons de côté les nombreuses notes de L. Gardet, n'ajoutant entre parenthèse que quelques noms de soufis ou quelques références coraniques pour préciser.

LA CONNAISSANCE DE DIEU ("ma'rifa") ("Kitab... " ch. 21, pp. 37-39)

"Les soufis sont unanimes à enseigner que le guide et la preuve qui mène à Dieu est Dieu seul. Quant à la voie de la raison, ils la définissent comme la voie suivie par l'être raisonnable dans le besoin qu'il a d'un guide. Besoin qui est lié au fait même de sa contingence. Or, ce qui est contingent ne peut conduire qu'à quelque chose de contingent comme lui.

Quelqu'un disait à al-Nûri : "Quel est le guide qui mène à Dieu ?" Il répondit : "Dieu". Son interlocuteur : "Qu'est donc alors la raison ?" Al-Nûri : "La raison est impuissante, et celui qui est impuissant ne peut conduire qu'à quelque chose d'impuissant comme lui".

...

Un grand soufi (Hallâj) a dit : "Ne Le connaît que celui auquel Il s'est fait connaître, et ne proclame son Unité que celui auquel Il l'a découverte ; et ne croit en Lui que celui auquel il a donné de croire, et ne Le décrit que celui en l'intime duquel Il s'est révélé ; et n'est sincère avec Lui que celui qu'Il attire, et n'est en droit rapport avec Lui que celui qu'Il s'est pour Lui-même choisi". L'expression "celui auquel il s'est fait connaître" veut dire que c'est Dieu qui se fait connaître ainsi. Et "celui auquel Il l'a découverte" veut dire que Dieu ici a montré son Unité.

...

Personne ne connaît vraiment Dieu que par le moyen de Dieu même. C'est en ce sens que Muhammad Ibn Wâsi a dit : "Je n'ai jamais vu aucune chose que je n'aie vu Dieu en elle". Et un autre : "Je n'ai jamais vu aucune chose sans voir Dieu avant elle". Quant à Ibn 'Atâ : "Dieu s'est fait connaître au vulgaire par sa création. "N'ont-ils pas regardé le chameau, dit le Coran, comment il a été créé" (88,17). Aux privilégiés, Il s'est fait connaître par Sa Parole et Ses attributs. Ainsi ces versets : "Ne méditent-ils pas sur le Coran ?" (4,82) et "Nous envoyons par le Coran ce qui est guérison et miséricorde pour les croyants"(17,82) et "A Dieu appartiennent les plus beaux noms" (7,180). Aux prophètes enfin, Il s'est fait connaître par Lui-même ; selon Sa parole : "Nous t'avons ainsi révélé un Esprit de Notre Commandement" (42,52) et "N'as tu pas vu ton Seigneur, comment Il étend l'ombre ?" (25,45).

LE REPENTIR ("tawba") ("Kitab... ch. 35, pp. 64-65)

"On interrogea al-Junayd sur ce qu'est le repentir. Il dit : "C'est l'oubli de ta faute". Sahl, lui, disait : "C'est que tu n'oublies pas ta faute". La parole de Junayd signifie : que tu expulses si bien de ton cœur la saveur d'un tel acte, qu'il n'en reste pas plus trace en ton intime que si jamais tu n'en avais eu connaissance,

Ruwaym a dit : "Le sens du repentir, c'est que tu te repentes du repentir". C'est selon la même acception que Râbi'a disait : "Je demande pardon à Dieu du peu de sincérité que je mets à dire : je demande pardon à Dieu". On interrogea al-Hussayn al-Maghâzilî sur le repentir. Il répondit : "M'interroges-tu sur le repentir de conversion, ou sur le repentir d'agrément ?". L'interlocuteur demanda : "Qu'est ce que le repentir de conversion ?". Et Maghâzilî : "Que tu craignes Dieu à cause du

pouvoir qu'il a sur toi". L'autre : "Et le repentir d'agrément ?" - "C'est que tu te sentes plein de honte devant Dieu parce qu'Il est tout près de toi".

Dhûl-Nûn a dit : "le vulgaire fait porter le repentir sur la faute, les privilégiés sur la tiédeur, et les prophètes sur la vue de leur impuissance à atteindre ce que d'autres ont atteint". Al-Hûri disait : "Le repentir, c'est que tu te repentes de t'être souvenu d'autre chose que de Dieu, le Puissant, le Grand". Et Ibrahim al-Daqqâq enfin : "Le repentir, c'est que tu sois à l'égard de Dieu un Visage sans nuque, quand bien même tu aurais été autrefois une nuque sans visage".

LE RENONCEMENT ("zuhd") (Kitab, ch. 36, p. 65)

"Al-Junayd a dit : "Le renoncement, ce sont les mains vides de bien, et les cœurs vides de toute attache". On demandait à 'Alî Abî Tâlib ce qu'était le renoncement, il répondit : "C'est ne point se soucier de qui, croyant ou infidèle, mange (les biens) de ce monde". Yahya dit : "Le renoncement, c'est abandonner ce dont on peut se passer", Et Ibn Masrûq : "L'homme renoncé, c'est celui dont aucune cause seconde ne partage avec Dieu la possession".

...

Et comme on l'interrogeait encore, al-Shiblî dit : "En réalité, il n'y a point de renoncement. Ou bien en effet l'ascète renonce à ce qui ne lui appartient pas, et cela n'est point renoncement. Ou bien il prend pour objet de son renoncement ce qui lui appartient, et comment y renoncerait-il, tant qu'il a cet objet avec lui et chez lui ? Il n'y a point d'autre renoncement que d'exercer sa nature inférieure à l'abstinence, d'être généreux, et de faire le bien".

L'ABANDON A DIEU ("tawakkul") –

Ce texte est extrait de l' "Ihyâ", de Ghazali (mort en 1111, édit. du Caire, 1352 H. /1933, pp. 223-225

Les maîtres (en doctrine spirituelle) ont multiplié les définitions de l'abandon", et leurs explications diffèrent (...). Nous dirons, quant à nous : le mot "tawakkul" (abandon) vient de "wakala" (mandat, procuration). On dit de quelqu'un : "il a remis son affaire ("wakala") à Un Tel, c'est-à-dire : il la lui a confiée, il s'en est remis à lui. Celui auquel on a confié une affaire s'appelle mandaté ou procureur ("wakîl") ; quant à celui qui la lui confie, on dit qu'il s'abandonne à ce procureur ; et ainsi fait-il, dès là qu'il trouve auprès de lui la paix de son âme, et lui donne sa foi, sans suspecter en lui d'incapacité, ni le croire incompetent, ou négligent, L'abandon exprime la confiance du cœur dans le seul procureur.

S'il est ancré en ton âme, par une illumination ou une conviction décisive, que Dieu est seul Agent, comme nous l'avons déjà vu ; si tu es en outre convaincu de la perfection avec laquelle la Science et la Puissance (divines) pourvoient à la suffisance des créatures, et de la perfection avec laquelle la Bienveillance, et la Providence, et la Miséricorde s'exercent sur l'ensemble des hommes, et sur chacun en particulier ; si tu es convaincu qu'il n'existe rien au delà de sa Puissance et de sa Science, et de sa Providence et de sa Miséricorde sur toi, nécessairement ton cœur s'abandonnera à Lui seul.

(Cet "état" comporte trois degrés) :

...

Le troisième degré est le plus élevé, Il consiste à être entre les mains de Dieu Très Haut, dans l'action aussi bien que dans le repos, comme le cadavre entre les mains du laveur de mort. La seule différence est (qu'en cet état d'abandon, l'homme) se voit lui-même comme mort, mû par la Puissance éternelle comme la main du laveur meut le cadavre ; si bien que se renforce sa certitude qu'il n'en vient à se mouvoir, à pouvoir, vouloir, savoir, etc... , que par un décret absolu (de Dieu) . Et il est fort loin (de vivre) dans l'attente de ce qui lui arrivera.

Son état est bien distinct de celui de l'enfant. L'enfant, lui, se réfugie auprès de sa mère, il pousse des cris, il s'accroche à la traîne de sa robe, il court derrière elle. On peut comparer cependant le spirituel arrivé au troisième degré d'abandon à un enfant qui saurait que, même s'il n'appelle pas sa

mère par ses cris, sa mère le recherchera, que même s'il ne s'accroche pas à sa trame, sa mère le portera, que même s'il ne lui demande pas du lait, sa mère lui ouvrira son sein et l'allaitera".

L'AMOUR DE DIEU ("mahabba") ("Kitâb... , ch. 51, pp. 79-81)

"Al-Junayd a dit : "L'amour, c'est l'inclination des cœurs", Il entend par là que son cœur s'incline sans effort vers Dieu, et vers les choses de Dieu. Un autre a dit ; "l'amour est conformité", c'est-à-dire : obéissance à Dieu en ce qu'Il ordonne, abstention de ce qu'Il prohibe, agrément de ce qu'Il décide et décrète. "Al Kattânî dit : "L'amour, c'est la préférence pour le Bien-Aimé" ; et un autre "L'Amour, c'est préférer ce que tu aimes pour Celui que tu aimes".

On nous a récité ces vers d'un soufi (de la mystique Rabia')

"Je t'aime de deux amours : un amour intéressé
et un amour (qui veut Te rendre ce) dont tu es digne.
Quant à l'amour intéressé, c'est que je m'occupe
à ne penser qu'à Toi seul, à l'exclusion de tout autre.
Et quant à l'amour (qui veut Te rendre ce) dont Tu es digne,
- ah ! que je ne voie plus la créature et que je Te voie !
Point de louange pour moi en l'un ni l'autre amour,
mais louange à Toi en tous les deux".



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--