

L'amour de Dieu

Perspectives mystiques
juives, chrétiennes et musulmanes

Éditions Fenêtres

édité par Sheelah Treflé Hidden
traduit par Anaïs Massot



Édité par
Sheelah Treflé HIDDEN

Traduit par
Anaïs MASSOT

L'AMOUR DE DIEU

Perspectives mystiques juives,
chrétiennes et musulmanes

© Éditions Fenêtres, 2023,
pour la traduction française.
www.editionsfenetres.fr
contact@editionsfenetres.fr
67, rue Saint-Jacques, Paris 5^e

First published in English under the title *Jewish, Christian, and Islamic Mystical Perspectives on the Love of God* edited by S. Hidden, edition: 1

Copyright © Sheelah Treflé Hidden, 2014

This edition has been translated and published under licence from Springer Nature America, Inc.

Springer Nature America, Inc. takes no responsibility and shall not be made liable for the accuracy of the translation.

La correctrice : Juliette Allin

Le maquettiste : Julien Denieuil

Illustration de couverture : Esra Aras

Tous droits réservés.

Dépôt légal : mars 2023

ISBN : 978-2-494535-00-8

EDITIONS
Fenêtres

*À Michael Barnes, SJ, et Michael Kirwan, SJ
En remerciement pour leur soutien infallible*

SOMMAIRE

Introduction.....	11
<i>Sheelah Treflé Hidden</i>	
Entre tâche et don : juifs, chrétiens, musulmans et une spiritualité du dialogue.....	19
<i>Michel Barnes</i>	
La spiritualité de Maïmonide : mysticisme intellectuel et amour de Dieu	49
<i>Jonathan Gorski</i>	
Échange de vie : l'amour de Dieu dans la tradition chrétienne orthodoxe.....	61
<i>Andreas Andreopoulos</i>	
La métaphysique de l'unité et l'amour sanctifiant dans le mysticisme musulman	75
<i>Reza Shah-Kazemi</i>	
L'amour de Dieu dans la tradition mystique juive : le mysticisme de la liberté et de la commémoration face au mysticisme de l'espoir et de la rédemption	101
<i>Rachel Elijor</i>	
La sagesse unificatrice de l'amour : histoire d'une controverse de la fin du Moyen Âge.....	131
<i>Denis Turner</i>	
Thèmes de l'amour dans la théologie mystique musulmane	149
<i>William C. Chittick</i>	

CONTRIBUTEURS

Sheelah Treflé Hidden est associée de recherche à l'Heythrop Institute : Religion and Society (HIRS). Ses domaines d'intérêt sont la mystique chrétienne et musulmane et la théorie mimétique de René Girard.

Michael Barnes est lecteur et maître de conférences en relations interreligieuses. Il a été maître de conférences à Heythrop, membre du conseil académique et directeur du collège. Il a enseigné le bouddhisme à l'Université pontificale grégorienne pendant quelques années et a également été directeur de Westminster Interfaith, une agence du diocèse de Westminster dédiée au développement de bonnes relations entre les communautés de foi dans la région de Londres. Il a été consultant auprès du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux à Rome. Il est membre du Comité catholique romain pour les autres religions et a également été consultant théologique auprès du Conseil œcuménique des Églises sur les relations interreligieuses. De 1996 à 2001, il a été rédacteur en chef de la revue *The Way*.

Jonathan Gorsky enseigne le judaïsme et les relations judéo-chrétiennes au Heythrop College de l'Université de Londres, où il est responsable de la licence en religions abrahamiques. Il était auparavant conseiller en éducation auprès du British Council of Christians and Jews.

Andreas Andreopoulos est lecteur en christianisme orthodoxe à l'Université de Winchester et responsable du programme du MTh (Master of Theology) en études orthodoxes. Il a vécu et étudié en Grèce, au Canada, aux États-Unis et au Royaume-Uni. Il a publié plusieurs articles et livres, tels que *The Sign of the Cross: The Gesture, the Mystery, the History* (2006) et *Metamorphosis: The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography* (2005).

Reza Shah Kazemi est rédacteur en chef de l'Encyclopaedia Islamica et chercheur associé à l'Institute of Ismaili Studies de Londres. Il est l'auteur de nombreux livres, dont *Spiritual Quest—Reflections on Qur'anic Prayer According to the Teachings of Imam 'Ali* (2011), *Common Ground between Islam and Buddhism* (2010), *My Mercy Encompasses All—The Coran's Teachings on Compassion, Peace and Love* (2007), *Paths to Transcendance—According to Shankara, Ibn 'Arabi and Meister Eckhart* (2006), *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam Ali* (2006), et *The Other in the Light of the One: The Universality of the Quran and Interfaith Dialogue* (2006). Il travaille actuellement à une monographie intitulée *The Spirit of Tolerance in Islam* et à un recueil d'essais intitulé *Dialogue in Depth—Essays on Islamic Mysticism and Inter-Religious Understanding*.

Rachel Elijor est professeure de philosophie et pensée mystique juive à l'Université hébraïque de Jérusalem. Elle a été chercheuse et professeure invitée à l'University College de Londres, à l'Université du Michigan à Ann Arbor, à l'Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies, à la Case Western University, à l'Université de Princeton, à l'Université de Tokyo et à l'Université Doshisha, à Kyoto. La professeure Elijor est l'auteure de nombreux ouvrages sur le mysticisme juif et le hassidisme, dont *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism* (1992), *The Mystical Origins of Hasidism* (2006) et *Jewish Mysticism: The Infinite Expression of Freedom* (2007). Lauréate de nombreuses distinctions, elle a reçu le prix Gershom Scholem 2006, attribué par l'Académie israélienne des sciences et des sciences humaines, pour son étude de la Kabbale et du mysticisme juif.

Denys Turner est professeur d'histoire théologique à la Yale Divinity School et au sein du Département d'études religieuses. Précédemment affilié aux universités de Cambridge, Birmingham et Bristol, il est l'auteur de plusieurs monographies sur le marxisme et le christianisme ; d'une exégèse médiévale du Cantique des Cantiques ; d'ouvrages sur les traditions mystiques du christianisme occidental médiéval ; d'ouvrages sur la foi, la raison, l'existence de Dieu, la théologie de Julien de Norwich et, plus récemment, d'une biographie, *Thomas Aquinas: A Portrait* (2013).

William C. Chittick est professeur au sein du département des études comparatives à l'université de Stony Brook, State University of New York. Après avoir obtenu son doctorat en littérature persane à l'Université de Téhéran en 1974, il a enseigné la religion comparée au département des sciences humaines de l'université technique d'Aryamehr à Téhéran et, pendant une courte période avant la révolution, a été professeur adjoint à l'Académie impériale iranienne de philosophie. Le professeur Chittick est l'un des principaux traducteurs et interprètes de la poésie mystique de Rûmî dans le monde. Il est également reconnu pour sa traduction et son interprétation des écrits du grand théoricien et poète soufi Ibn 'Arabi. Parmi ses publications figurent *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (1983), *The Psalms of Islam* (1988), *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (1998), *Sufism: A Short Introduction* (2000), et *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kâshâni* (2001).

CHAPITRE 7
Thèmes de l'amour
dans la théologie mystique musulmane

William C. Chittick

Le Coran est resté une source vivante d'inspiration depuis le début de la tradition. Son exégèse a toujours été un genre littéraire important, mais plus que cela, toute approche de l'apprentissage se réclamant de l'islam y revient. Chaque approche, cependant, est colorée par ses propres objectifs et méthodologies. La jurisprudence (*fiqh*), par exemple, étudie le Coran en tant que source principale de la loi musulmane et, compte tenu de l'importance de la bonne pratique, a joué un rôle majeur dans la communauté. Néanmoins, le *fiqh* ne s'intéresse pas à la vision coranique du monde, pour la simple raison que les juristes en tant que juristes ne s'intéressent pas au monde en tant que tel. Les savants qui ont étudié le monde ont écrit sur des sujets tels que Dieu et ses attributs, sa relation avec le cosmos, son but dans la création de l'univers, le statut unique des êtres humains parmi les créatures, le rôle des prophètes, la nature du salut et les étapes de la vie après la mort. Dans leurs enquêtes, ils ont généralement utilisé l'une des trois grandes méthodologies — la théologie dialectique (*kalām*), la philosophie ou le soufisme (*taṣawwuf*) — chacune ayant été représentée par de nombreuses écoles différentes.

La troisième d'entre elles, le soufisme, n'a pas de définition claire. Ceux qui utilisent le mot ne s'accordent pas sur ce qu'il signifie exactement, ni sur la manière de le différencier de la théologie ou de la philosophie dialectique. De nombreux spécialistes occidentaux et

la plupart des non-spécialistes le placent dans la catégorie du mysticisme, mais c'est assez problématique étant donné l'imprécision du terme mysticisme, ainsi que la vaste gamme d'enseignements et de pratiques associés au soufisme dans l'histoire musulmane.¹ Dans le cadre de ce chapitre, j'utiliserai le terme « théologie mystique » comme une désignation de l'approche soufie du Coran, qui implique de se concentrer sur la question de la transformation de l'âme dans le but de la mettre en conformité avec son prototype divin.

Les maîtres du soufisme étaient souvent versés dans la théologie dialectique et/ou la philosophie, sans parler de la jurisprudence, mais ils considéraient l'apprentissage des livres comme préliminaire à la véritable tâche, qui est de connaître les choses par soi-même et de devenir ce pour quoi les êtres humains ont été créés. Beaucoup de ces savants ont écrit de manière prolifique, tandis que d'autres n'ont jamais pris la plume, se consacrant plutôt à guider les étudiants et les disciples sur le chemin de Dieu. La littérature soufie est extraordinairement riche, et ce depuis les IX^e et X^e siècles, lorsque les différentes approches de l'apprentissage musulman se sont différenciées.

Compte tenu de l'accent mis par les maîtres soufis sur la transformation de l'âme, il n'est pas surprenant que l'amour ait été l'un de leurs thèmes favoris. Aucune autre expérience humaine partagée n'a le même pouvoir de changer les priorités d'une personne. Les explications soufies sur le rôle de l'amour dans la relation entre l'homme et Dieu peuvent nous donner une idée assez claire de la façon dont leur approche diffère de celle d'autres écoles de pensée, en particulier de la jurisprudence, qui a si souvent été considérée à tort comme le cœur de la tradition musulmane. Plus précisément, je souhaite analyser la raison pour laquelle beaucoup d'entre eux considéraient l'amour comme le cœur du message du Coran. Pourquoi, par exemple, pourrait-on appeler le Coran un « livre

1 J'ai essayé de proposer une description adéquate du rôle du soufisme dans la tradition musulmane (et d'expliquer pourquoi le « mysticisme » est une désignation inappropriée) dans *Sufism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld, 2000). Carl Ernst a souligné certains des problèmes liés à l'utilisation du mot soufisme lui-même dans *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala, 1997).

d'amour » (*ishq-nāma*) ? Ce n'est certainement pas une expression qu'un juriste ou qu'un orientaliste aurait employée. Elle est tirée des paroles du mystérieux Shams-i Tabrizī, célèbre pour son apparition soudaine dans la vie de Rûmî (mort en 1273) et sa disparition tout aussi soudaine. Comme on le sait, il a joué un rôle déterminant dans la transformation de Rûmî d'un érudit plutôt terne en l'un des plus grands poètes de l'histoire humaine.²

Pour donner un sens à cette parole de Shams, nous devons revoir la manière dont le Coran était considéré, notamment le fait qu'il se présentait et était compris comme la parole même de Dieu. En d'autres termes, les musulmans l'interprètent comme l'expression de Dieu, sa révélation de sa propre nature, son explication de qui il est, de ce qu'il fait et de ce qu'il veut. Lorsque l'auteur du livre parle de l'univers et de l'être humain, il le fait en fonction de lui-même. Il ne s'intéresse pas au monde et aux affaires humaines pour la simple raison que, de son point de vue, rien n'existe par lui-même. Toutes choses sont simplement, comme il le dit, des « signes » (*āyāt*) montrant sa propre réalité.

Les savants musulmans savaient bien que les lecteurs du Coran tiraient du texte de nombreuses conclusions, diverses et même contradictoires. De nos jours, c'est un lieu commun de la théorie herméneutique de dire que les individus regardent les choses à travers leurs propres objectifs, mais cette idée n'avait rien d'étrange il y a mille ans. Shams expliqua pourquoi la plupart des gens ne voient pas le Coran comme un livre d'amour en ces termes : « Le défaut est qu'ils ne regardent pas Dieu avec le regard de l'amour. Ils Le regardent avec le regard du savoir, ou le regard de la science, ou le regard de la philosophie. Le regard de l'amour est autre chose. »³

2 William Chittick, *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi* (Louisville: Fons Vitae, 2004), p. 156.

3 Ibid., p. 228.

la plupart des non-spécialistes le placent dans la catégorie du mysticisme, mais c'est assez problématique étant donné l'imprécision du terme mysticisme, ainsi que la vaste gamme d'enseignements et de pratiques associés au soufisme dans l'histoire musulmane.¹ Dans le cadre de ce chapitre, j'utiliserai le terme « théologie mystique » comme une désignation de l'approche soufie du Coran, qui implique de se concentrer sur la question de la transformation de l'âme dans le but de la mettre en conformité avec son prototype divin.

Les maîtres du soufisme étaient souvent versés dans la théologie dialectique et/ou la philosophie, sans parler de la jurisprudence, mais ils considéraient l'apprentissage des livres comme préliminaire à la véritable tâche, qui est de connaître les choses par soi-même et de devenir ce pour quoi les êtres humains ont été créés. Beaucoup de ces savants ont écrit de manière prolifique, tandis que d'autres n'ont jamais pris la plume, se consacrant plutôt à guider les étudiants et les disciples sur le chemin de Dieu. La littérature soufie est extraordinairement riche, et ce depuis les IX^e et X^e siècles, lorsque les différentes approches de l'apprentissage musulman se sont différenciées.

Compte tenu de l'accent mis par les maîtres soufis sur la transformation de l'âme, il n'est pas surprenant que l'amour ait été l'un de leurs thèmes favoris. Aucune autre expérience humaine partagée n'a le même pouvoir de changer les priorités d'une personne. Les explications soufies sur le rôle de l'amour dans la relation entre l'homme et Dieu peuvent nous donner une idée assez claire de la façon dont leur approche diffère de celle d'autres écoles de pensée, en particulier de la jurisprudence, qui a si souvent été considérée à tort comme le cœur de la tradition musulmane. Plus précisément, je souhaite analyser la raison pour laquelle beaucoup d'entre eux considéraient l'amour comme le cœur du message du Coran. Pourquoi, par exemple, pourrait-on appeler le Coran un « livre

¹ J'ai essayé de proposer une description adéquate du rôle du soufisme dans la tradition musulmane (et d'expliquer pourquoi le « mysticisme » est une désignation inappropriée) dans *Sufism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld, 2000). Carl Ernst a souligné certains des problèmes liés à l'utilisation du mot soufisme lui-même dans *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala, 1997).

d'amour » (*'ishq-nāma*) ? Ce n'est certainement pas une expression qu'un juriste ou qu'un orientaliste aurait employée. Elle est tirée des paroles du mystérieux Shams-i Tabrīzī, célèbre pour son apparition soudaine dans la vie de Rûmī (mort en 1273) et sa disparition tout aussi soudaine. Comme on le sait, il a joué un rôle déterminant dans la transformation de Rûmī d'un érudit plutôt terne en l'un des plus grands poètes de l'histoire humaine.²

Pour donner un sens à cette parole de Shams, nous devons revoir la manière dont le Coran était considéré, notamment le fait qu'il se présentait et était compris comme la parole même de Dieu. En d'autres termes, les musulmans l'interprètent comme l'expression de Dieu, sa révélation de sa propre nature, son explication de qui il est, de ce qu'il fait et de ce qu'il veut. Lorsque l'auteur du livre parle de l'univers et de l'être humain, il le fait en fonction de lui-même. Il ne s'intéresse pas au monde et aux affaires humaines pour la simple raison que, de son point de vue, rien n'existe par lui-même. Toutes choses sont simplement, comme il le dit, des « signes » (*āyāt*) montrant sa propre réalité.

Les savants musulmans savaient bien que les lecteurs du Coran tiraient du texte de nombreuses conclusions, diverses et même contradictoires. De nos jours, c'est un lieu commun de la théorie herméneutique de dire que les individus regardent les choses à travers leurs propres objectifs, mais cette idée n'avait rien d'étrange il y a mille ans. Shams expliqua pourquoi la plupart des gens ne voient pas le Coran comme un livre d'amour en ces termes : « Le défaut est qu'ils ne regardent pas Dieu avec le regard de l'amour. Ils Le regardent avec le regard du savoir, ou le regard de la science, ou le regard de la philosophie. Le regard de l'amour est autre chose. »³

² William Chittick, *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi* (Louisville: Fons Vitae, 2004), p. 156.

³ Ibid., p. 228.

Les deux commandements

Les enseignements de base du Coran sur Dieu, l'univers et l'homme peuvent se résumer à ce que l'on appelle communément les trois « principes » (*asl*) de la foi : l'unicité de Dieu (*tawhīd*), la prophétie (*nubuwwa*) et le retour (*ma'ād*). En termes succincts, le premier principe signifie qu'« il n'y a de dieu que Dieu », le second que « Muhammad est le messenger de Dieu », et le troisième que tout vient de Dieu et retourne éventuellement à lui. Les deux premières déclarations, lorsqu'elles sont récitées ensemble et précédées des mots « Je témoigne que », sont connues sous le nom de *Shahadah*, l'acte de témoigner. Comme presque tout le monde le sait, la *Shahadah* est le premier des cinq piliers de la pratique musulmane. La forme correcte de pratique est codifiée par les juristes, mais ils ne disent rien sur le sens de la *Shahadah*. Son sens est abordé par la théologie dialectique, la philosophie et le soufisme.

Lorsque la phrase « il n'y a de dieu que Dieu » est prise isolément, on l'appelle la formule du *tawhīd*. Littéralement *tawhīd* signifie « dire un », c'est-à-dire « déclarer l'unicité de Dieu ». Une façon typique de comprendre Dieu est d'insérer dans cette formule n'importe quel nom de Dieu trouvé dans le Coran. Par exemple, le Coran dit que Dieu est le Vivant. Par conséquent, « il n'y a rien de vivant à part Dieu. » En d'autres termes, il n'y a pas de vraie vie en dehors de la vie de Dieu, et la vie que nous vivons n'est pas réellement la vie — si c'était le cas, nous ne mourrions jamais. Le Coran dit aussi que Dieu est l'Omniscient. Par conséquent, « il n'y a d'omniscient que Dieu. » Personne ne sait vraiment, à part Dieu, et notre connaissance comparée à sa connaissance est ignorance. Comme le dit le Coran, « Les hommes n'embrassent de sa science que ce qu'il a voulu leur apprendre » (C. 2:255).

Il serait facile de continuer ainsi, en énumérant les 99 noms de Dieu et en indiquant la manière dont chacun affirme la primauté de la réalité de Dieu et la dépendance de tout le reste. Dans chaque cas, nous pourrions appuyer la conclusion avec des versets coraniques et des paroles prophétiques. Ce qui est tout à fait clair, c'est que le

Coran soutient que la réalité de Dieu est la seule réalité digne de ce nom, et il voit tout le reste comme dérivant de Dieu, toujours et pour toujours.

Le deuxième principe développe la notion que Muhammad est le messenger de Dieu, ce qui signifie également que le Coran est le message de Dieu. Une partie du message est le fait que Dieu a envoyé une longue série de prophètes commençant par Adam et se terminant par Muhammad. Le nombre traditionnel est de 124 000, assez pour tout le monde. Comme le dit le Coran : « Chaque nation a eu son prophète » (C. 10:47).

Le troisième principe est que toutes les créatures, issues de leur Créateur, suivent des chemins divers qui ramènent éventuellement à lui. La situation humaine diffère de celle des autres par la présence d'un certain degré de libre arbitre. Cela explique pourquoi les messages prophétiques s'adressent seulement aux êtres humains. Dans la mesure où ils sont libres — et dans quelle mesure ils le sont reste une question ouverte — ils seront tenus pour responsables, c'est-à-dire que leurs choix quotidiens auront des répercussions sur leur avenir posthume.

Au cours de la discussion des trois principes, le Coran distingue deux sortes de commandements divins, que les textes ultérieurs appellent parfois le « commandement créateur » et le « commandement religieux ». ⁴ Par le biais du premier commandement, Dieu fait exister l'univers. Au moyen du second, il donne des instructions aux êtres humains. Le commandement créateur peut être compris comme un corollaire de l'unité, et le commandement religieux comme un corollaire de la prophétie.

Le Coran mentionne le commandement créateur dans plusieurs versets, tels que : « Lorsqu'il veut qu'une chose soit faite, il dit : Sois, et elle est » (C. 36:82). Ce commandement est éternel, ce qui signifie qu'il se situe en dehors du temps, donc Dieu le prononce pour toujours. C'est pourquoi les théologiens musulmans n'ont jamais

⁴ Les savants ont employé divers termes pour les deux commandements. Cet appariement spécifique, *al-amr al-kawnī* et *al-amr al-dīnī*, est tiré du « Jardin des amants » (*Rawḍat al-muḥibbīn*) par le célèbre théologien dialectique Ibn Qayyim al-Jawziyya (décédé en 1350).

compris l'activité créatrice de Dieu en termes de déisme. Le point de vue coranique est que nous existons parce que Dieu nous accorde l'existence en ce moment, non pas parce que Dieu a créé l'univers auparavant, intervenant occasionnellement dans les événements. Chaque chose individuelle, chaque événement, chaque souffle est le fruit du mot « Sois ! », une commande qui se manifeste toujours en ce moment même, l'éternel présent.

Quant au commandement religieux, il dit aux gens comment agir correctement. Le Coran précise qu'Iblis (Satan) puis Adam furent les premiers auxquels il s'est adressé. Le refus d'Iblis de se prosterner devant Adam lorsque Dieu lui ordonna de le faire fournit la racine mythique de la désobéissance, ce qui à son tour met en évidence la différence clé entre les deux commandements. Le commandement religieux peut être désobéi, mais pas le commandement créateur. Étant donné que le commandement religieux ne s'adresse qu'à Adam et à ses enfants (la question d'Iblis et des autres djinns étant mise à part), seuls les êtres humains ont la possibilité de désobéir à Dieu. Nous rencontrons ici l'éternelle question de la liberté et du déterminisme, une discussion sans fin dans les textes musulmans comme ailleurs.

Lorsque Dieu nomma Adam prophète, il devint le premier intermédiaire humain du commandement religieux. Ceux qui acceptent le commandement religieux et tentent de le mettre en pratique sont appelés les « serviteurs » de Dieu (*'abd*). Du point de vue du commandement créateur, cependant, absolument tout ce qui existe est serviteur de Dieu, puisque rien ne peut lui désobéir. Il y a donc deux sortes de servitude, en accord avec les deux sortes de commandements. La première est obligatoire et concerne tout ce qui existe dans l'univers. La seconde est volontaire, dans la mesure où ses destinataires ont la possibilité de la refuser. Le commandement religieux fut délivré au premier être humain et renouvelé chaque fois qu'un de ses descendants était nommé prophète. Il appelle les êtres humains à reconnaître qu'ils sont dans une servitude obligatoire envers Dieu, puis à utiliser leur libre arbitre pour suivre ses instructions.

L'amour divin

En parlant d'amour, le Coran utilise deux mots, *wudd* et *ḥubb* (et dérivés), qui sont généralement compris comme des synonymes.⁵ Dans les listes habituelles de noms divins, un dérivé de *wudd* est donné, *al-wadūd*. Il est généralement expliqué comme un participe actif, « aimant » ou « amant », mais le modèle grammatical du mot est également utilisé pour les participes passifs. C'est pourquoi de nombreux érudits ont expliqué que le nom désigne Dieu à la fois comme aimant et bien-aimé. Cela signifie qu'il n'y a d'aimant que Dieu et de bien-aimé que Dieu. En d'autres termes, Dieu seul aime vraiment, et Dieu seul est le véritable objet de l'amour.

Comme indiqué, Shams-i Tabrīzī soutint que les lecteurs ne verront le Coran comme un livre d'amour que s'ils regardent Dieu avec le regard de l'amour et évitent le regard de la jurisprudence, de la théologie dialectique, de la biologie et de la théorie critique. Mais qu'est-ce que l'amour au juste ? À l'époque moderne, la plupart des gens y pensent comme quelque chose de merveilleux, et c'est évidemment le cas. Pourtant, en fin de compte, c'est une émotion, un caprice psychologique, un sous-produit de l'évolution, une construction sociale ou une autre sorte de phénomène naturel ou humain. Il nous appartient, nous ne lui appartenons pas. Du point de vue du Coran, il faut renverser la situation. Il s'agit de commencer par le bas plutôt que par le haut. Rûmî exprime cette perspective descendante dans ce verset :

Pour les élus, l'amour est une immense lumière éternelle ; pour le peuple, l'amour est forme et appétit.⁶

Une fois que Dieu est reconnu comme la lumière éternelle de l'amour, le rôle tout à fait fondamental de l'amour en toutes choses

5 Étant donné les nombreuses significations du mot amour, il existe également plusieurs autres mots coraniques importants qui peuvent être considérés comme différenciant les diverses sortes d'amour. Le savant jordanien Qazi bin Muhammad analyse un total de 38 mots dans *Love in the Holy Quran* (Chicago : Kazi Publications, 2011).

6 *Kulliyāt-i Shams yā dīwān-i kabīr*, ed. Badī' al-Zamān Furūzānfar (Téhéran: Dānishgāh, 1957-1967), verset 18197.

peut être appréhendé. Il convient de noter que cette notion de la nature essentiellement divine de l'amour trouve une expression explicite non seulement dans le soufisme, mais aussi dans les écrits de philosophes tels que l'Ikhwān al-ṣafā', Avicenne, Suhrawardī et Mullā ṣadrā. Si les juristes ne s'intéressaient pas à l'amour, c'est qu'il ne peut être légiféré. Quant aux théologiens dialectiques, ils étaient hostiles à toute suggestion selon laquelle le Seigneur transcendant pourrait aimer ses humbles serviteurs, encore moins l'inverse, alors ils se sont occupés à prouver que Dieu ne se rapporte aux êtres humains qu'en termes de commandements et d'interdictions, et que ceux-ci se rapportent à Dieu seulement en termes d'obéissance. La théologie dialectique était bien sûr très appréciée des juristes, puisqu'elle fournissait la raison d'être de leur pain quotidien.

Les savants musulmans qui ont parlé de l'amour ont convenu qu'il était indéfinissable. Dans les discussions sur l'amour humain, ils se limitaient généralement à décrire ses symptômes, ses caractéristiques et ses conséquences. Ils les résumèrent dans le sens du « désir d'union ». En utilisant le mot union, ils disaient que le but de ceux qui s'aiment est de se réunir, pas de rester séparés. Ils comprenaient l'amour comme l'énergie qui provoque la rencontre de Dieu et de l'homme. Dans les travaux techniques des théologiens mystiques, les discussions restaient généralement sèches et abstraites, accessibles uniquement aux érudits ayant des années de formation. Cela nous aide à comprendre pourquoi bon nombre des théoriciens les plus profonds de l'amour — comme Ibn al-Fāriḍ en arabe et Rūmī en persan — ont exprimé leurs enseignements presque exclusivement dans la poésie, une manière beaucoup plus efficace de transmettre le pouvoir transformateur de l'amour à la communauté.

Deux des mots couramment utilisés pour l'union sont *wiṣāl*, qui signifie se réunir, communier, avoir des relations sexuelles ; et *ittiḥād*, qui signifie atteindre l'unité après la multiplicité, l'unification. Les théologiens dialectiques étaient scandalisés par ces paroles et soutenaient qu'elles compromettaient la transcendance de Dieu. Cependant, toute attention portée aux écrits des érudits méticuleux qui les employaient montre qu'ils avaient une compréhension sophistiquée de ce qu'ils

disaient. Citons par exemple un passage de Rashīd al-Dīn Maybudī, auteur du *Dévoilement des secrets* (*Kashf al-asrār*), l'un des plus longs commentaires du Coran en langue persane, achevé vers l'an 1130. Lorsqu'il explique le verset : « Les hommes ne savent point apprécier Dieu à sa juste valeur comme il le mérite » (C. 22:74), Maybudī souligne que cela signifie que seul Dieu connaît Dieu. Puis, il dit : « Demain [au paradis], lorsque les serviteurs atteindront l'exaltation de l'union avec lui et verront les marques témoignant de la proximité, il accordera la vision de lui-même dans la mesure de votre capacité, non dans la mesure de sa grandeur et de sa majesté. »⁷ De nombreux passages d'autres auteurs faisant la même remarque pourraient être cités, que la discussion porte sur la vision béatifique au paradis ou sur la vision de la présence divine ici et maintenant.

Lorsque nous plaçons l'amour dans le contexte des trois principes de la foi, nous pouvons dire que les textes l'évoquent à partir de quatre points de vue fondamentaux : en tant que réalité éternelle, en tant que motif de la création, en tant que force derrière la direction divine et en tant que but final de l'avenir humain.

Du premier point de vue, l'amour est compris comme identique avec Dieu, c'est-à-dire « avant » la création, bien qu'il s'agisse d'un avant ontologique et non temporel. Dieu en tant qu'amour est une unité absolue englobant toute possibilité d'être. Al-Daylamī (décédé vers l'an 1000), auteur de ce qui semble être le premier livre arabe sur l'amour combinant des perspectives théologiques, philosophiques et soufies, explique le premier point de vue comme suit : « La racine de l'amour est que Dieu est éternellement décrit par l'amour [...] Il s'aime lui-même pour lui-même en lui-même [...] Ici, l'aimant, le bien-aimé et l'amour sont une seule chose sans division, car il est l'unité même et dans l'unité les choses ne sont pas distinctes. »⁸

7 Rashīd al-Dīn Maybudī, *Kashf al-asrār wa 'uddat al-abrār*, vol. 6, éd., 'Alī Aṣghar Ḥikmat (Téhéran: Dānishgāh, 1952-1960), p. 409.

8 Abu'l-ḥasan al-Daylamī, *Kitāb 'atf al-alif al-ma'lūf 'alā'l-lām al-ma'tūf*, éd. J. C. Vadet (Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1962), p. 36-37. Pour une traduction anglaise voir Joseph Norment Bell et Hasan Mahmood Abdul Latif al-Shafie, *A Treatise on Mystical Love* (Édimbourg : Edinburgh University Press, 2006). Leur traduction de ce passage se trouve p. 59.

Du second point de vue, Dieu est considéré comme aimant l'univers. L'amour est alors l'attribut qui l'incite à émettre le commandement créateur. L'amour fait exister l'univers et pousse toute chose vers la pleine réalisation de ses propres possibilités. À cet égard, Dieu aime toute la création, et toutes les choses font exactement ce qu'elles doivent faire, car il leur dit « Sois ! » à chaque instant. De plus, toutes choses retourneront à leur Créateur aimant, chacune selon sa propre capacité d'amour. Ainsi le troisième principe de la foi, le retour à Dieu, est compris comme une nécessité ontologique, et en tant que tel il est souvent appelé « le retour forcé » (*al-rujū' al-idtirārī*) ; il découle du fait que toute chose sert l'ordre créateur.

À partir du XII^e siècle environ, les auteurs soufis ont généralement fourni une toile de fond mythique à la notion de l'amour créateur de Dieu en citant une conversation entre Dieu et David. Lorsque David a demandé à Dieu pourquoi il avait créé l'univers, Dieu a répondu : « J'étais un trésor caché et j'aimais être connu, alors j'ai créé les créatures afin d'être connu. »

Le troisième point de vue considère l'amour comme l'attribut divin qui a incité Dieu à émettre le commandement religieux. Toutes choses reviendront de toute façon à Dieu, mais dans son amour pour les êtres humains, Dieu transmet des instructions afin qu'ils reconnaissent son amour et répondent en conséquence. Les êtres humains peuvent alors employer leur liberté d'une manière qui leur permettra de revenir à lui, de manière à réaliser leur désir d'union. Les textes appellent souvent cela « le retour volontaire » (*al-rujū' al-ikhtiyārī*), ce qui correspond à la servitude volontaire, qui est l'apanage de l'être humain.

Le quatrième point de vue considère l'objectif final de l'amour, c'est-à-dire la réalisation du but de tous ceux qui s'aiment, qui est de se réunir et de profiter de l'étreinte de l'autre. À un égard, ce point de vue est identique au premier — Dieu dans son unité — parce que l'union ne laisse pas de place pour deux. Au premier stade, cependant, les êtres humains étaient des potentialités d'être et de savoir, et au dernier stade, ils auront atteint la réalité d'être et de savoir, se percevant comme le rayonnement de la Réalité Unique sans

aucun être distinct qui leur soit propre. Rûmî explique la différence entre les deux points de vue en disant qu'au début, nous étions des poissons, inconscients de nous-mêmes et de l'océan. Puis Dieu nous a jetés sur la terre ferme, où tout ce que nous faisons est motivé par la recherche de notre bien-aimé perdu. Finalement, Dieu nous ramènera dans l'océan et, pour la première fois, nous reconnaitrons notre vraie nature et notre vrai foyer.⁹

En résumé, si nous regardons en arrière, vers l'origine, nous voyons l'unité de l'amour, et si nous regardons vers l'aboutissement final, nous voyons l'union de l'amour. Cela signifie que les deux étapes intermédiaires sont notre préoccupation immédiate, puisque nous nous sommes éloignés de l'unité et n'avons pas encore atteint l'union. Ces deux étapes, l'amour comme motif de la création et l'amour comme force derrière la direction divine, peuvent être analysées plus en détail en prêtant une attention particulière aux implications des deux commandements.

Un verset coranique cité plus que tout autre dans la littérature revêt une importance particulière dans ce contexte : « Dieu les aimera et ils l'aimeront » (C. 5:54).¹⁰ Ce verset définit la relation entre Dieu et l'homme en quatre déclarations fondamentales : Dieu est aimant, les êtres humains sont les objets de son amour, les êtres humains sont aimants, et Dieu est l'objet de leur amour. Si nous lisons ces déclarations du point de vue du commandement créateur, le Coran parle du fonctionnement du domaine de l'être, sans référence au libre arbitre. Si nous les lisons du point de vue du commandement religieux, le Coran parle du rôle de la liberté humaine dans la réalisation de l'amour. Étant donné que le verset peut être lu dans les deux sens, il nous offre huit perspectives coraniques supplémentaires sur la réalité de l'amour.

9 Rûmî, *Majālis-i sab'a*, éd. Tawfiq Subhānī (Téhéran: Intishārāt-i Kayhān, 2000), p. 121-122.

10 Tous ceux qui connaissent le Coran, notamment les innombrables auteurs qui ont discuté de ce verset sous cette forme, savent qu'il s'agit d'une clause tirée d'une phrase plus longue. La traduction du verset complet est : « Ô vous qui croyez, si vous abandonnez votre religion, Dieu en appellera d'autres à prendre votre place. Dieu les aimera et ils l'aimeront. »

L'amour dans le commandement créatif

La première déclaration, « Il aimera », signifie que Dieu est aimant. Au stade initial de l'unité divine absolue, Dieu s'aime lui-même, car il n'existe rien d'autre, il est donc aimant, bien-aimé et amour. Lorsque nous tenons compte de l'omniscience divine, nous comprenons qu'il connaît toutes choses de toute éternité comme concomitantes de sa connaissance de lui-même. Ainsi, en s'aimant, il aime tout. Dans son chapitre sur l'amour dans *Revivification des sciences de la religion* (*Ihyā' 'ulūm al-dīn*), le grand al-Ghazālī (mort en 1111) explique cet argument ainsi : « Quand quelqu'un n'aime que lui-même, ses actes, ses émotions et son amour ne sortent pas de son essence et de ce qui accompagne son essence car ils sont liés à celle-ci. Ainsi, Dieu n'aime que lui-même. »¹¹

Étant donné que Dieu est éternel et immuable (*qadīm*), son amour est également éternel et immuable. Les choses créées, cependant, sont nouvellement arrivées (*muḥdath*), c'est-à-dire que Dieu les connaît éternellement, mais elles ne commencent à exister que lorsqu'il donne le commandement créateur. Le Coran fait souvent référence à l'amour qui anime la création comme *rahma*, miséricorde, compassion. Étymologiquement, *rahma* désigne la qualité d'un *rahīm*, un utérus, donc son sens fondamental est l'amour d'une mère pour ses enfants. Un certain nombre de paroles prophétiques font le lien entre ces deux notions. Par exemple : « Certes, Dieu est plus miséricordieux envers son serviteur que n'importe quelle mère envers son enfant. » Remarquez que cette parole peut signifier que Dieu est miséricordieux envers toute chose, car tout dans l'univers est le serviteur de Dieu. Le Coran associe la servitude universelle et obligatoire au nom de Tout-Miséricordieux (*rahmān*) dans ce verset : « Tout ce qui existe dans les cieux et sur la terre est serviteur du Miséricordieux » (C. 19:93). Le Coran implique également que

11 al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, vol. 4 (Beyrouth : Dār al-Hādī, 1993), p. 474. Pour une traduction du chapitre d'al-Ghazālī sur l'amour, voir Eric Ormsby, « Love, Longing, Intimacy and Contentment », Livre XXXVI de *The Revival of the Religious Sciences* (Cambridge, MA : The Islamic Texts Society, 2011), p. 101-102.

le nom Tout-Miséricordieux est synonyme du nom de Dieu (par exemple, C. 17:110) et dit que la miséricorde de Dieu « embrasse toutes choses » (C. 7:156). En d'autres termes, Dieu est fondamentalement miséricordieux et aimant, une notion qui se reflète dans la formule de la consécration rituelle : « Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Toujours-Miséricordieux ».

La miséricorde est donc une sorte d'amour, mais la miséricorde et l'amour ne sont pas exactement la même chose, car la miséricorde est unidirectionnelle et l'amour est réciproque. Dieu aime l'homme, et l'homme aime Dieu, mais Dieu a de la miséricorde envers les êtres humains, et les êtres humains ne peuvent pas avoir de miséricorde envers Dieu. Au contraire, ils doivent diriger leur miséricorde vers d'autres créatures. D'où la parole prophétique : « Dieu n'est pas miséricordieux envers ceux qui ne sont pas miséricordieux envers les autres. »

'Abdallāh Anṣārī (mort en 1088), auteur de plusieurs livres en arabe et en persan, parmi lesquels la description arabe classique des étapes de l'ascension du chemin vers Dieu, *Les étapes des itinérants* (*Manāzil al-sā'irīn*). En persan, il est surtout connu pour ses prières chuchotées (*munājāt*), dans lesquelles il fait fréquemment appel à la nature éternellement aimante de Dieu.

Par exemple :

Ô Dieu, où retrouverai-je le jour où Tu m'appartenais et que je n'étais pas. Jusqu'à ce que j'atteigne ce jour, je serai au milieu du feu et de la fumée. Si je retrouve ce jour dans les deux mondes, j'en profiterai. Si je trouve Ton Être pour moi-même, je serais satisfait de mon propre non-être.

Ô Dieu, où étais-je quand Tu m'as appelé ? Je ne suis pas moi quand Tu restes pour moi.

Ô Dieu, quand Tu appelles quelqu'un, ne rends pas visibles les offenses que Tu as cachées !

Ô Dieu, Tu nous as relevés et personne n'a dit : « Relève-toi ! » Maintenant que tu as relevé, ne rabaisse pas ! Garde-nous à l'ombre de Ta douceur ! Ne nous confie qu'à ta bonté et miséricorde !¹²

12 Cité par Maybudī, *Kashf al-asrār*, vol. 5, p. 232. Cité dans William Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven: Yale University Press, 2013), p. 33.

Le verset de l'amour mutuel dit que Dieu « les aimera ». Cela était compris comme signifiant que l'amour de Dieu est dirigé vers les êtres humains, qui sont les seuls objets de son amour mentionnés explicitement dans le Coran. Pourquoi il devrait les aimer plutôt que d'autres est une question beaucoup discutée dans la littérature, souvent en soulignant le lien de l'amour avec la beauté (*jamāl, ḥusn*), qui est généralement décrite comme ce qui attire l'amour. Comme l'amour, la beauté ne peut pas être définie, mais presque tout le monde serait d'accord pour dire que les hommes aiment ce qu'ils trouvent beau. Les textes ne considèrent pas cela comme un résultat de la biologie ou de la psychologie — l'explication ascendante — mais plutôt comme une condition requise du commandement créateur. Le Prophète a exprimé la racine divine de la beauté dans la célèbre parole, « Dieu est beau et il aime la beauté. »

Si Dieu est beau, alors il n'y a de beau que Dieu. Quand Dieu aime, il aime la beauté, et lui seul est vraiment beau, par conséquent, il aime sa propre beauté. Il le fait d'abord en s'aimant lui-même et ensuite en aimant sa beauté telle qu'elle se reflète dans les choses créées. Le Coran parle de la beauté de Dieu lorsqu'il dit qu'il est décrit par « les plus beaux noms » (C. 7:180, 17:110, 20:8, 59:24). Il fait référence à l'amour de Dieu pour la création lorsqu'il dit : « Il a donné la perfection à tout ce qu'il a créé » (C. 32:7). Quant à l'humanité, il est dit : « C'est lui qui vous a formés, et quelles admirables formes il vous a données ! » (C. 40:64). Ainsi, l'affirmation que Dieu « les » aime signifie qu'il aime sa propre beauté telle qu'elle apparaît dans les êtres humains. Ensuite, le Prophète dit, faisant écho à la Genèse : « Dieu a créé Adam sous sa propre forme », c'est-à-dire sous la forme des plus beaux noms. Comme Dieu le dit dans le Coran, « Nous avons créé l'homme dans les plus admirables proportions » (C. 95:4).

On pourrait dire que la compréhension musulmane globale de la nature humaine est basée sur les déclarations parallèles « Dieu aime la beauté » et « Dieu les aimera ». Dieu aime les êtres humains parce qu'ils renferment et reflètent la totalité de sa propre beauté, qui est désignée par les plus beaux noms. Eux seuls ont été créés sous la forme de la beauté universelle de Dieu, et eux seuls ont appris « les noms de

tous les êtres » (2:31). C'est pourquoi Dieu ordonna aux anges de se prosterner devant Adam (2:34) et nomma Adam et ses enfants comme vice-gérants (2:30, 35:39), c'est-à-dire ses représentants dans la création.

Les auteurs soufis qui parlaient de Dieu comme d'un trésor caché aimant être connu voyaient la situation humaine unique dans l'univers incarnée par le mot reconnaissance (*ma'rifa*). Quand Adam a appris tous les noms, il a acquis la capacité de reconnaître Dieu proprement dit, c'est-à-dire l'intégralité de la réalité de Dieu dans la plénitude de sa manifestation créatrice, et non simplement dans les traces et propriétés de quelques attributs. Seul l'homme peut reconnaître Dieu en lui-même, ce qui signifie qu'il est le seul à pouvoir l'aimer pour lui-même, puisque nul ne peut aimer ce qu'il ne connaît pas. Une importante conséquence logique est que ceux qui aiment Dieu pour ce qu'ils peuvent obtenir de lui (par exemple, la prospérité dans ce monde, le paradis dans l'autre) ne l'aiment pas lui-même. Ils aiment plutôt certains reflets de sa réalité et cet amour égoïste les empêchera d'atteindre la plénitude de la perfection.

En résumé, Dieu a créé les êtres humains parce qu'il les aime. Contrairement à la plupart d'entre nous, il n'avait aucune arrière-pensée dans son amour, car il n'a rien à gagner avec nous. Il nous a rendus beaux et il aime notre beauté. Il nous a créés sous sa propre forme et donc nous ne sommes pas seulement beaux, nous sommes aussi des amoureux invétérés de la beauté. Cela nous amène au troisième thème de l'amour en tant que commandement créateur : « Ils l'aimeront ». Cela signifie que nous avons été créés pour être aimants — nous ne pouvons pas éviter d'aimer. En même temps, « il n'y a pas d'autre aimant que Dieu » ; ainsi la racine et la source de l'amour humain est l'amour de Dieu. Rûmî, entre autres, parle souvent de l'amour humain comme d'un reflet de l'amour de Dieu. Dans une de ses œuvres en prose, il met ces mots dans la bouche du Créateur :

Quelle place prend la parcelle de terrain de l'homme — dans laquelle pousse la récolte de la chair, de la peau et des os — pour ces aspirations et ces désirs ? Ces désirs sont Mes purs attributs.... « J'étais un trésor caché et j'aimais être connu. »¹³

13 Rûmî, *Majâlis-i sab'a*, p. 118-119.

L'un des termes couramment utilisés pour désigner l'amour humain inné est la pauvreté (*faqr*), qui est aussi un nom typique du soufisme lui-même (plus que le mot soufisme avant les temps modernes). Le sens du mot a toujours été compris au regard du verset coranique : « Ô hommes ! vous êtes des indigents ayant besoin de Dieu, et Dieu est riche et plein de gloire » (35:15). En d'autres termes, les êtres humains sont vides de réalité et ne demandent qu'à être remplis. Ils sont nécessiteux, désireux, affamés et assoiffés par nature. Dans la dernière analyse, ces attributs manifestent leur amour inné pour Dieu. Lorsque les premiers soufis s'appelaient les pauvres, ce n'était pas parce qu'ils se considéraient comme différents des autres. Au contraire, ils voulaient se rappeler qui ils étaient en réalité.

L'un des plus jeunes contemporains d'al-Ghazālī, Aḥmad Sam'ānī (décédé en 1140), a écrit un long commentaire persan sur les plus beaux noms de Dieu, soulignant la manière dont tous les noms et attributs de Dieu montrent sa nature aimante. Cet ouvrage est l'un des exposés les plus longs, les plus profonds et les plus éloquents de l'amour dans la littérature musulmane, et sa prose est imprégnée d'images et de symbolisme qui devinrent le fonds de commerce des poètes des générations suivantes, comme Rûmî, 'Aṭṭār, Sa'dî et Ḥāfiẓ. Dans l'une de ses nombreuses discussions sur la pauvreté, Sam'ānī souligne les racines ontologiques de l'amour humain, le fait que nous ne pouvons pas ne pas aimer :

Le trésor des dispensateurs gagne de l'éclat grâce aux demandes et à l'indigence des demandeurs. Aucun demandeur n'avait plus de besoins que la poussière. Le ciel et la terre, le Trône et le Repos-pieds ont été réduits en poussière, mais leur besoin n'a pas diminué d'un iota. Les huit paradis ont été consacrés exclusivement à son travail, mais le besoin a saisi ses rênes, car la pauvreté était l'hôte à la table de son existence : « Certes l'homme a été créé avide » (70:19).

Une personne qui « saisit » est quelqu'un qui ne sera jamais rassasié. Dieu emmena Adam au paradis et lui octroya sa béatitude. Cependant, il dit : « N'allez pas près de cet arbre. » Néanmoins, malgré toutes les choses bienheureuses, Adam fut saisi par l'arbre. « L'interdit est séduisant. » Oui, Il le lui interdit, mais Il n'a pas purifié son intériorité de la volonté d'accéder à cet arbre. En effet,

chaque serviteur qui existe dans le monde est un serviteur de son propre besoin :

L'avarice des Adamites remonte au temps d'Adam lui-même. Celui qui n'est pas avare n'est pas un Adamite. Autant que quelqu'un mange, il a besoin de plus. S'il mange quelque chose et dit : « Je suis rassasié », il ment. Il y a encore de la place, car l'Adamite n'est jamais rassasié.¹⁴

Enfin, le verset de l'amour mutuel dit que les êtres humains aiment Dieu. Lu en termes de commandement créateur, cela signifie que les humains aiment Dieu par nature. Ils ne peuvent pas ne pas aimer Dieu car, dans la dernière analyse, les autres ne sont que des signes de Dieu, c'est-à-dire des manifestations de sa beauté, ou des traces et propriétés de ses noms et attributs. Rûmî, qui revient sur ce point à plusieurs reprises dans sa poésie, le dit ainsi en prose :

Tous les espoirs, désirs, amours et affections que les gens ont pour différentes choses — père, mère, amis, cieus, terre, jardins, palais, connaissance, activité, nourriture, boisson — tout cela sont des désirs qui tendent vers Dieu, et ces choses sont des voiles.¹⁵

Si les hommes ne reconnaissent pas qu'il n'y a de bien-aimé autre que Dieu et ne reconnaissent pas qu'ils sont en servitude obligatoire envers le Tout-Miséricordieux, c'est parce que, comme le dit le Coran, « Adam [...] oubli » (20:115). Les hommes ont hérité de l'oubli de leur père, ce qui explique pourquoi Dieu a envoyé tant de prophètes. Cela nous amène au rôle du commandement religieux, qui est d'aider les hommes à surmonter l'oubli.

14 Aḥmad Sam'ānī, *Rawḥ al-arwāḥ fī sharḥ asmā' al-malik al-fattāḥ*, ed. Najīb Māyil Hirawī (Téhéran: Shirkat-i Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī, 1989), p. 155-156. Traduit de la version anglaise proposée par Chittick dans *Divine Love*, p. 387.

15 Rûmî, *Fīhi mā fīhi*, ed. Badī' al-Zamān Furūzānfar (Téhéran: Amīr Kabīr, 1969), p. 35. Traduit de la version anglaise proposée par William Chittick dans *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983), p. 201.

L'amour dans le commandement religieux

Du point de vue du commandement créateur, dire « Dieu aime » signifie que Dieu aime par définition et que sa nature remplit d'amour implique l'amour de la création. Du point de vue du commandement religieux, dire « Dieu aime » signifie que la même énergie divine le motive à rappeler aux gens leur propre nature en envoyant des rappels prophétiques. Ou, en termes de noms divins, cela signifie que Dieu est le guide, et qu'il n'y a de guide que lui. Le résultat est que les destinataires du rappel ont l'option de la servitude volontaire, au-delà du fait établi de la servitude obligatoire.

Tout comme l'amour créateur de Dieu est étroitement associé à la miséricorde divine complète, de même son amour qui guide est étroitement lié à une miséricorde spécifique, dirigée vers ceux qui acceptent librement sa direction. Selon de nombreux théologiens, Dieu est appelé « Tout Miséricordieux » (*rahmān*) à cause de son amour créateur et « Toujours Miséricordieux » (*rahīm*) à cause de son amour qui guide. En tant que Tout-Miséricordieux, il aime tout le monde et tout sans exception. En tant que Toujours Miséricordieux, il aime ceux qui suivent sa direction. Le Coran fait la distinction entre ces deux sortes de miséricorde dans le verset : « Ma miséricorde embrasse toutes choses ; je la destine à ceux qui craignent, qui font l'aumône et qui croient en mes signes ; Qui suivent l'envoyé » (C. 7:156-157). La miséricorde du Tout-Miséricordieux embrasse tout, c'est-à-dire que chacun la recevra pour toujours, car c'est la récompense de la servitude obligatoire. La miséricorde du Toujours Miséricordieux est écrite pour ceux qui suivent les rappels prophétiques, c'est donc la part supplémentaire des serviteurs volontaires.¹⁶

Le verset de l'amour mutuel dit que Dieu « les » aimera. À la lumière du commandement créateur, cela signifie que l'amour de Dieu se concentre sur les êtres humains, car ils ont été créés sous la forme unifiée des plus beaux noms divins. À la lumière du commandement religieux, cela signifie qu'il enseigne aux hommes comment être à la hauteur de leur beauté, tout comme les parents conseillent

¹⁶ Sur les deux miséricordes, voir Chittick, *Divine Love*, p. 23-32.

leurs enfants. En termes de commandement créateur, Dieu aime les êtres humains inconditionnellement. En termes de commandement religieux, il les aime aussi conditionnellement, tout comme leur réception de la miséricorde du Toujours Miséricordieux dépend de certaines conditions. En d'autres termes, Dieu les aimera s'ils obéissent au commandement religieux et cultivent la beauté de leur propre âme. Le Coran fait référence à la conditionnalité de l'amour dans le verset suivant, qui est cité dans la littérature un peu moins souvent que le verset de l'amour mutuel : « Dis leur : 'Si vous aimez Dieu, suivez-moi, il vous aimera » (C. 3:31).

Ce verset spécifique fournit la justification fondamentale de la pratique musulmane, qui consiste à suivre le commandement religieux tel qu'enseigné par le Coran et tel qu'il est incarné dans les actes et les traits de caractère du Prophète. Comme le dit le Coran, « Vous avez un excellent exemple dans votre prophète » (C. 33:21). C'est une preuve suffisante que Dieu l'aime, car « Dieu aime la beauté ». Il devrait être suivi parce qu'il est le bien-aimé de Dieu, et si en effet les hommes le suivent, ils seront dignes de l'amour conditionnel de Dieu : « Suivez-moi ; Dieu vous aimera. »

Le Coran explique les conditions de l'amour dans de nombreux versets. Par exemple, il est dit que Dieu aime ceux qui font ce qui est beau (C. 2:195), qui se repentent (C. 2:222), qui ont confiance (C. 3:159), qui sont justes (C. 49:9), etc. Il dit aussi que Dieu n'aime pas les malfaiteurs (C. 3:140), ceux qui répandent la corruption (C. 5:64), les transgresseurs (C. 5:87), les immodérés (C. 7:31), les perfides (C. 8:58), les orgueilleux (C. 16:23) et les arrogants (C. 31:18). Tous ces versets font référence à la beauté intérieure de l'âme ou à son absence, pas simplement au comportement extérieur.

Al-Ghazālī et bien d'autres appellent la réalisation de la beauté intérieure « caractérisation par les traits de caractère de Dieu » (*al-takhalluq bi-akhlāq Allāh*). Ayant reçu un certain libre arbitre, les hommes ont la capacité de lutter contre la laideur de caractère, qui est enracinée dans l'oubli hérité de leur père Adam. En sortant des voiles de l'oubli et de l'ignorance, ils peuvent matérialiser les beaux traits de caractère latents dans leurs âmes, créées sous la forme de Dieu. De

plus, c'est précisément cette beauté de l'âme qui appelle l'amour de Dieu. Ainsi, dans un hadith authentique, le Prophète cite Dieu comme disant que, lorsque son serviteur s'approchera de lui en accomplissant de bonnes œuvres (c'est-à-dire en suivant le commandement religieux), Dieu l'aimera. Ensuite, « Une fois que Je l'ai aimé, Je suis son ouïe avec laquelle il entend, sa vue avec laquelle il voit, sa main avec laquelle il combat et son pied avec lequel il marche. » Ceci est précisément caractérisé par les traits de caractère de Dieu. Il indique également le but final des aimants, l'union avec le Bien-Aimé.

Les textes précisent souvent que personne n'entre dans l'union en se déplaçant d'ici à là. L'union implique de s'éveiller à la situation réelle, car, comme le dit le Coran, « Il est avec vous ; en quelque lieu que vous soyez » (57:4). À moins que les gens ne marchent sur les traces des prophètes et n'atteignent le point où Dieu les aime, ils ne prendront pas conscience de la manière dont Dieu est avec eux en ce moment, dans l'acte même de donner le commandement créateur. Ibn al-'Arabī (décédé en 1240), le plus grand théologien mystique de l'histoire musulmane, explique cette notion en commentant le fait que dans le hadith de proximité, Dieu dit : « Je suis son ouïe », et non « Je deviens son ouïe ».

Les paroles de Dieu « Je suis » montrent que c'était déjà la situation, mais le serviteur n'en était pas conscient. Le don généreux que lui fait cette proximité est donc le dévoilement et la connaissance du fait que Dieu est son ouïe et sa vue. Il avait imaginé qu'il entendait par sa propre audition, mais il entendait en réalité par son Seigneur. De même, au cours de sa vie, l'homme suppose, à cause de son ignorance, qu'il entend par son propre esprit, mais en réalité il n'entend que par son Seigneur.¹⁷ En somme, Dieu aime ceux qui se caractérisent par de beaux traits de caractère, et ces traits ne sont que ses propres attributs. Dieu lui-même est amour et, comme le dit l'inscription sur son trône : « Ma miséricorde précède ma colère. » Étant donné

17 Ibn al-'Arabī, *al-Futūhāt al-makkiyya*, vol. 3 (Cairo, 1911), p. 68, ligne 2. Pour ce passage en contexte, voir William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 326.

l'importance de la miséricorde en tant que trait de caractère divin, il s'ensuit que les traits prédominants des serviteurs bien-aimés de Dieu sont l'amour pour Dieu, la miséricorde et la compassion envers toute la création. C'est pourquoi Dieu s'adresse à Muhammad, le guide suprême sur le chemin de l'amour, avec ces mots : « Nous ne t'avons envoyé que par miséricorde pour l'univers » (C. 21:107). De ce point de vue, le véritable amour du prochain repose sur le véritable amour de Dieu. Encourager les hommes à être bons et compatissants lorsqu'ils n'aiment pas Dieu, c'est encourager l'impossible.

Troisièmement, le verset de l'amour mutuel dit : « Ils l'aimeront ». En termes de commandement créateur, cela signifie que l'amour est tissé dans la nature humaine et ne peut être évité. En termes de commandement religieux, cela signifie que la pleine conscience de sa nature aimante dépend de la mise en pratique du commandement religieux. Une bonne partie de la littérature soufie décrit les étapes ascendantes de l'amour de Dieu. Par exemple, Anṣārī, auteur des *Étapes des itinérants* déjà mentionnées, a écrit un ouvrage similaire en persan, intitulé *Stations of the Sufi Path: The One Hundred Fields (ṣad maydān)*.¹⁸ Les deux livres énumèrent cent étapes sur le chemin vers Dieu, même si les détails ne sont pas les mêmes. Comme les auteurs de livres similaires, Anṣārī désigne les étapes avec les noms de traits de caractère spécifiques et de qualités d'âme tirés du Coran et des hadith, tels que le repentir, le désir, la patience, la lutte, l'éveil, le souvenir, la tolérance, la certitude, la sincérité, etc. Dans l'introduction du livre persan, il explique que cela a commencé par des cours donnés pendant le mois sacré de Muharram, en l'an 1056. Il expliquait aux auditeurs la signification du verset suivant : « Dis : si vous aimez Dieu, suivez-moi ; Dieu vous aimera. » À la toute fin du livre, il rappelle à ses lecteurs qu'il a parlé des étapes de l'amour : « Ces cent champs sont tous noyés dans le champ de l'amour. »¹⁹

Enfin, à la lumière du commandement créateur, dire que les hommes aiment Dieu signifie qu'il est le seul objet de l'amour

18 Anṣārī al-Harawī, *Stations of the Sufi Path: The One Hundred Fields (Ṣad maydān)*, traduction anglaise par Nahid Angha (Cambridge: Archetype, 2010).

19 Cité par Chittick, *Divine Love*, p. 293.

humain, puisqu'il n'y a de beau que Dieu et de bien-aimé que Dieu. À la lumière du commandement religieux, cela signifie que les hommes sont appelés à reconnaître qui ils aiment. C'est pourquoi Rûmî fait souvent la distinction entre l'amour véritable et l'amour métaphorique. L'amour véritable reconnaît Dieu comme son objet, et l'amour métaphorique est piégé dans les apparences. Ces lignes sont représentatives :

Ce que vous aimez n'est pas la forme, que l'amour soit de ce monde ou de l'autre.

Quand vous tombez amoureux de la forme de quelque chose, pourquoi cessez-vous de l'aimer quand son esprit s'en va ?

Sa forme est toujours là — pourquoi en avez-vous assez ? Ô aimant, regarde encore ! Qui est votre bien-aimé ?...

Un rayon de soleil tomba sur le mur, le mur acquit un éclat emprunté. Pourquoi attacher ton cœur à un mur, homme simple ? Cherche la racine qui brille sans cesse.²⁰

Une fois que les hommes reconnaissent l'objet de leur amour, ils peuvent toujours répondre par une question commune : « Tomber amoureux n'est pas sous mon contrôle. Comment puis-je ressentir cet amour que j'ai compris en théorie ? » La réponse est que les hommes doivent mettre en pratique leur amour ontologique pour Dieu, et le « sentiment » viendra quand il viendra. Le fait de ne pas pratiquer ce que l'amour exige montre simplement que sa compréhension théorique n'est que superficielle. Ici, il est utile de rappeler une discussion coranique parallèle sur la conditionnalité de la réponse divine. Dans ce cas, les versets parlent de *dhikr*, un terme coranique important qui signifie rappel, souvenir et mention. Dieu se souvient de nous ontologiquement en nous créant. Il nous le rappelle religieusement en envoyant des prophètes. Nous répondons aux messages prophétiques en nous souvenant de lui et en mentionnant ses noms révélés.

Le Prophète établit un lien explicite entre l'amour et le souvenir dans ses paroles : « Quand quelqu'un aime quelque chose, il s'en souvient beaucoup. » Ce qu'il dit est en fait évident — du moins pour quiconque a été amoureux — et cela aide à expliquer la raison d'être

²⁰ Rûmî, *The Mathnawî*, éd. R. A. Nicholson (Londres : Luzac, 1925-1940), Livre 2, versets 703-705, 708-709.

de la pratique par excellence du soufisme, qui est le souvenir de Dieu. En tant que pratique, le souvenir (parfois traduit par invocation) implique la mention méthodique d'un ou plusieurs des noms révélés de Dieu, que ce soit à haute voix, en silence ou profondément dans le cœur. Quand nous savons que nous aimons Dieu, même si nous ne « sentons » pas l'amour, nous devons beaucoup nous souvenir de lui. L'acte même de se souvenir de l'être aimé fait passer l'amour de la virtualité à la réalité. Tout comme Dieu a un amour conditionnel pour nous, qui dépend de notre adhésion au Prophète, il a aussi un souvenir conditionnel de nous, qui dépend de notre souvenir de lui. Parlant de la conditionnalité de l'amour, le Coran dit : « Suivez-moi ; Dieu vous aimera. » Parlant de la conditionnalité du souvenir, il est dit : « Souvenez-vous de moi, et Je me souviendrai de vous » (2:152). Le Coran mentionne également la conditionnalité de ce dernier dans des versets tels qu'« ils oublient Dieu, et Dieu les oubliera à son tour » (9:67) ; « ne soyez pas comme ceux qui ont oublié Dieu, et que Dieu a conduits à l'oubli d'eux-mêmes » (59:19).

À cet égard, Rûmî fournit une instruction utile à ceux qui cherchent, à travers l'histoire d'un homme qui s'occupait de se souvenir de Dieu, sans doute parce qu'il avait entendu un autre verset coranique faisant référence à la conditionnalité de l'amour : « Appelez-moi, et je vous répondrai » (40:60). Une nuit, Satan entra dans ses rêves et lui chuchota qu'il perdait son temps, puisque Dieu n'avait manifestement aucune utilité pour des gens comme lui. Où était le « Me voici ? » qui est la réponse de Dieu à ceux qui l'invoquent. L'homme désespéra de sa pratique et cessa de mentionner le nom de Dieu. Alors un saint lui apparut dans un rêve et lui dit qu'il était venu avec un message de Dieu :

Votre parole « Dieu » est Mon « Me voici ». Votre besoin, votre douleur et votre brûlure sont Mon message.

Votre recherche de stratagèmes et de remèdes est Mon attrait et le relâchement de vos pieds.

Votre peur et votre amour sont le nœud coulant de Ma douceur ; sous chaque « Ô Seigneur ! » que vous prononcez se trouvent de nombreux « Me voici. »²¹

²¹ Ibid., Livre 3, versets 195-197

Le livre de l'amour

En somme, nous avons dix thèmes fondamentaux sur l'amour. Le premier est que l'amour est l'unité, l'Alpha, et le dixième est qu'il est l'union, l'Oméga. Entre la première et la dernière étape, huit points de vue éclairent les complexités de la situation humaine.

Permettez-moi de terminer en citant un autre passage de Maybudī, un maître de l'exégèse, de la jurisprudence, de la théologie dialectique et du soufisme. Dans son commentaire du Coran, il divise chaque groupe de versets en trois sections : traduction littérale, traditions exégétiques et allusions. Dans la troisième section, il distingue quelques versets et explique leurs implications en termes de réalisation de la transformation de l'âme. Comme Shams-i Tabrīzī, qui lui succéda cent ans plus tard, Maybudī considérait le Coran comme un livre d'amour. Il le rend particulièrement explicite en expliquant le verset « Quand ils reçurent de la part de Dieu un livre » (2 : 89) :

Un livre leur est venu — et quel livre ! Car c'était le rappel du Seigneur à Ses aimants. C'était un livre dont le titre était « L'amour éternel », un livre dont le sens est l'histoire de l'amour et des aimants. C'était un livre qui offre la sécurité contre le fait d'être laissé pour compte, le remède pour les poitrines instables, la santé pour les cœurs malades et le soulagement pour les esprits en deuil — une miséricorde de Dieu pour les hommes du monde.²²

²² Maybudī, *Kashf al-asrār*, vol.1, p. 278-279; Chittick, *Divine Love*, p. 41.

L'amour de Dieu

Perspectives mystiques
juives, chrétiennes et musulmanes

Comment s'exprime l'amour de Dieu dans les trois traditions monothéistes, le judaïsme, l'islam et le christianisme ? Cet ouvrage est issu de longues discussions entre chercheurs chrétiens, juifs et musulmans dans le cadre du fameux Heathrop College de l'Université de Londres. Il propose une lecture de leurs traditions religieuses à la lumière de l'amour de Dieu pour les hommes et des hommes pour Dieu. Ces perspectives mystiques croisées sur la relation exemplaire entre les croyants et leur Seigneur, bien que profondément ancrées dans leurs théologies respectives, ouvrent la voie à des discussions généreuses et au dialogue interreligieux à travers un thème commun et des ressources spirituelles partagées. En effet, l'ouverture à l'autre, au prochain, figure dans ces différents exposés comme une fonction de l'amour divin. Dans ces sept chapitres, l'amour transcende la différence et Dieu est vu « à travers l'œil du cœur », une vision de plus en plus nécessaire dans un monde qui a un besoin urgent d'une « connaissance du cœur ».

EDITIONS
Fenêtres

Prix : 16,90 €



9 782494 535008