

Université catholique de Louvain
Faculté de théologie



**LA COMPASSION DANS LE BOUDDHISME
ET DANS L'ISLAM**



Mémoire présenté par **Saïd Moustarhim**

en vue de l'obtention du
diplôme de Master interfacultaire
en sciences des religions

Promoteur : Professeur Jacques Scheuer

Année académique 2009-2010

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier le Professeur Jacques Scheuer dont la supervision, les judicieux conseils, l'accueil et le soutien ont été autant d'éléments encourageants et indispensables à l'élaboration de ce travail.

Je remercie également le Professeur Louis-Léon Christians pour l'encouragement et la disponibilité.

Je remercie madame Geneviève Bricoult, madame Pascale Hoffmann et toutes les personnes qui de près ou de loin m'ont aidé pendant ces deux années d'étude et m'ont permis de réaliser ce mémoire.

J'aimerais aussi remercier mes amis pour leurs conseils ainsi que tous mes proches pour leur patience et leurs encouragements apportés au long de la préparation de ce travail.

AVANT PROPOS

Pour la traduction des versets coraniques, nous avons eu recours essentiellement à la traduction du Professeur Muhammad Hamidullah, 13^{ème} édition, 1985, ainsi que la traduction du professeur Jacques Berque, Albin Michel, 2002. Néanmoins, Nous avons choisi de traduire nous même les versets coraniques cités dans ce travail en consultant les deux traductions mentionnées.

La traduction des hadiths est totalement la nôtre, basée directement sur le récit en arabe avec l'aide des dictionnaires disponibles.

À chaque fois que nous avons cité un verset coranique ou un hadith, nous avons vérifié et mentionné les références. Vu le grand nombre des références, nous en citons généralement une pour ne pas alourdir le texte.

LA COMPASSION DANS LE BOUDDHISME ET DANS L'ISLAM

1. INTRODUCTION

a. Pourquoi la compassion dans le Bouddhisme et dans l'Islam?

D'abord, nous essayerons d'aborder le concept de *Compassion* non seulement comme *attitude de se pencher avec miséricorde au bénéfice d'autrui*, mais également comme *élan du cœur de celui qui a atteint un niveau de réalisation*, par voie de sagesse ou de connaissance, telle que la compassion déborde spontanément de son tréfonds pour englober tous les êtres.

L'Islam est souvent présenté comme l'une des trois religions monothéistes, notre propos n'est pas de reconsidérer ce constat mais plutôt d'étendre les liens vers d'autres horizons spirituels, notamment le Bouddhisme, et plus particulièrement dans sa forme *Mahâyâna* qui se croise avec l'Islam dans sa version *Soufie* à différents égards.

La compassion nous semble un thème important à explorer car elle s'inscrit et aura à inscrire au sein des plus belles concrétisations religieuses, sur les plans artistiques, philosophiques et spirituels. C'est seulement quand les croyances religieuses se montrent capables de transcender leurs particularismes, se montrent capables d'atteindre le divin dans sa dimension universelle, qu'elles retrouvent la voie et la voix de la *compassion* et de l'*amour universel*.

Nous avons conscience de l'étendue du sujet. Nous n'avons pas la prétention de vouloir le mener au bout. Si nous réussissons à faire surgir le concept de la compassion dans l'écriture religieuse¹ d'abord, dans la pratique spirituelle ensuite de chacune des deux religions concernées, puis procéder enfin à une étude comparative pour dégager les points communs éventuels. Si nous parvenons à susciter le débat autour de cette question, nous aurons pleine satisfaction.

Notre choix s'est porté sur le Bouddhisme du grand véhicule *Mahâyâna* et particulièrement celui de l'école de la Terre pure, école qui a su développer la compassion au plus haut degré, celui d'être le moyen du salut du monde.

L'Islam ne manque pas d'ouvertures textuelles vers une miséricorde ou compassion divine qui englobe toute chose. Nous serons invités à se référer aux textes sacrés, le Coran et

¹ Principalement l'Islam, dont la doctrine est réduite aujourd'hui, à l'expression exotérique la plus simpliste et relative : La *Shari'a*. Pour le Bouddhisme, le thème de la compassion semble lui être lié de nature.

le Hadith, mais notre choix se portera délibérément sur le Coran comme principale source scripturaire.

Le Coran a incité de nombreuses personnes et écoles au sein de l'Islam à emprunter la voie de l'amour de l'autre, conséquence directe de la connaissance vraie de Dieu. Le Soufisme et les soufis peuvent être considérés comme de grands représentants de cet état d'être, et spécialement Ibn 'Arabi l'Andalou dont l'amour universel fut au centre de sa vie et de son œuvre.

Notre attention a été attirée par la similitude entre deux récits qui illustrent la compassion, l'un dans le Bouddhisme, le second dans l'Islam. Nous étions loin d'estimer l'étendue de la question, son ancrage dans la pensée humaine et son ampleur grandissante, probablement, une des conséquences de la rencontre amplifiée des diverses conceptions philosophiques et du développement accru de l'universalisation des idées.

« Et Nous ne t'avons envoyé que miséricorde pour les mondes »²

« Mohammad le Prophète arabe a ascensionné jusqu'aux cieux les plus hauts puis il est revenu sur terre. Je jure par mon seigneur! Si j'étais parvenu à cette station, je ne serais jamais revenu. Abdul Quddus de Gangoh »³.

« Quand le Bienheureux eut entendu la requête de Brahmâ, plein de compassion pour les êtres, il regarda le monde avec l'œil d'un bouddha »⁴

Ces citations nous amènent d'emblée au cœur du sujet dont nous tenterons de rendre compte à travers notre étude comparative. Le Bouddha, fondateur du Bouddhisme – VIème siècle avant notre ère – et Mohammad, le Prophète de l'Islam – VIème siècle PCN -, deux personnages historiques importants dont près de trois milliards de personnes se réclament aujourd'hui. L'un et l'autre ont atteint selon leurs doctrines respectives le niveau le plus haut de réalisation spirituelle et pourtant, ils choisiront délibérément de rester, de demeurer parmi les êtres inaccomplis, encore voilés. Bouddha comme Mohammad décideront de prolonger leur séjour dans le monde des fantômes (au sens platonicien) dans le seul but de délivrer les êtres des chaînes des apparences, de les guider dans la voie de la délivrance, celle de l'illumination.

Notre démarche prend comme hypothèse une possible similitude ontologique de la conception islamique de l'existence, sous sa forme soufie au moins, et la conception

² Coran, XXI, 107. Notre traduction se distingue de celle de M. Hamidullah par l'attribution directe de la miséricorde à l'envoyé (Mohammad) sans l'intermédiaire de "comme une", absente dans le verset coranique en arabe.

³M. Iqbâl, 2000. p. 147. Notre traduction.

⁴ Mahâvagga, dans DAVID-NEEL, 1977. p. 36.

bouddhique. Toshihiko Izutsu, islamologue japonais et spécialiste du Bouddhisme, considère que la vision de la réalité, que l'Islam a adoptée, a donné un système métaphysique typiquement oriental, basé sur un jeu délicat et dynamique entre l'unité et la multiplicité.⁵

Effectivement, comme dans le Bouddhisme, il existe en Islam toute une dynamique qui exprime et tend vers un apaisement de la tension qui existe entre la conscience individuelle الفرق (la séparation, la distinction) et la prise de conscience de l'unité de l'existence الوحدة⁶ (la totalité) à l'instar de l'*atman* et de l'*ainsité*⁷ dans le Bouddhisme.

Atteindre la *vacuité* (*sûnyatâ*) bouddhique ou l'extinction الفناء *al-fanâ'* soufie c'est faire l'expérience métaphysique de la disparition totale de l'ego, c'est voir la réalité telle qu'elle est. Comment faire, l'expérience effective d'une telle réalisation? C'est en faisant acte de foi et en suivant les pas de Bouddha pour le bouddhiste, du Prophète pour le musulman, tous deux ayant traversé toutes les étapes spirituelles, ont atteint le dévoilement total. Sauf que Bouddha et Mohammad retournent par compassion *karunâ* ou *rahma* رحمة, font volontairement le choix d'être dans le monde sans pour autant être de ce monde, pour guider les êtres à l'ultime unité.

La voie ascendante qui mène à l'illumination est un cheminement long et ardu. L'aboutissement suppose de vaincre autant d'embûches à décourager les plus résolus. Cependant, le Bouddhisme *mahâyâna* développera l'idée de pouvoir connaître la délivrance, qu'elle est accessible à tous, religieux ou laïque, homme ou femme, en faisant foi dans le Bouddha *Amida*, et sans devoir éprouver toutes les étapes.

Le soufisme en Islam envisage également le cheminement par la *voie de la beauté* طريق الجمال, celle de la confiance et de l'acte de foi. La voie soufie classique est la *voie de la majesté*⁸ طريق الجلال, celle de l'étude, de l'effort et de la pratique ascétique, l'équivalent du petit véhicule *theravâda* dans le Bouddhisme.

C'est un fait que des points de rencontre et de similitude existent, et en nombre entre l'Islam et le Bouddhisme. Le travail de Toshihiko nous a conforté dans cette idée. Il ne manque pas, tout au long de son étude de l'Islam, de faire appel à des concepts équivalents

⁵T. IZUTSU, 1980, p. 23.

⁶«Quant à l'*Existence*, elle est atteinte après l'élévation au-dessus de l'être (الوجد lit. Le trouvé, le senti), et il n'y a pas d'existence du *Vrai* sauf après extinction de (خمود endormissement, calme) de l'*humanité* (comme individualité), car il n'y a pas d'existence d'*humanité* avec l'apparition de la puissance de la *Vérité* (Réalité ultime) ». AL-QUSHAYRI A., *Al-rissalah*, 1990, p. 62. Notre traduction.

⁷« Ainsité (tathata) : nature authentique, non conditionnée, de toute chose ; réalité ultime ; ce qu'est réellement tout phénomène (tout dharma) mais qu'il est impossible de définir ou d'exprimer. Certaines écoles Madhyamika (*voie du milieu*) considèrent l'ainsité comme synonyme de la *vacuité* ». Voir *parfaite ainsité*, Dictionnaire Miaofa.

⁸ *Al-jalâl* a la même racine qu'*al-Jalîl* : important, grave, illustre, glorieux et vénérable. *Dhûl-jalâl* (le Majestueux) est l'un des Noms de Dieu en Islam.

dans le Bouddhisme et d'établir la similitude. Cependant, nous nous occuperons exclusivement d'un concept commun aux deux traditions, celui de la *Compassion*.

Il importe donc de voir les sens que revêt le terme compassion dans ses différents usages dans un premier temps, voir ensuite le terme islamique qui lui correspond, mettre en lumière l'acception du terme dans les deux traditions concernées, et déterminer le sens dans lequel nous entendons utiliser le terme compassion dans ce travail.

b. Compassion et pitié

La compassion selon le petit Robert est un « sentiment qui porte à plaindre et partager les maux d'autrui »⁹. Étymologiquement en Latin, le mot compassion est composé du préfixe *com* et de la racine *passio*, très proche de la sympathie du Grec : « *sym* avec et *pathos* souffrance »¹⁰. Pris dans ce sens, le terme *compassion* évoque le sentiment de pitié envers la personne souffrante, de solidarité avec les faibles, de charité et de partage avec les démunis.

Les deux termes se situent donc du côté de l'affect. Compatir ou sympathiser, c'est *éprouver avec*, c'est *se laisser affecter par l'émotion d'autrui*. Cependant, dans le langage courant, la sympathie est utilisée pour exprimer le partage d'une émotion positive, alors que la compassion n'est employée que comme sentiment de partage de souffrance.

La compassion connaît donc un usage plus proche du sentiment de pitié, qui est pénible au regard de la misère d'autrui, et face auquel nous nous sentons charger d'apporter du soulagement. Dans les langues dérivées du latin, le mot compassion signifie que l'on ne peut regarder d'un cœur froid la souffrance d'autrui ; autrement dit : on a de la sympathie pour celui qui souffre. Un autre mot, qui a à peu près le même sens, *pitié* (en anglais *pity*, en italien *pietà*, etc.), suggère même une sorte d'indulgence envers l'être souffrant. Avoir de la pitié pour une femme, c'est être mieux loti qu'elle, c'est s'incliner, s'abaisser jusqu'à elle.¹¹

Déjà les stoïciens rejetaient la compassion et la pitié comme néfastes. Sénèque voit dans ce type d'émotions le vice des âmes trop sensibles (De la clémence, II, 6).¹²

Claudine Haroche¹³ a étudié l'émergence du concept de compassion comme amour social dans la société du XVIII^e siècle. Les siècles se caractérisent dit-elle, *souvent par des tonalités affectives, des climats psychologiques, des sensibilités différentes*. Ainsi le XVIII^e

⁹ « Compassion: du Latin chrétien *compassio*, de *compati* souffrir. V. **compatir**. Sentiment qui porte à plaindre et partager les maux d'autrui. V. **apitoiement, commisération, miséricorde, pitié**. Avoir de la compassion pour quelqu'un. Cœur accessible à la compassion. V. **Humanité, sensibilité** ». (Le petit Robert).

¹⁰ « Sympathie: Du Grec *sym* (avec) et *pathos* (souffrance). Participation à la souffrance d'autrui ». (Le petit Robert).

¹¹ M. KUNDERA, *L'Insoutenable Légèreté*, 1989, p. 36.

¹² Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, 1996, p. 1141.

¹³ C. HAROCHE, *La compassion comme amour*, CURAPP.

siècle, semble être le siècle de *l'épanchement de sentiments trop longtemps retenus, il apparaît sous le visage de la sensibilité à autrui, de la compassion.*

Nul doute pour Haroche, *La spontanéité, la générosité, le dévouement naissent de la pitié.* Cependant, il faut distinguer deux formes de compassion:

- la compassion des moralistes écossais, celle de Smith en particulier qui s'accompagne d'un tempérament mesuré, une forme de sympathie qui connaît un juste équilibre entre amour de soi, sensibilité à soi et sensibilité à autrui ; qui se traduit par un comportement, une disposition d'esprit plus réservé : de la prudence, de la circonspection, de la modération qui exige un certain empire sur soi-même.

- La compassion rousseauiste qui nourrira l'amour du semblable, l'amour du genre humain dans la Révolution française : une compassion qui repose sur une sensibilité, un tempérament fait de spontanéité, d'excès et de débordement; d'enthousiasme et de générosité ; qui porte vers autrui, qui pousse à l'oubli et l'effacement de soi, qui conduit parfois à la rébellion contre soi même.

Dans son *Éthique*, Spinoza considère que « *la pitié dans l'homme qui vit sous la conduite de la raison, est par soi mauvaise et inutile* »¹⁴. Pour lui, éprouver de la compassion serait un ajout de souffrance à de la souffrance, et augmenter la souffrance c'est freiner la capacité d'agir à cause de la tristesse, car « *par Joie j'entendrai donc, dans la suite, une passion par laquelle l'esprit passe à une plus grande perfection. Et, par tristesse, une passion par laquelle il passe à une perfection moindre* »¹⁵.

La compassion pour Nietzsche et Spinoza devient un redoublement de la souffrance, puisqu'il faut souffrir de la souffrance d'autrui. Nietzsche se distingue cependant, du fait qu'il dénonce surtout l'aspect condescendant à l'égard de celui qui en est l'objet. Faire preuve de compatissance est qualifiée d'arrogance pour lui, « en vérité, je ne les aime pas, les miséricordieux qui cherchent la béatitude dans leur pitié : ils sont trop dépourvus de pudeur »¹⁶. Nietzsche dénonce la condescendance du dispensateur qui du fait de son geste, atteint le démuné dans ce qui est le plus précieux au regard de Nietzsche, sa dignité de personne libre, « Car j'ai honte, à cause de sa honte, de ce que j'ai vu souffrir celui qui souffre; et lorsque je lui suis venu en aide, j'ai blessé durement sa fierté »¹⁷.

¹⁴ B. SPINOZA, *Éthique*, partie IV, propos. L, p. 419.

¹⁵ Idem, partie III, propos. 11, scholie, p. 223.

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Z.*, 2^{ème} partie, *Des miséricordieux*, 1926, p. 121.

¹⁷ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Z.*, 2^{ème} partie, *Des miséricordieux*, 1926, p. 122.

Kundera M. souligne le lien étroit dans les langues latines, entre compassion et la souffrance d'autrui, car la personne souffrante suscite notre sympathie. Le mot pitié pour Kundera a le même sens. Il suggère même une sorte d'indulgence envers l'être souffrant :

« C'est pourquoi le mot compassion inspire généralement la méfiance ; il désigne un sentiment considéré comme de second ordre qui n'a pas grand-chose à voir avec l'amour. Aimer quelqu'un par compassion, ce n'est pas l'aimer vraiment »¹⁸

Ce débat ne nous empêche pas de nous demander si les auteurs antagonistes au sentiment de compassion comme le souligne Tappolet¹⁹, ne commettent pas une confusion entre celle-ci et la pitié. D'après Tappolet, « plusieurs auteurs contemporains soutiennent que la pitié et la compassion sont deux émotions différentes »²⁰. Ainsi Lawrence Blum reproche à Nietzsche de ne pas voir dans la compassion *une qualité moralement supérieure* à la pitié qui comporte effectivement de la condescendance. Cependant, Tappolet s'interroge s'il y a réellement concomitance entre pitié et condescendance.

Une autre distinction entre compassion et pitié consiste à envisager la question du point de vue de la perception de l'objet de la pitié cette fois-ci. « Ainsi, Eamonn Callan affirme que celui qui éprouve de la pitié perçoit l'objet de son émotion comme submergé par son infortune, alors que l'objet de la compassion est perçu comme ayant maintenu son autonomie (op. cit., p. 2). Cette caractéristique explique que, contrairement à celui qui éprouve de la pitié pour autrui, celui qui compatit avec autrui se sent égal à lui et le considère comme un de ses pairs (op. cit., p. 3) »²¹.

En général, la question de la compassion et la pitié est abordée comme conséquence de la souffrance d'autrui. Néanmoins, des auteurs comme Scheler soulignent qu'il ne suffit pas qu'il y ait seulement une relation de causalité: la pitié et la compassion ne sont pas seulement des états causés par la souffrance, ce sont des états intentionnels ayant cette souffrance pour objet. Sinon, la pitié et la compassion seraient une sorte de contagion émotionnelle; elles seraient comparables au bâillement suscité par le bâillement d'autrui (op. cit., p. 24-25)²².

Quant à la valeur morale de la compassion et la pitié, même les auteurs les plus controversés, lui accordent une valeur morale. Spinoza reconnaît qu'il apparaît moralement bon de ressentir de la pitié et de la compassion, « de même que la Pitié, la Honte aussi,

¹⁸ M. KUNDERA, *L'Insoutenable Légèreté*, 1989, p. 36.

¹⁹ *Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie Morale*, 1996, p. 1142.

²⁰ *Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie Morale*, 1996, p. 1142.

²¹ *Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie Morale*, 1996, p. 1142.

²² *Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie Morale*, 1996, p. 1142.

quoiqu'elle ne soit pas une vertu, est bonne »²³. Pour Spinoza, « entre la Pitié et la Miséricorde, il semble qu'il n'y ait aucune différence, sinon peut-être que la Pitié concerne un affect singulier, et la Miséricorde l'affect devenu manière d'être »²⁴.

Comment naît la pitié en nous? C'est que l' « imitation des affects, quand elle se rapporte à la tristesse, s'appelle Pitié »²⁵, et « une chose qui fait pitié, nous nous efforcerons autant que nous pouvons de la délivrer du malheur »²⁶. Ce désir de faire le bien, qui est en quelque sorte, le désir de faire cesser la tristesse qu'il provoque en nous, *c'est la bienveillance*.

La tristesse donc n'est pas tout à fait négative car elle fait naître en l'homme le désir du bien, de vivre honnêtement, ce qui l'installe dans un état de perfection supérieur à celui qui reste indifférent au spectacle de la misère. « L'homme qui a honte d'une chose qu'il a faite soit en vérité triste, il est cependant plus parfait que l'impudent qui n'a aucun désir de vivre honnêtement »²⁷. Autrement dit, l'homme qui est affecté par la douleur d'autrui, qui ressent de la pitié en lui, qui décide de bien agir afin de soulager ou de supprimer la douleur, qui entre en scène comme acteur, celui-là est plus parfait que celui qui se cantonne dans sa situation de spectateur.

c. Compassion et altérité

La question de l'altérité ne se pose pas uniquement en terme éthique, elle occupe également les versants politiques, juridiques et socio-économiques de la réalité humaine. Ainsi, la question se dévoile au grand jour comme une problématique fondamentale.

L'autre c'est le proche ou le lointain, mais l'autre c'est également cet autre qui habite chacun d'entre nous, avec qui nous dialoguons sans cesse. Non seulement nous sommes l'autre d'autrui mais également l'autre de nous-mêmes. Ontologiquement, dire qui est l'autre c'est se définir soi-même par rapport à lui, le *connais-toi toi-même* s'impose comme une évidence.

Cette parenthèse nous semble importante car, en introduisant la compassion comme lien privilégié dans l'altérité, c'est dire que la compassion est aussi une question fondamentale dans la relation à soi. Ainsi, nous dévoilons déjà le sens que nous acceptons bien volontiers de donner au concept de la compassion, dans notre acception du terme. La compassion est un affect, une forme de sympathie certes, mais plus fondamentalement, elle se révèle comme un principe inhérent à l'être.

L'autre m'appelle à dépasser ma centralité de mon "je", vers l'autre comme un "je" différent mais égal. « L'autre n'est pas condamné à rester un étranger, mais peut devenir mon

²³ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, propos. 58, scholie, p. 431.

²⁴ Idem, III, *des Affects*, définition 18, explication, p. 315.

²⁵ Idem, III, *des Affects*, propos. 27, démonstration, scholie, p. 245.

²⁶ Idem, III, *des Affects*, propos. 27, corollaire 3, p. 247.

²⁷ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, propos. 58, démonstration, scholie, p. 431.

semblable, à savoir quelqu'un qui, comme moi, dit "je" »²⁸. Chez Ricœur « le sujet s'apprécie lui-même d'abord à titre primaire, parce qu'il apprécie ses actions et parce qu'il est capable d'influer sur le cours des choses »²⁹. Mais c'est l'amitié qui ajoute à l'estime de soi le fait que l'un et l'autre s'estiment mutuellement dans l'échange, « Si "je" peux m'estimer moi-même comme capable, c'est parce que "toi aussi", tu es capable de t'estimer toi-même. Le soi s'estime alors comme un autre »³⁰.

Ricœur nous intéresse, en ce sens qu'il pose la question de l'identité en termes d'altérité. Il s'interroge sur l'identité humaine, « qu'est ce qui demeure identique dans le cours d'une vie humaine »³¹ pour revendiquer une identité comme *ipséité* et non comme *mêmeté*. C'est que pour Ricoeur, *tant que l'on reste dans le cercle de l'identité-mêmeté, l'altérité de l'autre que soi ne présente rien d'original*. Alors que le couple altérité-ipséité annonce une altérité *telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même*. Pour Ricœur, *soi-même comme un autre*, suggère que l'ipséité du soi-même ne peut se concevoir sans l'altérité. Le lien est tellement intime qu'il implique: « soi-même en tant que ... autre »³².

d. Compassion et amitié

La compassion peut être envisagée aussi, à travers son lien avec l'amitié, dans *soi-même comme un autre*, Ricœur fait appel aux livres VIII et IX de *l'Éthique à Nicomaque* pour développer une éthique de l'amitié, qui s'intègre dans sa vision globale d'une éthique dont la perspective est: « viser la vraie vie avec et pour l'autre dans des institutions justes »³³. Pour Ricœur: « Non seulement l'amitié a un caractère éthique incontournable, mais en plus l'éthique nécessite l'amitié »³⁴.

Le thème *directeur* qui traverse *soi-même comme un autre* est bien entendu celui de l'identité. Nous avons vu que l'identité est envisagée par Ricœur entre deux pôles: *identité-mêmeté* et *identité-ipséité*. Le premier pôle est ce qui rend la personne identifiable, son *caractère*. Tandis que le deuxième pôle, celui de l'identité-ipséité, « c'est par la notion, essentiellement éthique, du maintien de soi qu'il nous a paru représenté. Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut compter sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis comptable de mes actions devant un autre »³⁵.

²⁸ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 386.

²⁹ G. FIASSE, *L'autre et l'amitié*, p. 25.

³⁰ G. FIASSE, *L'autre et l'amitié*, p. 25.

³¹ Cité dans F. GAËLLE, *L'autre et l'amitié*, p. 21.

³² P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 13.

³³ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 202.

³⁴ F. GAËLLE, *L'autre et l'amitié...*, p. 45.

³⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 195.

Ricœur substitue donc à *qui es-tu?* La question *où es-tu?* C'est ainsi qu'il franchit le pas pour développer et faire valoir la dimension *éthique* de l'*identité-ipséité*. L'autre m'interpelle par *où es-tu?* La réponse est: « "Me voici" Réponse qui dit le maintien de soi »³⁶.

La seconde composante (avec et pour l'autre) de la visée éthique (la vie bonne), « que nous désignons du beau nom de sollicitude »³⁷ dont l'aspect réflexif est caractérisé par l'*estime de soi*, porte en elle le risque du *repli sur soi* de par sa réflexivité, *au rebours de l'ouverture sur le grand large, sur l'horizon de la "vie bonne"*. Malgré le risque persistant du repli sur soi, Ricœur soutient la thèse que « la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, mais qu'elle en déploie la dimension dialogale »³⁸.

C'est qu'avec Ricœur, c'est au niveau d'une philosophie de l'action qu'on se situe. L'individu ne se conçoit qu'à travers les liens sociaux qui lui sont intrinsèquement liés. La personne n'est pas *bardé de droit avant l'entrée en société*, c'est méconnaître le rôle du « médiateur de l'autre entre capacité et effectuation »³⁹.

Ricœur nous dit que c'est exactement ce rôle *médiateur* qui est célébré par Aristote dans son traité de l'*amitié*, puisque l'*amitié*, chez Aristote lui-même, fait transition entre la visée de *la vie bonne* qui se réfléchit dans l'*estime de soi* et la *justice*.

Cette transition par Ricœur dans sa lecture d'Aristote nous a permis d'établir le lien que nous présentions intuitivement, entre *compassion, autrui et amitié*.

Une telle réciprocité suppose d'une part qu'il faut être ami de soi pour être ami de l'autre, c'est-à-dire que l'existence de l'homme de bien soit désirable pour lui-même, et d'autre part que l'homme bon et heureux a néanmoins besoin d'amis. À l'estime de soi l'amitié ajoute, sans rien retrancher, l'idée de mutualité et son corollaire, l'égalité, qui mène sur le chemin de la justice, Paul Ricœur estimant complémentaires l'une de l'autre l'éthique aristotélicienne de « la vie bonne » et la morale kantienne de la norme.

Ricœur observe dans *Soi-même comme un autre*, l'impossibilité de construire une *dialectique unilatérale* du *Même* et de l'*Autre*. Husserl fait dériver l'*alter ego* de l'*ego*, Levinas pour lui, c'est l'*Autre* qui assigne le soi à sa responsabilité. Ricœur tente alors une troisième modalité de l'altérité : « J'ai toujours su que l'autre n'est pas un de mes objets de pensée, mais, comme moi, un sujet de pensée; qu'il me perçoit moi-même comme un autre que lui-même; qu'ensemble nous vivons le monde comme une nature commune »⁴⁰, celle de l'*être-enjoint en tant que structure de l'ipséité*, telle qu'elle puisse se concilier avec l'*estime de soi* et s'attester dans une *réciprocité* qui n'aurait plus rien d'asymétrique.

³⁶ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 195.

³⁷ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 195.

³⁸ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 195.

³⁹ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 213.

⁴⁰ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 383.

Le sujet moral, met en jeu une dialectique du *Soi* et de *l'autre que soi* telle que l'altérité puisse être constitutive de l'ipséité elle-même. L'autre m'interpelle, me supplie: *Toi, aime-moi !*, réponse que Paul Ricœur baptise *sollicitude*. Cet élan de soi vers l'autre qui constitue la réponse à cette interpellation et qui ne consiste pas exclusivement en l'obéissance à un devoir : *l'intention éthique* précède la *morale*. Or, sur le plan de la *sollicitude*, c'est l'*amitié* qui caractérise les relations interpersonnelles et qui permet une égalité entre deux individus uniques.

Seule la réciprocité institue l'autre comme mon semblable et moi-même comme le semblable de l'autre. La condition pour que l'autre demeure un autre que moi et ne se réduise pas à un *alter ego*, une reduplication du moi, tient dans cette relation mutuelle qu'est l'amitié où chacun aime l'autre "en tant que ce qu'il est"⁴¹.

La relation amitié ou amour avec l'autre, est nécessaire, « il n'y a pas de relation sans point commun, sans «pôle-il », dirait Ricœur"⁴², pour lui, chez Aristote il n'y a pas de concept franc d'altérité, "Cependant, l'amitié est au cœur même de son éthique »⁴³. C'est ce qui fait dire à Fiasse G. que chez Aristote, « la relation à l'autre homme constitue la base de la moralité [...]. Il y a donc une place certaine dans sa pensée pour la notion d'altérité »⁴⁴

Nous avons souligné plus haut, que la compassion se révèle fondamentalement comme un principe inhérent à l'être, nous pouvons ajouter maintenant, suite à ce développement sur l'altérité et l'amitié chez Aristote et Ricœur, que la compassion se situe alors au niveau de l'éthique en tant que *visée* (Aristote), *caractérisée par sa perspective téléologique* et articulée à des normes caractérisées par l'universalité et la contrainte (Kant), *donc par un point de vue déontologique*. Nous partageons donc l'idée ricœurienne de *la primauté de l'éthique sur la morale*, également, l'idée que *la morale constituerait une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique*. De la même manière, donc, nous soutenons la primauté de la compassion comme *visée éthique* sur sa traduction dans les faits par la *philia* dont parle Aristote.

Dans l'épilogue de son remarquable travail, FIASSE G. soutient que, chez Aristote, l'amitié *vraie*, est fondée sur la relation que l'homme entretient avec lui-même, il soutient l'ami jusqu'au *prix d'un sacrifice de soi mais non d'un déni de soi*.

L'amitié parfaite implique une estime et une responsabilité mutuelles. Elle est une bienveillance consciente et réciproque. Aristote instaure l'intimité et la réciprocité dans la

⁴¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 3, 1156 a17.

⁴² G. FIASSE, *L'autre et l'amitié*, p. 31.

⁴³ G. FIASSE, *L'autre et l'amitié*, p. 31.

⁴⁴ G. FIASSE, *L'autre et l'amitié*, p. 31.

relation *amitié* qui nécessite chez lui, une vie en commun. Malgré cela et malgré les préjugés de son époque, Aristote établit la possibilité d'une amitié avec tout homme du simple fait qu'il est homme.

Pour Aristote, *Le rapport de justice et plus encore celui d'amitié sont envisagées aussi bien avec l'esclave que la femme*. La *philia* ne concerne pas exclusivement un rapport privilégié entre deux personnes de qualité. La *philia* pour lui jouit d'une grande extension, vers toutes les formes de relation humaine nommées amitié par ressemblance à l'amitié parfaite, basée sur la vertu et visant l'excellence: *Aimer l'autre pour ce qu'il est, et vouloir son bien*. L'amitié avec l'autre ne s'impose pas de manière absolue, *une certaine forme d'amitié est envisageable avec lui* en tant qu'homme.

L'estime de soi chez Ricœur appelle une relation « dialogique où le soi s'estime comme un autre et où l'un et l'autre s'estiment autant qu'eux-mêmes »⁴⁵. Cette relation reprend un autre niveau grâce à l'amitié qui convoque la *philautia* aristotélicienne, s'aimer soi-même, c'est s'estimer soi-même, et donc, dans « une relation amicale et réciproque où l'homme peut reconnaître ses capacités et les estimer bonnes »⁴⁶. Ainsi, Ricœur dévoile une vérité incontestable, comme le souligne FIASSE G., « parce que l'homme vise le bonheur, il a besoin d'autrui pour être heureux »⁴⁷. On aime l'autre pour ce qu'il est, mais c'est l'ami comme *médiation* qui est mis en avant plus que l'ami comme fin de l'action morale.

FIASSE, considère que Ricœur a revalorisé l'amitié car, *il a bien perçu la nécessité d'un ancrage éthique particulier avant l'ouverture vers chacun*. Dans sa définition de la *visée éthique* en trois moments: *La vie bonne, avec et pour autrui et dans des institutions justes*⁴⁸, Ricœur, considère la *justice* aussi comme relation fondamentale, elle permet d'élargir le rapport à l'autre, *"elle élargit la notion de sollicitude"*⁴⁹.

Nous avons vite pris conscience, du lien étroit qui se dessine entre *altérité, amitié et compassion*. Poser la question de la compassion nous paraissait inviter d'emblée à la réflexion sur la relation à l'autre. La lecture d'Aristote et de Paul Ricœur nous a permis de montrer le lien organique à l'œuvre dans cette relation, comme *sollicitude* élargie à tout autre.

Comprise dans un sens élargi, plus large, plus englobant, l'amitié serait l'amour de ce qui est en tant qu'il est et, si nous pouvons reprendre l'expression d'Aristote sur l'ami, et ce, avec une portée universelle. Nous soutenons que l'amitié élargie n'est autre chose que *l'amour universel* qui est la *compassion* à laquelle nous entendons apporter un éclairage au moyen de cette étude comparative.

⁴⁵ G. FIASSE, *L'autre et l'amitié*, p. 49.

⁴⁶ G. FIASSE, *L'autre et l'amitié*, p. 50.

⁴⁷ G. FIASSE, *L'autre et l'amitié*, p. 50.

⁴⁸ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 202.

⁴⁹ G. FIASSE, *L'autre et l'amitié*, p. 50.

e. *Le concept de compassion dans le Bouddhisme*

Dans le Bouddhisme, la compassion est incontestablement un thème majeur. Probablement, c'est par la compassion que le Bouddhisme s'est fait le plus connaître en Occident, car l'image qu'on se fait de cette doctrine orientale est caractérisée d'abord, par la tolérance et la *non-violence*, notion qu'on rencontre déjà dans l'Hindouisme *a-himsâ*. Ensuite, cela est probablement dû à la place qu'occupe réellement la *bienveillance*, *maitrî* comme sentiment de vouloir procurer le bonheur à tous les êtres. Ainsi que la compassion *karûna* qui consiste à vouloir délivrer tous les êtres du cycle des renaissances.

Nous cédonc volontiers la parole à Bouddha, dans son enseignement de la bienveillance à ses disciples inspirant au bien:

« Que tous les êtres soient heureux.

Qu'ils soient en joie et en sûreté.

Toute chose qui est vivante, faible ou forte, longue, grande ou moyenne, courte ou petite, visible ou invisible, proche ou lointaine, née ou à naître, que tous ces êtres soient heureux.

Que nul ne déçoive un autre ni ne méprise aucun être si peu que ce soit; que nul, par colère ou par haine, ne souhaite de mal à un autre.

Ainsi qu'une mère au péril de sa vie surveille et protège son unique enfant, ainsi avec un esprit sans limites doit-on chérir toute chose vivante, aimer le monde en son entier, au-dessus, au-dessous et tout autour, sans limitation, avec une bonté bienveillante infinie.

Etant debout ou marchant, assis ou couché, tant que l'on est éveillé, on doit cultiver cette pensée. Ceci est appelé la suprême manière de vivre »⁵⁰.

Comme le rappelle Jérôme Ducor⁵¹, le Bouddhisme se veut une voie spirituelle complète, les notions de bienveillance et de compassion ne se conçoivent pas d'un point de vue purement spéculatif, elles s'intègrent dans une culture mentale au quotidien. On les retrouve dans *les quatre pensées immesurables*, que le pratiquant oriente vers les êtres *dans les dix directions*:

Puissent tous les êtres vivants posséder le bonheur et sa cause !

Puissent tous les êtres vivants être séparés de la souffrance et de sa cause !

Puissent tous les êtres vivants ne jamais être séparés du bonheur qui ne connaît aucune souffrance !

Puissent tous les êtres vivants demeurer dans l'équanimité sans attachement ni répulsion de près ni de loin !

⁵⁰ Metta-Sutta, *L'amour universel*, dans R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 130.

⁵¹ J. DUCOR, *La bienveillance et la compassion dans le bouddhisme*, 2008.

Cependant, la grande bienveillance et à la grande compassion, *mahâ-maitrî & mahâ-karûna*, qui, avec la sagesse *prâjnâ*, sont bien supérieures aux *quatre pensées immesurables*. Compassion et sagesse sont intimement liés et constitutifs de la réalisation des bouddhas réalisés. Et c'est dans le cadre du Bouddhisme du Grand Véhicule *mahâyâna* que se développera de manière encore plus universelle la compassion pour tous les êtres sans exception. Le vœu du *bodhisattva* n'est plus uniquement de se délivrer de sa souffrance, mais de s'accomplir en tant qu'un bouddha et de demeurer dans le monde après la réalisation, afin de guider tous les êtres vers la délivrance.

« Là domine le souci du salut d'autrui » dirait DE LUBAC H.⁵², et à lui de citer le poète mystique tibétain, Milarépa:

« Celui qui ne pense qu'à son salut, récolte le Samsara.
Celui qui ne dispense ce qu'il a amassé,
Aurait beau méditer, il resterait sans vertu ».

Là encore, dit DE LUBAC, « est exaltée la joie dans le don. Là les mots de bienveillance et de pitié ne suffisent plus: il faut parler [...] de tendresse compatissante »⁵³. DE LUBAC commente en des termes forts le passage du Bouddhisme à cet idéal universel et altruiste: « nous touchons ici au sommet du Bouddhisme, à l'un des sommets de l'humanité »⁵⁴.

Nous lui reprenons l'une des citations qui expriment le vœu du *Bodhisattva*:

« A chaque instant, pour chaque créature, le Bodhisattva voudrait fabriquer des mondes aussi nombreux que les grains de sable du Gange et tout remplis des sept joyaux. Car sa tendance au don est insatiable, et il est plus joyeux en donnant que les créatures en recevant. Il considère les créatures auxquelles il rend service comme plus bienfaitantes que lui-même, en se disant qu'elles sont la charpente de la toute-parfaite et insurpassable Illumination. »⁵⁵

Et encore:

« Alors, "Ô merveille! Si évidente que soit leur impassibilité à l'égard de leurs propres souffrances, mêmes grandes, les Bobdhisattvas compatissants sont affectés par la misère d'autrui, même petite. »⁵⁶

⁵² H. DE LUBAC, *Aspects du Bouddhisme*, 1951, p. 24.

⁵³ H. DE LUBAC, *Aspects du Bouddhisme*, p. 25.

⁵⁴ H. DE LUBAC, *Aspects du Bouddhisme*, p. 25.

⁵⁵ H. DE LUBAC, *Aspects du Bouddhisme*, p. 26.

⁵⁶ H. DE LUBAC, *Aspects du Bouddhisme*, p. 26.

Ce vœu ou cette *pensée d'Eveil*, Ducor la résume dans les quatre vœux universels suivants:

« Les êtres vivants innombrables, je m'engage à les délivrer !
Les passions innombrables, je m'engage à les trancher !
Les doctrines innombrables, je m'engage à les connaître !
L'éveil insurpassable, je m'engage à le réaliser ! »⁵⁷

Le *Bodhisattva* ou l'être en voie d'Eveil, arrive à un moment de son cheminement spirituel à l'étape cruciale où il s'affranchit des illusions, tout est vide *sûnya* de nature propre, ce qui constitue le vrai caractère des choses. Ce stade est *déterminé par l'obtention définitive de l' "endurance de la non-naissance des choses"*, qualifié de *pierre angulaire du Mahâyâna* par Lamotte (cité dans Ducor, J., 2008).

Les commentateurs du Mahâyâna distinguent selon DUCOR, en fait, trois sortes de bienveillance :

- 1- la bienveillance ayant les êtres pour objet, *sattvâ lambana* : c'est celle pratiquée en début de carrière spirituelle, notamment dans le cadre des Quatre pensées immesurables;
- 2- la bienveillance ayant les choses pour objet *dharmâ lambana* : elle est pratiquée par les êtres plus évolués, qui voient le vide dans l'apparence illusoire des êtres : «Quand ils pensent avec bienveillance aux êtres, ce n'est qu'à du vide *sûnya* issu en continuité des causes et conditions réunies. L' "être", c'est cinq agrégats»;
- 3- la bienveillance sans objet *anâ lambana* : elle est pratiquée par les seuls buddha, dont la pensée, de par leur sagesse, ne repose ni sur les conditionnés ni sur l'inconditionné : «Les buddha emploient la sagesse relative au vrai caractère des choses et font en sorte que les êtres l'obtiennent : c'est cela la bienveillance sans objet.» C'est elle seulement qui mérite l'appellation de *grande bienveillance, mahâ-maitrî*, (Lamotte, *Traité* 3, p. 1245, 1250 1254, 1272- 1273)⁵⁸.

Le grand véhicule va développer donc l'idée d'une double réalité ou vérité: la *vérité absolue* et la *vérité relative*. « En vérité relative, ou mondaine, ou encore «d'enveloppement» (*sanvâti-satya*), il y a des êtres plongés dans la souffrance; mais du point de vue de la vérité absolue (*paramârtha-satya*), on ne peut rien distinguer d'autre que le vide universel »⁵⁹

⁵⁷ J. DUCOR, *La bienveillance et la compassion dans le bouddhisme*, 2008.

⁵⁸ J. DUCOR, *La bienveillance et la compassion dans le bouddhisme*, 2008.

⁵⁹ J. DUCOR, *La bienveillance et la compassion dans le bouddhisme*, 2008.

Il est cependant essentiel de noter le caractère interdépendant de ces deux vérités, à défaut de tomber dans l'un des deux extrêmes que sont le nihilisme ou le réalisme.

Le bodhisattva donc, fait l'expérience concomitante de sa connaissance du réel comme *vide* et de son altruisme compatissant.

Le bodhisattva, par compassion pour les êtres, fait vœu de délivrer tous les êtres. Par la perfection de son énergie, et bien qu'il sache que *toutes les choses sont non-nées, non-détruites, pareilles au nirvâna*, il continue d'exercer ses qualités et ses perfections. Pourquoi ? *Parce qu'il demeure dans la perfection de sagesse sans y demeurer, c'est-à-dire sans en saisir les caractéristiques.*

Ayant exercé les pratiques, le bodhisattva, par la perfection de sagesse, connaît le vrai caractère des choses, et, dans un élan de bienveillance, il compatit aux êtres qui ne connaissent pas ce vrai caractère des choses, qui s'attachent aux illusions du monde et connaissent toutes sortes de souffrances physiques et mentales. Ici deux choses sont à considérer :

- 1- par la force de sa perfection de sagesse, le bodhisattva n'éprouve aucun attachement pour les choses.
- 2- bien qu'il connaisse le vrai caractère des choses, la force de ses moyens habiles, upây, est telle qu'il n'abandonne pas les êtres. Sans abandonner les êtres, il connaît le vrai *vide* des choses. (Lamotte, Traité 2, p. 656-657; 4, p. 1797).⁶⁰

Nous reprendrons dans le chapitre réservé à la compassion dans le Bouddhisme, l'idée de compassion, dès ses origines dans l'Indouisme d'abord puis son développement dans le Bouddhisme en général et plus particulièrement, dans le *Mahâyâna*, notamment l'école du maître *Shinran*, considéré comme l'un des plus révolutionnaires, en ce sens qu'il enseignait que seule la *foi* est la vraie cause pour aller naître dans la Terre pure et atteindre le *nirvâna*.

Shinran a souligné les mérites de la *foi* qui s'éveille lorsque nous recevons le cœur sincère de la compassion d'Amida. « À ce moment-là, ses mérites absolus deviennent les nôtres à travers son saint nom «Namo Amida Butsu» et ils nous assurent l'état suprême du *nirvâna* »⁶¹.

f. Le concept de compassion dans l'Islam

Nous avons abordé la notion de compassion dans la littérature au début de ce travail, et nous retenons que le terme ne se prête pas à un sens univoque, mais plus tôt s'appréhende

⁶⁰ J. DUCOR, *La bienveillance et la compassion dans le bouddhisme*, 2008.

⁶¹ RYOSETSU FUJIWARA, *Un modèle de la foi du Jôdo-Shinshû*, traduction, adaptation et notes avec cinq appendices par Jérôme Ducor, 2009, p. 27.

comme un concept global qui s'exprime exclusivement et toujours dans le sens de *commisération*, de *bienveillance*, de *miséricorde*, et de *clémence*.

Le terme le plus proche, voire, sans hésitation qui correspond exactement à ce sens dans le vocabulaire musulman et dans l'usage coranique avec abondance est celui de *al-rahma* الرحمة. Nous nous référons essentiellement au travail unique en son genre, à notre connaissance en langue française de GIMARET D. (*les Noms Divins en Islam*, 1988). Ce travail est assez exhaustif au niveau lexicographique musulman, « celui que pratiquent peu ou prou, tous les commentateurs, et qui vise à établir la signification, ou les diverses significations possibles, d'un qualificatif divin, compte tenu de son étymologie, de l'usage qui en est fait dans la langue courante, dans le Coran si tel est le cas, compte tenu aussi de ce que l'on sait par ailleurs de Dieu, de ce que dit de Lui le Coran, de la façon dont on se représente son être, son action dans l'univers, sa relation à l'homme »⁶².

GIMARET entend être le plus complet possible, aujourd'hui, le chercheur intéressé comme il dit, dispose *d'une documentation considérable, qui n'autorise plus les approximations de jadis*, Ainsi que des commentaires issus du *kalâm* كلام ou dialogue, comme dialectique du discours religieux, qui opposent les points de vue, notamment *mu'tazilite* et *sunnite*.

Nous consacrerons un chapitre entier à la notion d'*al-rahma* الرحمة comme compassion en Islam qui à la fois exprime un attribut divin, un état d'être du croyant et d'une manière plus globale, un lien principal qui se retrouve à tous les niveaux de l'existence.

Notre étude du concept d'*al-rahma* donc, va traiter la compassion comme qualificatif divin, *sifa* صفة, l'un des plus importants si ce n'est le qualificatif le plus essentiel. Toutes les sourates du coran (sauf la IX) débutent par la formule bien connue de tous: *Bismi al-lahi al-rahmani al-rahim*, Au nom d'Allah Le tout Miséricordieux الرحمن, Le très Miséricordieux الرحيم⁶³.

Allah d'écrit l'étendue de sa compassion comme englobant toute chose dans le verset 156 de la sourate VII. *Englobant toute chose* est pris ici dans le sens de pénétration du qualificatif divin dans la création toute entière et du partage de ce qualificatif entre toutes les créatures comme lien organique et naturel. c'est ce troisième point que nous aborderons également avant de passer vers une vision plus spirituelle en puisant notre propos dans la littérature *soufie* et plus particulièrement chez le *Shaykh al-Akbar, Muhyi al-dîne Ibn 'Arabî*.

⁶² D. GIMARET, *Les Noms Divins en Islam*, 1988, p. 10.

⁶³ M. Hammidullah utilise le Tout Miséricordieux pour *Al-rahman* et le Très Miséricordieux pour *al-rahim*. D'autres traductions utilisent: le Clément et le Miséricordieux.

2. LA COMPASSION DANS LE BOUDDHISME

a. *La naissance du Bouddhisme*

Le développement du Bouddhisme et son histoire sont étroitement liés. Si ce lien est également vrai pour d'autres conceptions philosophiques ou religieuses, pour le cas du Bouddhisme, cette remarque est d'autant plus essentielle pour mieux saisir les soubassements philosophiques, le contexte historique de sa naissance et de son développement.

Les racines du Bouddhisme sont indiennes, malgré que sa présence en Inde aujourd'hui soit faible et que sa réintroduction récente⁶⁴ dans ce grand continent soit sans trop d'influence. Le Bouddhisme est une religion/philosophie indienne, il est né en terre indienne et il a en commun des croyances qu'il partage avec les religions du sous-continent qui constitueront plus tard l'Hindouisme. On peut même dire que le Bouddhisme est né et s'est développé par opposition à l'Hindouisme.

Dans l'Hindouisme orthodoxe, 1500 - 500 ACN, le *védisme* et le *brahmanisme* constituent deux composantes essentielles de l'Hindouisme mais non le tout de l'Hindouisme. Le védisme vient du *veda*, savoir, qui constitue les textes révélés de cette religion. C'est une religion *ritualiste* centrée sur le *sacrifice*. Et ce sont les brahmanes qui sont les dépositaires et les transmetteurs des textes sacrés védiques.

Tout est souffrance. Toutes les philosophies et les techniques méditatives indiennes auront le *salut*, *moksha* (ou *nirvâna* pour le Bouddhisme) comme but, c'est là même la valeur de toute science. La condition humaine obéit à un cycle sans fin de renaissance -*samsâra*-, conditionnée par le *karman*. La question de la *délivrance* de ce cycle de la *reproduction conditionnée* sera la question principale qui caractérise les crises profondes⁶⁵ du moment qui verra naître le Bouddhisme comme tentative d'explication parmi d'autres tentatives.

L'Hindouisme, propose, selon ses tendances, plusieurs voies de *délivrance*, *qui est l'objet essentiel de cette religion*. Progressive ou instantanée, à la mort ou du vivant de l'individu, le *salut* reste le souci et l'apanage d'une catégorie de personnes et non celui du commun des mortels. Trois voies sont distinguées :

- 1- *La voie des actes*, celle de la pratique du sacrifice et du rituel védique, considérée comme voie inférieure, *dans la mesure où il s'agit des formes extérieures de la dévotion.*

⁶⁴ Disparu totalement de l'Inde, le Bouddhisme a été réintroduit au XX^{ème} siècle par la conversion de nombreux *intouchables*, encouragés par le leader *Ambedkar*. D'origine intouchable, juriste, homme politique, principal rédacteur de la constitution en Inde.

⁶⁵ M. ELIADE, *Histoire des croyances*, II, p. 48-49.

- 2- *La voie du renoncement*, qui dépasse le ritualisme qui entraîne la réincarnation. La voie de l'ascétisme qui se maintient loin des préoccupations mondaines, en vue de la délivrance définitive du cycle de la transmigration. Sont comprises également, la voie de la connaissance ou de la réalisation intellectuelle, l'équivalence entre âme individuelle, *âtman* et absolu *brâhman* ; ainsi que la voie du *Yoga* qui utilise des techniques de méditation et de concentration afin d'atteindre la fusion objet-sujet dite *samadhi*.
- 3- *La voie de la dévotion*, la *bhakti*, plus accessible à tous, *c'est la participation affective de l'homme au divin, l'amour-foi*, désir d'union au divin par un abandon au Seigneur et aux maîtres qui guident vers lui. Elle consiste en la dévotion d'une divinité suprême qui fait grâce à son dévot, qui lui vient en secours pour des préoccupations mondaines, et pour la libération finale⁶⁶.

Vers 500 ACN, la voie du renoncement connaît un développement tel qu'il sera à l'origine de la naissance de deux religions : le Jaïnisme et le Bouddhisme.

Le renonçant vit seul ou en petit groupe d'ascètes à l'écart du village. Il appartient à ces religieux qui ont pris des distances par rapport aux sacrifices et à la vie mondaine. Pour Eliade, « Certains types d'ascètes errants remontaient aux temps védiques et post-védiques »⁶⁷. L'idée du renoncement doit elle être considérée comme endogène ou exogène au brahmanisme ? On ne sait pas exactement, mais l'idée de prendre distance par rapport à la vie en société et par rapport au sacrifice, semble remonter aux *Upanishads*⁶⁸.

On connaît peu de choses sur eux, et sur leurs doctrines. Probablement, ont-ils renoncé au monde par dégoût de la futilité de l'existence humaine et de la doctrine contenue dans le rituel brahmanique : le mécanisme des transmigrations et leurs moteur, l'acte ou *karman*, que le renonçant s'efforçait de comprendre et de maîtriser⁶⁹. Le sacrifice védique servait des préoccupations mondaines -maintien de l'ordre cosmique-, et ultra-mondaines -s'assurer une place au ciel-. Or, justement, le renonçant ne croit pas à la libération par la voie du sacrifice.

Le nœud de la question se situe au niveau de la théorie du *karman*. Tout acte produit un fruit qui à son tour devient cause d'un autre fruit ou effet. Le sacrifice était considéré comme l'acte par excellence, acte qui, si bien exécuté, produisait un effet visible ici-bas ou invisible dans l'au-delà. L'effet produit n'est pas permanent dans les deux cas. D'un côté l'effet visible n'est pas éternel dans la durée, de l'autre côté. L'effet invisible s'estompe dès

⁶⁶ L. RENOU, *L'Hindouisme*, p. 59-63.

⁶⁷ M. ELIADE, *Histoire des croyances*, II, p. 84.

⁶⁸ E. FRANCIS, *Hindouisme (notes de cours)*, UCL, 2009-2010, p. 41.

⁶⁹ M. ELIADE, *Histoire des croyances*, II, p. 84.

que la réserve d'effet des actes est épuisée. Nulle issue définitive, point de salut, d'où la souffrance de la transmigration infinie des êtres, de leur âme individuelle, *atman*.

L'idée de la doctrine du *salut* va donc naître, le but, ce n'est plus de prendre part à l'ordre cosmique mais de se libérer du monde, d'atteindre l'état de délivrance de la soumission à la loi du *karman*. Elle se définit d'abord et surtout négativement⁷⁰. C'est aussi l'idée de se libérer de la souffrance issue du *désir*, désir mondain et ultra-mondain. C'est dans ce milieu probablement que le futur Bouddha a pris part au débat intellectuel, débat où se développaient des conceptions de la libération : la *moksha* brahmanique et le *nirvâna* bouddhique.

Rappelons aussi que le Bouddhisme va naître dans le refus du sacrifice rituel védique, car le culte védique repose sur le sacrifice. Certains rites sont violents, l'animal est immolé par étouffement⁷¹. Le Bouddhisme considérerait comme inutile et violent le rite du sacrifice. Il considérera l'analyse un plus loin, et va considérer que ce n'est pas seulement l'acte qui est condamnable mais c'est le désir même qui motive l'acte qui est la cause de la souffrance.

Ces deux traits caractéristiques du Bouddhisme, nous les trouvons comme base du principe de la non-violence *a-himsâ* déjà dans ce débat pour la délivrance, au sein de l'Hindouisme au VI^e siècle avant notre ère. Idée qui sera adoptée par le Bouddhisme et le Jaïnisme.

b. A-himsa, les germes de la compassion bouddhique dans l'Hindouisme

« L'*ahimsâ* (littéralement "absence du désir de tuer"), dont nous avons fait la "non-violence", ne se conçoit à la rigueur, en effet, que dans l'optique du renonçant. Elle est l'opposé direct de la mise à mort d'animaux que comportent les grands sacrifices védiques »⁷². Ce n'est pas seulement l'idée de ne point commettre de violence envers un être quel qu'il soit, ne fut-ce qu'un insecte, mais c'est beaucoup plus profond encore. C'est atteindre un état psychologique où la pensée violente même n'a plus lieu d'être. C'est extirper la racine de la violence en supprimant le désir de la violence même.

À partir de l'*a-himsâ*, le chemin vers une attitude altruiste et bienveillante envers les êtres est entrepris.

C'est en Inde également que se déroulent ces renaissances du futur Bouddha que rapportent les *jâtakas*. Une succession de vies actives, riches en expériences positives, précédents la toute dernière, celle du Bouddha éveillé.

⁷⁰ L. RENOU, *L'Hindouisme*, p. 64.

⁷¹ L. RENOU, *L'Hindouisme*, p. 15.

⁷² M. BIARDEAU, *L'Hindouisme*, 1995, p. 54.

Le Bouddhisme, renferme toute une littérature de *jâtakas* mettant en scène le futur bouddha, le bouddha historique *Sâkyamuni* dans des situations d'exemplarité débordante en bienveillance, en don, en sacrifice de soi et en compassion envers les êtres.⁷³

Les *jatakas* sont des récits probablement, composés entre les troisièmes siècles avant et après Jésus-Christ. Cependant leur intérêt est de retracer le cheminement spirituel du futur Bouddha, de raconter les épreuves endurées dans les vies successives de *Sâkyamuni* (*le sage des sâkya*) avant la toute dernière, celle du *Bouddha* (*l'Eveillé*).

Le but premier des *jatakas* est de montrer que l'Eveil est possible. Elles retracent les vies passées du *Bodhisattva* en quête d'illumination. Ces contes témoignent de la possibilité de se libérer de ce qui obscurcit l'esprit et de laisser s'exprimer en nous les qualités. En ce sens, elles mettent en lumière les valeurs à cultiver en vue de la libération telles que la générosité, la patience, la connaissance et bien entendu, la *compassion*.

Dans *La liane magique, les hauts faits du Bodhisattva*⁷⁴, à titre d'exemple, le futur Bouddha, incarné dans un lièvre, fait don de soi en se jetant sans hésitation dans des broussailles en feu, afin d'éviter à son ami l'ermite affamé de reprendre le chemin de la ville qui *ressemble au samsara*. Sauver *in extremis* par l'ermite interloqué par tant de courage, le lièvre lui répond avec des paroles qui témoignent de tant d'altruisme :

« Je souhaite, pour le bien de tous les êtres, réaliser l'incomparable perfection de l'esprit d'Eveil ! »⁷⁵.

Le cent huitième conte clôture la série par la figure du Bodhisattva en un prince qui, pris d'une irrésistible compassion, offre son corps et se laisse dévorer par les *garudas*, à la place de l'unique fils détenteur de la lignée, d'une belle femme *Naga*. Il sera sauver de la mort miraculeusement, et c'est dans la liesse générale qu'il fit ce vœu :

« Par le mérite d'avoir, pour sauver la vie d'autrui, offert mon propre corps, puissé-je obtenir la bouddhité omnisciente qui me permettra de mettre fin aux souffrances de tous les êtres de l'univers ! »⁷⁶

c. Le développement du concept de compassion dans le Bouddhisme

Dans le chapitre précédent, nous avons essayé de montrer que la *compassion* comme valeur éthique, trouve son origine dans le mouvement des renonçants qui répugnaient aux excès des sacrifices védiques. De ce refus naîtra l'*a-himsâ*, concept plus subtil qu'une simple

⁷³ J. SCHEUER, *Bouddhisme (notes de cours)*, UCL, 2008-2009.

⁷⁴ KSHEMENDRA, *La liane magique*, 2001.

⁷⁵ KSHEMENDRA, *La liane magique*, 2001, p. 532.

⁷⁶ KSHEMENDRA, *La liane magique*, 2001, p. 549.

négarion de la violence. C'est un travail en profondeur dont il s'agit : celui d'extirper le *désir* de nuire comme racine de la violence. *Bouddha ne se contentera pas de la formule négative : tu ne..., il utilise la formule positive, fine et exigeante : respecter le vivant*⁷⁷.

Dans un deuxième moment, la *compassion* se retrouve mise en valeur dans les *jâtakas*. Le comportement altruiste est poussé à l'exigence de faire don de soi-même, quelles que soient les circonstances. Parfois, c'est par simple volonté de soulager une souffrance mondaine, mais souvent et surtout en vue d'aider à la délivrance du cycle des existences conditionnées ou renaissances, le *samsâra*.

Le troisième moment, et non des moindres, est celui de l'*instant crucial* où le Bouddha atteint l'éveil, plus aucune illusion ne peut l'atteindre, et où, au lieu de ce laisser aller dans le *nirvâna*, il choisit délibérément *de rester dans le monde des illusions sans s'être entaché*.

Assis sous un figuier sauvage, l'arbre de l'Éveil (*bohdi*), Bouddha avait tout expérimenté comme moyen de délivrance. Il avait pratiqué l'ascétisme et le jeûne rigoureux, la méditation et la concentration, pris le risque de mourir sans atteindre le but ultime. C'est alors qu'il décide de prendre le *chemin du milieu*, évitant l'excès de sombrer dans le plaisir ou de dépérir de privations. Bouddha découvre par expérience la quatrième noble vérité, le *sentier du milieu* qui mène à la cessation de la *dukkha*, « qui donne vision et connaissance, qui conduit au calme, à la vision profonde, à l'Eveil, au *Nirvâna* »⁷⁸.

Une nuit au moment de l'éveil, *celui du jour et celui de son illumination à la fois*, *sâkyamuni* devient *Bouddha*. Car « il saisit la loi qui rend possible ce cycle infernal de naissances et renaissances, la loi dite des douze "productions en dépendance mutuelle" (§ 157), et il découvre en même temps les conditions nécessaires pour arrêter ces "productions". Désormais il possède les quatre "Nobles vérités": il est devenu *buddha*, l'"Eveillé", au moment, au moment même où le jour se lève »⁷⁹.

C'est à ce moment qu'entre en scène *Mâra*, le tentateur, qui va essayer une dernière tentation. « Que le bien heureux entre immédiatement dans le *parinirvâna*, sans proclamer la doctrine du salut qu'il venait de découvrir »⁸⁰. Les textes décrivent un Bouddha hésitant :

« La voie que j'ai suivie est très difficile à prêcher à ceux qui habitent les huttes et des cavernes. Ceux qui sont pleins de désir, de haine et d'erreur ne peuvent pénétrer cette doctrine »

⁷⁷ J. SCHEUER, *Bouddhisme (notes de cours)*, UCL, 2008-2009.

⁷⁸ R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 70.

⁷⁹ M. ELIADE, *Histoire des croyances*, II, p. 78.

⁸⁰ M. ELIADE, *Histoire des croyances*, II, p. 79.

« Allant à contre courant, retournant le sens des transmigrations, profonde, subtile, très difficile à comprendre, de ceux qui s'attachent au désir et qui sont recouverts par la masse des ténèbres de l'erreur, il n'en est aucun qui la voie. »⁸¹

Bouddha demeura silencieux, perplexe à l'idée de dévoiler ce qu'il vient de découvrir après tant d'effort aux êtres. C'est alors que *Brahmâ*, le roi des dieux, intervient pour persuader Bouddha de la nécessité de faire entendre la *bonne loi du salut* : le monde est en ruine, mais certains sont susceptibles d'être sauvés. Bouddha sort de son silence et proclama :

« Ô dieu Brahmâ, je t'informe, j'ouvre dès maintenant les portes de l'immortalité. Que ceux qui entendent reçoivent mes paroles avec confiance, car ce n'est certes pas pour leur nuire que je parle ».

« Ô dieu Brahmâ, cette doctrine subtile est celle que le Muni⁸² a acquise. »⁸³

Bouddha se dirigea vers Bénarès où il retrouva d'anciens disciples qui remarquent sur lui les signes de l'Eveil, et il leur expose les *quatre nobles vérités*.

Cet épisode de la vie du Bouddha marque, à notre sens, le moment où la compassion Bouddhiste s'exprime avec le plus d'intensité et de force.

Les sages parmi les humains donnent corps à leurs enseignements en éprouvant souvent dans leur chair, les valeurs éthiques qu'ils dispensent.

Après tant d'efforts, tant d'épreuves héroïques, au péril de sa vie, Bouddha arrive au but ultime, à la *délivrance finale* : plus de transmigrations, plus de *dukkha*. Il suffit désormais de se laisser aller dans le *parinirvâna*. Mais le *bienheureux*, plein de compassion pour les êtres, regarda le monde avec l'*œil d'un bouddha*⁸⁴.

Dans le Bouddhisme, la conduite éthique « *sîla, est fondée sur la vaste conception d'amour universel et de compassion pour tous les êtres vivants* »⁸⁵.

Cependant, comme le souligne RAHULA, la compassion, *karunâ*, est étroitement liée dans le Bouddhisme à la sagesse, *paññâ* ou *parâjnâ*. La compassion sans la sagesse conduit à la sottise et la sagesse sans la compassion tourne à la sécheresse intellectuelle. Compassion et sagesse sont constitutives « de la réalisation des Bouddha parfaitement accomplis »⁸⁶.

⁸¹ *Vianayapitaka des Dharmagupaka*, éd. De Taishô Issaikô, n° 1428, p. 786b. Cité dans J. SCHEUER, *Bouddhisme (notes de cours)*, UCL, 2008-2009.

⁸² Muni : silencieux, sage.

⁸³ *Vianayapitaka des Dharmagupaka*, éd. De Taishô Issaikô, n° 1428, p. 787b. Cité dans J. SCHEUER, *Bouddhisme (notes de cours)*, UCL, 2008-2009.

⁸⁴ Ou l'œil divin, qui permet de connaître exactement les naissances et les morts des êtres vivants dans toutes les directions de l'univers. J. DUCOR, *La bienveillance et la compassion dans le bouddhisme*, 2008.

⁸⁵ R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 71.

⁸⁶ J. DUCOR, *La bienveillance et la compassion dans le bouddhisme*, 2008.

Cet idéal altruiste, va prendre un développement plus profond avec le *mahâyâna* qui introduit le *vœu* ou la pensée d'Eveil, *bodhicitta*, qui consiste de, non seulement, se libérer soi-même mais de également se réaliser comme bouddha afin d'aider tous les êtres à la délivrance. Nous verrons ce développement avec plus de détail dans le chapitre suivant.

3. LA COMPASSION DANS LE MAHÂYÂNA DE LA TERRE PURE

Dans l'ensemble, les Bouddhistes s'accordent sur les *trois joyaux* qui constituent le *tronc commun* du Bouddhisme : premièrement, *Bouddha* lui-même, fondateur du Bouddhisme, dont le parcours spirituel comme Bodhisattva avant l'*Eveil* constitue un enseignement concret pour le bouddhiste ; deuxièmement, le *Dharma* qui est l'enseignement théorique en vue de la pratique, *comprendre pour pratiquer et expérimenter par soi*; et en fin, le *Sangha*, ou la communauté de moines et de laïques bouddhistes qui forment ensemble le cadre propice au cheminement vers la libération et le salut.

Nul besoin donc de se faire moine ou moniale pour emprunter la voie de la libération. le bouddhiste est celui ou celle qui s'engage dans un acte de foi. Qui prend « le bouddha, le *Dharmma* (son enseignement) et le *sangha* (ordre des moines) – généralement appelés "Triple Joyau"- comme refuges ». ⁸⁷

Mais le noyau dur est constitué tout de même de la communauté des moines. Les moines observent la pauvreté, le célibat, l'enseignement du Bouddha ainsi que la discipline monastique, *dharmavinaya*. Le laïque bouddhiste pratique en vue d'améliorer son *karma*, et revenir dans une autre vie en moine. Seul le moine libéré des attaches mondaines peut prétendre au salut final. Cette vision élitiste est contestée par certains bouddhistes. Ils critiquent l'attitude *égotique* du moine dont le seul souci est son propre salut.

Nous assistons donc déjà en Inde à la naissance des deux grands mouvements bouddhistes : le *Hinayana* dit « petit véhicule » et le *Mahâyâna* dit « grand véhicule ». Il n'est pas aisé d'expliquer les schismes ou les développements idéologiques, en se référant à quelques faits notoires, sans tomber dans le simplisme.

Une explication multifactorielle demande une connaissance d'érudit et une investigation en temps et en moyens dont nous nous sentons dépourvus à ce stade de notre étude du Bouddhisme.

Nous insisterons donc sur les éléments qui distinguent le *Mahâyâna* du *Hinayana* et du *Theravâda*, la voie des anciens, et qui apporteront un éclairage supplémentaire dans notre étude du développement de la compassion dans le Bouddhisme.

Le *Mahâyâna* semble exprimer la volonté de rendre plus accessible à tous l'accès au *salut*. La place des bouddhistes laïques en son sein est plus prépondérante. Il représente une interprétation plus ouverte à tous, accessible à tout le monde et non pas seulement au moine silencieux. Les *Jatakas* nous apprennent, entre autre, que le Bouddha *Sâkyamuni* lui-même a connu des vies de laïque en tant que *Bodhisattva*, avant d'atteindre le *nirvâna*. Dans le

⁸⁷ R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 114.

Theravâda, cette possibilité n'est pas accessible à tous, « Tout le monde ne peut se faire moine, ni se retirer dans une grotte ou dans une forêt. »⁸⁸

Ce point nous semble important. Le *Mahâyâna* a franchi le pas vers une *universalité* plus grande, plus ouverte. En ouvrant la porte du *salut* aux laïques hommes et femmes, le *Mahâyâna* va utiliser le concept d'*Eveil* au lieu de *Nirvâna*, car le *Bodhisattva* dans le *Mahâyâna*, est l'être en *Eveil* ou en voie vers l'*Eveil*. L'acte de foi est à la portée de *celui qui fait le vœu d'aller vers l'Eveil non seulement pour lui-même, mais pour tous les êtres vivants*. Dans le *Theravada*, le *Bodhisattva* désigne le Bouddha avant d'arriver au *nirvâna*.

L'engageant du *Bodhisattva* dans la voie qui mène à l'*Eveil*, est un *engagement double*. Dès le départ, il fait vœu de prendre en charge son propre salut et celui de tous les êtres. « Aussi longtemps que quelques-uns seront encore pris dans les filets du *samsâra* et des renaissances ⁸⁹ ».

Concrètement, lorsque le *Bodhisattva* atteint le seuil du *nirvâna*, sans hésitation, fidèle à son vœu initial, il fait demi-tour, retourne dans le monde parmi ceux qui sont encore prisonniers de leurs *désirs*, de leurs *illusions* et de leurs *souffrances*.

Parvenu à ce stade, le *Bodhisattva* ne subit plus la loi du *karma*. C'est par son propre choix qu'il décide de renaître autant de fois qu'il faudra jusqu'à la libération de tous les êtres. « Il assumera donc librement, jusqu'à la fin des temps, c'est-à-dire jusqu'à la plénitude d'*Eveil* de tous les êtres, les conditions humaine, animale, divine, infernale... ⁹⁰ ».

Dans le *Soûtra du filet de Brahmâ*, le bouddha Sâkyamuni s'adressa aux *bodhisattvas* pour annoncer les grands préceptes du Grand Véhicule, parmi lesquels ceci :

« Enfants des bouddhas, prêtez-moi toute votre attention ! Peu importe que celui ou celle qui reçoit les préceptes des bouddhas soit un roi, un prince, un ministre ou un haut fonctionnaire, un moine ou une nonne, un dieu des six cieux du désir, un homme ou une femme du peuple, un eunuque, un débauché, une courtisane, un ou une esclave, peu importe qu'il s'agisse d'un dieu ou d'un esprit des huit classes, d'une déité armée d'un vajra, d'un animal ou même d'un être de fantasmagorie : il suffit que cet être comprenne les paroles de son maître de dharma pour recevoir les préceptes dans toute leur pureté »⁹¹

Ce texte énumère avec précision qu'il est possible d'inclure dans le vœu du *bodhisattva*, à savoir tous les êtres sans exception. La seule condition qui demeure inébranlable est de faire entendre la parole de Bouddha qui mène à la délivrance finale.

⁸⁸ R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 108.

⁸⁹ J. SCHEUER, *Un chrétien dans les pas du Bouddha*, Lessius, 2009, p. 153.

⁹⁰ J. SCHEUER, *Un chrétien dans les pas du Bouddha*, Lessius, 2009, p. 153.

⁹¹ *Soûtra du filet de Brahmâ*, traduit par P. CARRE, Fayard, 2005, p. 74.

Nous avons fait plus haut allusion à ce double engagement. Bien que la question de l'altérité s'y retrouve posée avec acuité, bien que cette question nous rappelle les notions d'*estime de soi* et de *sollicitude* chez Ricœur, ne nous retrouvons pas dans le vœu d'engagement du Bodhisattva la réciprocité qui fait de la bienveillance entre le *pôle-je* et le *pôle-il* ou *nous* une relation symétrique, car la vraie amitié implique et l'estime et la responsabilité mutuelles. Elle est une bienveillance consciente et réciproque⁹². Dans le vœu d'engagement du bodhisattva, l'estime de soi et la bienveillance semblent s'exercer dans un seul sens !

Pour apporter un éclairage supplémentaire à cette question, nous rappelons l'idée que nous avons avancée plus haut, à savoir que nous optons pour la primauté de l'éthique sur la morale, et que si la compassion relève de l'éthique, ses expressions altruistes relèvent quant à elles du domaine de la morale.

Nous pensons donc, qu'au niveau de l'action morale, l'interprétation qui va dans le sens d'une bienveillance réciproque et consciente est possible dans le Bouddhisme.

Le Bouddhisme introduit la notion de *bouddhité* qui habite chaque être et qui installe sur le même pied d'égalité tous les êtres. Tous sont capables d'emprunter la voie du *salut*. Tout est question de temps et de *karma*. « Tant qu'il y a la "soif" d'être et de devenir, le cycle de continuité (*samsâra*) se poursuit. Il ne pourra prendre fin que lorsque la force qui le meut, cette "soif" même, sera arrachée, coupée, par la sagesse qui aura la vision de la réalité, de la Vérité, du *Nirvâna* »⁹³.

Peu de temps après l'*Eveil*, Bouddha hésita à exposer au monde la vérité qu'il venait de réaliser. Il compara le monde à un étang où les lotus se situent en-dessous, à la surface et au-dessus de l'eau et ce sans être touchés par elle. Ainsi les hommes se situent à différents niveaux de développement.

La *bouddhité* se fonde sur le postulat suivant : *si la loi se transmet, et la voie se suit, cela suppose que le Bouddha et les existants partagent une même nature*. En Inde, en Chine ou plus tard au Japon, des maîtres d'école iront dans le sens d'une bouddhité universelle, à l'instar du maître Dôgen, qui trancha d'emblée en faveur de la compréhension la plus dynamique et la plus ouverte qui permettrait à tous les existants d'accomplir la bouddhité⁹⁴.

La *bouddhité*, en d'autres termes, est le dénominateur commun entre tous les êtres. C'est un potentiel qui s'exprime selon le degré de prise de conscience de la personne et qui se traduit au niveau de la qualité morale dans la relation à autrui. Nulle exigence d'entreprendre

⁹² Voir notre chapitre sur la compassion et l'amitié, p.8.

⁹³ R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 58.

⁹⁴ Nous renvoyons à ce sujet au livre de P. NAKIMOVITCH, *Dôgen et les paradoxes de la Bouddhité*, Droz, Genève, 1999.

la voie du Bodhisattva pour mettre en pratique la discipline morale *sila*, fondée sur la conception d'amour universel et de compassion.

C'est seulement lorsque cette relation atteint le plus haut degré de l'éthique altruiste, le vœu du bodhisattva en ce qui nous concerne, qu'elle devient de la *Compassion* en tant qu'*Amour universel* inconditionnel.

Nous reprenons P. Ricœur dans *Soi-même comme un autre* au moment où il traite du *soi et la visée éthique*. Pour P. Ricœur, l'amitié est le lieu où le soi et l'autre *partagent à égalité* le désir de vivre ensemble. Mais il formule une remarque importante. Trop préoccupé par la distinction entre l'amitié *vertueuse* et le couple de l'amitié *utile* et de l'amitié *plaisante*, Aristote ne voit pas la dissymétrie soulignée par E. Levinas, et sur laquelle il *édifie son éthique*, « celle qui oppose le souffrir au jouir »⁹⁵. C'est l'autre qui m'interpelle.

« Dans le cas de l'injonction venue de l'autre elle n'est rétablie que par la reconnaissance par le soi de la supériorité de l'autorité de l'autre : et, dans le cas de la sympathie qui va de soi à l'autre, l'égalité n'est rétablie que par l'aveu partagé de la fragilité, et finalement de la moralité »⁹⁶

Ce qui fait dire à G. Fiasse, que Ricœur semble entendre l'amitié, non plus comme un rapport d'égal à égal, mais *comme un excès, un surcroît de bonté*; un sens qui s'apparente au vieux terme de *miséricorde*⁹⁷.

Ce dépassement de l'amitié chez Ricœur de la réciprocité à l'inégalité dans le rapport à autrui, nous le retrouvons dans le rapport *compatissant* du Bodhisattva aux existants, pour qui il a fait vœu de tous les libérer de la *souffrance*. Justement, Ricœur considère que « la souffrance n'est pas uniquement définie par la douleur physique, ni même par la douleur mentale, mais par la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire.. »⁹⁸.

Cette capacité d'agir ou de pouvoir-faire, nous la retrouvons tout au long de l'enseignement du Bouddha. Le Bouddhisme est, dans la pratique, une voie de la libération de la souffrance de chacun, par la compréhension et la mise en pratique des quatre nobles vérités qui constituent le cœur de l'enseignement du Bouddha.

Le Bodhisattva prend la résolution de sa propre initiative de suivre la voie qui mène à la libération finale non seulement pour lui seul, mais également, pour tous les êtres qui ne savent pas, qui ne voient pas, qui ne peuvent pas atteindre le salut sans la compassion. Cette initiative unilatérale, Ricœur en parle dans un sens et avec des mots fort semblables : « ici,

⁹⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 223.

⁹⁶ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 225.

⁹⁷ G. FIASSE, *L'autre et l'amitié*, p. 56.

⁹⁸ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 223.

l'initiative, en termes précisément de pouvoir-faire, semble revenir exclusivement au *soi* qui *donne* sa sympathie, sa compassion »⁹⁹.

Comment établir l'égalité dans cette inégalité, à défaut de tomber dans la pitié et le rapport de condescendance ? P. Ricœur, tente d'y répondre en situant le rapport du *soi* et de l'*autre* dans la dynamique de la sollicitude, celle « qui définit la sollicitude sur la trajectoire de l'éthique »¹⁰⁰.

La sollicitude ajoute un élément essentiel, le *manque*. Nous avons besoin d'amis. C'est ce qui institue dans l'amitié la mutualité, mais également l'*insubstituabilité*. L'autre est irremplaçable et par *transfert d'autrui sur nous-mêmes*, pour l'autre je suis irremplaçable. Dès lors, grâce à son caractère spontané, la *sollicitude* ne se réduit pas à un *morne devoir*.

Si nous nous replaçons dans un registre purement bouddhique, la question de l'égalité dans l'inégalité ne se pose plus en termes de *soi* et d'*autrui* puisque « le Bouddhisme se dresse, unique, dans l'histoire de la pensée humaine en niant l'existence d'une telle Âme, d'un Soi, ou de l'*Âtman* »¹⁰¹. C'est ainsi que le professeur Jacques Scheuer pense que la libération de l'un hormis les autres est insensée, je le cite :

« Précisons en outre que, dans une perspective de non-dualité, alors que le Bouddhisme écarte la croyance illusoire en un Soi (*an-attâ*) et dès lors que le "moi-je" a été progressivement éradiqué, la libération d'un individu isolé et prétendument autonome n'a pas de sens. L'Eveil d'un seul, indépendamment de l'Eveil de tous, voilà qui est à peine concevable »¹⁰².

Plus loin dans ce travail, nous reprendrons ce thème du lien entre l'*un* et le *tout*, dans la perspective musulmane de l'*unicité de l'existence* *وحدة الوجود*, initiée par le maître soufi Ibn 'Arabi, et dans laquelle l'*un* ne se conçoit que dans une dynamique où l'*existence* forme une *unité*. Si dans le Bouddhisme l'*âtman* est une illusion, dans l'Islam il l'est aussi dans la mesure où il est *voilé* par l'illusion qu'il constitue un être entier et indépendant de l'ensemble, mais non pas comme *an-attâ*, un non-être impersonnel, vide de tout essence.

Quant au développement de la Bodhicita dans le Bouddhisme mahâyâniste, nous y reviendrons avec plus de détails lorsque nous l'aborderons dans la partie pratique, celle de l'*école véritable de la Terre pure Jôdo-Shinshû* du maître Shinran.

⁹⁹ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 223.

¹⁰⁰ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 225.

¹⁰¹ R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 77.

¹⁰² J. SCHEUER, *Un chrétien dans les pas du Bouddha*, Lessius, 2009, p. 155.

4. LA COMPASSION DANS L'ISLAM

a. Introduction

Le lecteur attentif ne manquera pas de remarquer l'omniprésence de la *Miséricorde* الرحمة divine tout au long du texte sacré du Coran. Allah dans le Coran se qualifie lui-même d'emblée comme *Miséricordieux* رحيم. C'est sa *Miséricorde* qui est mise en avant par rapport à l'ensemble de ses *plus Beaux Noms*, « à Dieu appartiennent les plus beaux noms, invoquez-Le par eux, donc »¹⁰³. Ce deuxième verset encore : « Dis : "Invoquez Dieu (Allah), ou invoquez le Tout Miséricordieux, quel que soit lequel que vous invoquiez, c'est à Lui les beaux noms... " »¹⁰⁴.

L'Islam se veut la conception primordiale, celle qui rétablit le lien direct sans aucun intermédiaire entre l'humain et son Créateur. Ce souci de *verticalité spirituelle* est fortement soutenu dans le discours coranique, car la *mention* de Dieu est la quintessence du rite. Le rite du pèlerinage matérialise le lien étroit entre le divin comme Axe central de l'existence, symbolisé par la *ka'ba* (la Cubique) ; l'humain - en tant qu'essence intellectuelle, où sont « principalement contenues toutes les possibilités se déployant dans le monde »¹⁰⁵ (macrocosme) -, serait la manifestation extérieure (microcosme) évoluant autour de ce centre. L'univers est un au regard de l'Unicité de l'Essence, l'humain en est le réceptacle. « Et il a appris à Adam tous les noms »¹⁰⁶.

« Connaître l'Islam "en esprit et en vérité", c'est connaître cette soif dévorante de l'Un que seul Son "effusion" dans le cœur peut éteindre, - ce "débordement" de Dieu qui inonde tout l'être et le ramène à l'Unité ; là réside le mystère du soufisme ou Esotérisme musulman »¹⁰⁷.

i. Al-Tawhîd

Notre propos soutenu sur *Al-Tawhid* التوحيد (l'Unicité), entendue l'Unicité divine d'un point de vue musulman, nous semble justifié par la conception musulmane de l'Existence en tant que Une dans son essence, multiple dans ses manifestations.

S'il nous est permis d'ouvrir une parenthèse pour faire une comparaison avec le Bouddhisme, nous pouvons affirmer que dans ce dernier, tout ce qui est mis à disposition au sein des trois corbeilles ou joyaux – qui constituent son essence – ne vise que le seul et unique but de la délivrance ultime ou le *nirvâna* ; tout comme dans l'Islam où tout l'enseignement,

¹⁰³ Coran, VII, 180.

¹⁰⁴ Coran, XVII, 110.

¹⁰⁵ T. BRUCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, 1969, p. 105.

¹⁰⁶ Coran, II, 31. Tous les noms : « c'est-à-dire toutes les essences des êtres et des choses »

T. BRUCKHARDT, *I.D.E.I.*, 1969, p. 105.

¹⁰⁷ L. SCHAYA, *La doctrine soufique de l'Unité*, Paris, 1962, p. 10.

les rituels, la conception philosophique et sociale, sont en vue de libérer l'humain, de le *délivrer* de tout ce qui est *autre* que Lui, l'Un, l'Absolu.

Le texte sacré dont la lecture est le Rituel musulman par excellence, requiert cette qualité hautement symbolique, parce qu'il est un Rappel et une Invocation de l'Un.

« Cette importance accordée, en Islam, aux noms divins a incontestablement son origine dans le Coran, où l'énoncé de tels qualificatifs représente, peut-on-dire, un fait de *style* majeur, quasi omniprésent »¹⁰⁸

Le texte coranique décrit le cosmos comme un ensemble structuré selon une seule et même architecture, celle-là même qui se reflète à travers les *âyats* الآيات (signes) formant un tout transcendant, la Parole de Dieu. Aussi bien le cosmos indique l'Unicité divine que les versets (*âyats*) coraniques en tant que signe ramènent à cette Unicité. Dès lors, tout est mis en œuvre dans le texte sacré pour enraciner cet *état* dans la conscience du lecteur qui se voit porter, subtilement, de mot en mot, d'*âyat* en *âyat*, par une lecture rythmée tant par la cadence que par la sonorité, vers une circumambulation dont l'Un et nul autre que l'Un est le centre.

Nous reprenons encore D. Gimaret dans sa description pénétrante tant de la structure que de la musicalité du verset dont le point culminant reste l'Unicité divine :

« Le plus souvent placés en fin de verset, mis en valeur en cette place par l'effet de rime, par l'accent placé inévitablement sur la voyelle longue des formes en *fâ'il*, ou *fa'oul*, ou *fa'al* qui les caractérisent généralement, ils obsèdent la mémoire, s'y incrustent »¹⁰⁹

C'est cet *état* d'être qu'exprime le soufisme en affirmant que Dieu *est le seul Réel*. L'*ipséité* de Dieu ne se confond pas avec l'*altérité* du monde dans cette conception, puisque le monde est *non-existence*. Il est de l'ordre de l'*existant-possible* ممكن الوجود dans la réalité Divine. Dieu étant l'*existant-nécessaire* واجب الوجود¹¹⁰.

La doctrine soufie s'octroie des libertés d'interprétation du texte sans pour autant trahir l'esprit du texte. L'inspiration, fruit de l'expérience personnelle, se meut dans le cadre de la règle dictée par le texte. Mais si le texte est cité, c'est pour dire l'expérience individuelle. Les soufis ont régulièrement recours à une lecture *tridimensionnelle* du dogme ou des rites musulmans. Elle trouve sa source dans le *hadîth* connu sous le qualificatif *hadîth de Jibrîl*. Dans ce *hadîth*, le Prophète définit *al-dîn* الدين (religion) par trois degrés ou dimensions successives : le degré supérieur étant *Al-Ihsân* الاحسان (le bien-agir ou

¹⁰⁸ D. GIMARET, *Les Noms Divins en Islam*, 1988, p. 7.

¹⁰⁹ D. GIMARET, *Les Noms Divins en Islam*, 1988, p. 7.

¹¹⁰ Nous reprenons ici la terminologie propre à Abu Hâmid Al-Ghazâli d'*Existence nécessaire* (Dieu) et d'*Existence possible* (création). B. Spinoza exprime la même idée en usant des termes : *Nature naturante* et *Nature naturée*.

l'excellence), le moyen étant *Al-Îmân* الإيمان (la foi ou la conviction religieuse) et celui de base *Al-Islam* الإسلام (se remettre à, adhérer à).

Al-Tawhîd est le terme générique qui exprime en un concept le *credo* musulman : *Lâ illâha illa Allâh* (point de divinité sauf Allah). D'un point de vue soufi, le *credo* musulman comporte une réalité *tridimensionnelle*, lequel, situé au degré de l'*excellence*, mène à l'*affirmation de l'Un* et l'*extinction* du voile de la dualité. C'est en ce sens que *point de divinité sauf Allah* devient ésotériquement *il n'y a qu'Allah*.

Ainsi, nous rejoignons la doctrine développée par *Muhî Al-Dîn Ibn 'Arabî*, celle de l'*Unicité de l'existence*. Mais avant d'entamer cette partie de l'étude, nous aborderons deux thèmes solidaires de la doctrine *akbarienne*, abordés bien avant lui par le *théoricien de l'Amour*, le soufi et savant polyvalent *Al-Hâkim Al-Tirmidhî*, à savoir le thème de l'*amour* et le thème de la *connaissance*, qui seront développés dans la doctrine *akbarienne* comme une voie du milieu dont l'expression sublime est l'*Amour Universel*.

ii. Dieu et l'humain, un amour mutuel

Un deuxième trait sur lequel nous voudrions attirer l'attention serait le fait que le lien entre Dieu et l'humain est par essence un lien d'amour. Sans essayer d'occulter les versets qui parlent de menaces et de châtiments envers les fauteurs, nous aurons à traiter cette question lorsque nous parlerons de l'étendue de la compassion ou de la miséricorde divine. Mais nous pouvons dire d'emblée que le lien d'amour est la règle qui se dégage de la lecture des textes. Ainsi les versets suivants expriment, sans équivoque, l'idée d'amour mutuel entre Dieu et les humains :

« Dis : « Si vous aimez Dieu, suivez-moi donc, Dieu vous aimera et vous pardonnera vos péchés, Dieu est tout pardon, Miséricordieux » »¹¹¹.

Dans ce verset, la voie prophétique est mise en exergue car elle est la voie qui mène à l'amour réciproque entre Dieu et les humains. La voie de l'amour est celle de l'élan sincère du cœur de l'homme qui est en chemin de réalisation spirituelle, dont l'*Homme Universel* est le *symbole humain parfait*, en l'occurrence le Prophète.

« Et parmi les humains, Certains adoptent en place de Dieu, des Rivaux, ils les aiment comme d'un amour de Dieu. Certainement, ceux qui croient sont plus fort en l'amour de dieu... »¹¹².

¹¹¹ Coran, III, 31.

¹¹² Coran, II, 165.

Ici Dieu distinguent ceux qui l'adorent de ceux qui lui associent des rivaux, non pas par l'application de la règle exotérique ou formelle, mais par l'intensité de l'acte d'amour que lui vouent ceux qui croient en Lui.

« Oh, vous qui croyaient, quiconque parmi vous se détourne de sa religion...

Alors, Dieu fera venir un peuple qu'Il aime et qui L'aime, humble envers les croyants, superbe envers les méconnaissants, s'efforçant sur le sentier de Dieu sans craindre le blâme d'aucun blâmeur,

Telle est la grâce de Dieu, Il en gratifie qui Il veut, Dieu est immense, Connaissant ¹¹³».

Comme suite logique aux deux versets précédents, ontologiquement, l'amour mutuel entre Dieu et les humains serait la cause de l'acte créateur divin. L'univers en tant que macrocosme divers et multiple, se reflète néanmoins de par sa conception comme un tout uni, dans cette réalité microcosmique qu'est l'humain. Ce dernier s'est vu attribuer la charge de porter le *dépôt*¹¹⁴ que les cieux et la terre ont refusé de porter par crainte de ne pas pouvoir assumer. C'est à lui alors que la connaissance universelle a été confiée¹¹⁵ pour qu'il soit capable d'aimer Dieu. Dieu Le Sublime الحليم (33^e Noms), Le Très Aimant, Le Très Affectueux الودود (48^e Noms) « est Beau et aime la beauté »¹¹⁶.

Nous verrons que chez Ibn 'Arabî, la beauté est indissociable de l'amour. Étant Beau, Dieu s'aime lui-même. Dès lors, de par son épiphanie dans le Nom *Al-Jamîl* الجميل (Le Beau), la beauté serait la source intarissable de l'amour.

iii. La Miséricorde Divine

La dernière caractéristique sur laquelle nous voulons insister pour qualifier Dieu à partir des références scripturaires et qui nous importe de mettre en évidence dans ce travail, c'est la *miséricorde* ou la *compassion* dont la source principale est Dieu Lui-Même. L'humain en bénéficie en tant que créature et en dispense étant acteur et qualifié¹¹⁷ pour assumer cet attribut divin comme sien.

Dieu aime le monde qui est le lieu de manifestation de sa beauté, a fortiori l'humain qui incarne les attributs divins par excellence. Partant de ce principe, la miséricorde de Dieu est donc acquise pour l'humain qui est voué à connaître la *félicité* ou la *délivrance* dont il est question dans le bouddhisme et ce, malgré les nuances qu'il faudrait apporter à ce sujet.

¹¹³ *Coran*, V, 54.

¹¹⁴ *Coran*, XXXIII, 72.

¹¹⁵ Voir note 106.

¹¹⁶ *Hadîth* dans Muslim, Îmân, 147.

¹¹⁷ Nous pensons au verset coranique qui qualifie l'humain de *khalîfa* (lieutenant), *Coran*, II, 30.

Nous céderons volontiers la parole au texte coranique ainsi qu'aux hadiths pour se laisser exprimer l'importance qu'occupe la Compassion dans l'Islam. Le Tout Miséricordieux, Le Très Miséricordieux, c'est ainsi qu'Allah se manifeste dans sa création, jusqu'à n'en exclure personne, car sa Miséricorde englobe toute chose¹¹⁸.

b. La compassion dans le Coran

Dans la perspective coranique, Dieu accorde sa Miséricorde à tous les êtres sans distinction. Cependant l'humain occupe une place privilégiée. Il est capable de Dieu, puisqu'il est capable d'amour. L'amour de Dieu est la voie vers l'intimité où le moi individuel s'efface dans le dévoilement total, l'*extinction* : Il n'y a que Dieu.

Néanmoins, l'amour de Dieu reste une prétention facile s'il n'est pas authentifié par la compassion envers les êtres, « certainement, la Miséricorde d'Allah est proche des bienfaisants »¹¹⁹ du fait qu'ils dispensent le bien par compassion¹²⁰ ou par amour universel. Ainsi, ils se rendent capables d'intimité avec Dieu car Il aime les compatissants. « Et faites largesses, dans le sentier d'Allah, et ne vous lancer pas par vos propres mains dans la destruction. Et agissez bellement : Allah aime les bel-agissants »¹²¹.

L'homme capable de Dieu agit par excellence (*ihsân*) إحسان en toute chose jusqu'au moment où l'excellence devient sa qualité principale, il devient alors un *muhsin* محسن (bel-agissant) digne de la proximité divine, « la miséricorde d'Allah est proche des bel-agissants »¹²².

La proximité intime de Dieu est d'autant plus forte que le voilement est de moins en moins épais, et l'espoir en la miséricorde de Dieu est de plus en plus grand. Ainsi ce sont les êtres voilés qui désespèrent en la grâce de Dieu, « ...Et qui désespère de la miséricorde de son seigneur, sinon les égarés ? »¹²³.

Nous avons recensé le mot *Rahma* (miséricorde), le mot *Al-Rahmân* (Tout Miséricordieux) et le mot *Al-Rahîm* (Très Miséricordieux) dans le texte coranique et nous obtenons respectivement : 79 fois , 57 fois et 95 fois augmenté de 24 fois dans la forme

¹¹⁸ Référence au verset, *Coran*, VII, 156.

¹¹⁹ *Coran*, VII, 56. Le terme al-muhsinîn traduit ici par les bienfaisants (M. HAMMIDULLAH) est très fréquent dans le texte coranique. J. BERQUE emploie : « les bel-agissants » qui rend la signification plus proche de la racine *hasan* (beau ou bien) d'où *Al-Ihsân* qui représente le degré supérieur du chemin vers Dieu qu'on retrouve dans la lecture *tridimensionnelle soufie*.

¹²⁰ « Nous ne vous nourrissons que pour l'amour de Dieu. Nous n'attendons de vous ni récompense ni gratitude ». *Coran*, LXXVI, 9. J. BERQUE, *Essai de traduction*.

¹²¹ *Coran*, II, 195.

¹²² *Coran*, VII, 56.

¹²³ *Coran*, XV, 56.

excessive neutre *Rahîm*¹²⁴. Les dérivés de la racine *RHM*, selon certaines études, ont été estimées au environ de 547 fois¹²⁵.

Nous nous concentrerons uniquement sur le terme *Rahma* que nous entendons dans le sens de *Compassion*. La limite de notre étude nous impose de ne pas nous étendre plus. Les attributs de Dieu *Al-Rahmân* et *Al-Rahîm* seront donc ainsi abordés avec la *Rahma* comme qualificatifs essentiels de Dieu.

Parmi les nombreux versets dont il est question de *miséricorde* divine, nous devons opérer un choix, celui-ci n'a pas été arbitraire. Aussi bien la mémorisation (partielle) du Coran que le contact direct avec le texte en arabe nous ont permis de relever les versets qui nous paraissaient exprimer la compassion au plus près, dans une autre langue et un autre contexte que ceux du Coran.

Il ressort de notre lecture l'établissement d'un classement, en quelques catégories, de la compassion dans ses diverses expressions : premièrement comme attribut divin ou humain, ou deuxièmement comme guidance et inspiration spirituelle incarnée par le message ou la personne du prophète, soit encore comme lien affectueux et amoureux, soit enfin comme expression du pardon et du salut social.

Notre classement n'est certainement ni exhaustif ni complet mais il reflète, nous le pensons, l'idée explicite qui se dégage du contact avec le texte sacré au sujet de la compassion dans l'Islam.

i. La *Rahma* comme attribut de Dieu

Les versets suivants, classés ici précédemment, non seulement mettent en avant la miséricorde comme attribut de Dieu, mais soulignent, avec insistance, que Dieu lui-même s'est prescrit la miséricorde. Dieu l'Omnipotent, dans son absolue liberté, s'impose à lui-même une miséricorde aussi immense qu'elle embrasse tout. Il est immensément Miséricordieux.

Il est Tout Miséricordieux, Très Miséricordieux. Ainsi débute la lecture des sourates du Coran. Le Prophète débutait ses actions par la même formule appelée *bassmala* بِسْمِ اللَّهِ, et c'est cet enseignement qu'il a recommandé aux croyants de pratiquer, que ce soit pour des activités spirituelles ou mondaines.

¹²⁴ Nous nous sommes basés pour ce recensement sur *le dictionnaire des termes du Saint Coran*, M. FOUAD 'ABD AL-BAQI, 1981.

¹²⁵ A. MÛSA ADELEKE, *God of Rahmah: A Study in the Qur'ânic Concept of Divine Mercy*, McGill University, Montreal, 1980.

« Dis : < à qui appartient ce qui est dans les cieux et la terre ? > Dis : < à Dieu. Il s'est prescrit à lui-même la miséricorde... > ». VI, 13.

« Et lorsque viennent à toi ceux qui croient en nos signes, alors dis : < Paix sur vous ! Votre seigneur s'est prescrit à lui-même la miséricorde... > ». VI, 54.

« Et ton seigneur est riche (autosuffisant), détenteur de la miséricorde. S'Il veut, Il peut vous anéantir et vous substituer après vous ce qu'il voudra, de même qu'Il vous a procréés d'une descendance, un autre peuple ». VI, 133.

« S'ils te démentent, alors, dis : < Votre seigneur est détenteur d'une immense miséricorde. Mais Il ne détourne pas sa rigueur d'un peuple criminel > ». VI, 147.

« Et votre Dieu, est un Dieu unique. Nul Dieu que Lui, Le Tout Miséricordieux, Le Très Miséricordieux ». II, 163.

ii. La *Rahma* divine englobe toute chose

Une autre particularité de la miséricorde de Dieu en lien avec son immensité, c'est quelle est englobante, inclusive, elle inclut la création toute entière sans exception. Dans une anecdote, on raconte que Satan lui-même avait espoir au salut final en prenant connaissance de ces versets. Cette anecdote, montre combien le salut pour tous sans exception a gagné la conscience musulmane, les soufis non rien fait en fin de compte qu'hisser le débat au niveau métaphysique.

« <...Et prescrit pour nous dans cette vie-ci un bien ainsi que dans la vie dernière. Oui nous revenons vers toi guidés >. Dieu dit : < mon châtiment atteindra qui je veux. Et ma miséricorde englobe toute chose... > ». VII, 156.

« ...Invoquent la louange de leur seigneur et croient en Lui, et implorent pardon pour ceux qui croient : < Seigneur Tu englobe toutes choses en miséricorde et en science... > ». XL, 7.

iii. Le prophète comme *Rahma* pour tous

Si la miséricorde de dieu est immense et inclusive, la mission prophétique ne saurait être autrement. C'est le sens que donnent les versets suivants. Le Prophète en tant que miséricorde voilà encore une conviction doctrinale ancrée dans les consciences musulmanes

en général, et chère à la vision soufie encore plus. Le langage courant y fait mention ainsi que dans les chants liturgiques¹²⁶.

Le verset XXXI, 107, est souvent le plus repris puisque le plus universel. On peut se poser la question sur la portée de cette universalité, ne faut-il pas l'entendre comme une généralité restreinte. Et le Coran et le Hadith semblent appuyer avec insistance et de manière répétitive le caractère universel de la prophétie. Il nous plairait de citer ici un hadith, parmi d'autres, où le prophète parle d'un amour réciproque entre lui et *uhud* أُحُد, une petite montagne célèbre aux alentours de la ville de Médine :

« Certainement, *Uhud*, est une montagne qui nous aime et que nous aimons »¹²⁷

Bukhârî a consacré un chapitre spécial pour ce hadith (ch. 25),

Dans d'autres hadiths, le Prophète est décrit salué, sur son passage, par des arbres, par des palmiers et par des rochers¹²⁸. Dans d'autres hadiths, les choses de la nature sont considérées comme une audience qui partage avec la présence humaine, les moments de louanges et d'invocations à l'adresse de Dieu¹²⁹.

« Et Nous ne t'avons envoyé que miséricorde pour les univers ». XXI, 107.

« C'est par quelque miséricorde de Dieu qui te fais doux envers eux, si tu étais rude, au cœur dur, ils se seraient dispersés d'autour de toi... ». III, 159.

« ...Il croit en Dieu, et croit pour les croyants et miséricorde pour ceux qui croient d'entre vous... ». IX, 61.

iv. Le Coran comme *Rahma* spirituelle

Dans le même ordre de cohérence, le message coranique est aussi la Miséricorde que Dieu a dispensée aux croyants. Dans ces versets, le Coran est la guidance vers le salut et la félicité éternelle. N'y a-t-il pas là une contradiction avec la prétention à l'universalité ? Qu'en est-il des messages précédents ou différents ?

¹²⁶ *Al-burda* par exemple, est connue par l'ensemble des musulmans. Elle est chantée pendant les fêtes et durant les occasions importantes. C'est un long poème élogieux du Prophète où le Messager-Miséricorde est prépondérant.

¹²⁷ BUKHARI, chp. 25, 3855-3856. Le hadith est cité plusieurs fois par Bukhârî et par les traditionnistes et est rapporté par plusieurs voies également.

¹²⁸ AL-TIRMIDÎ, chp. 20, 3705. Et AL-HÂKIM, *Al-mustadrak*, 4238.

¹²⁹ BUKHARI, chp. 5, 723.

La caractéristique principale de l'islam est l'unicité *al-tawhîd*, « connaître l'islam < en esprit et en vérité >, c'est connaître cette soif de l'Un »¹³⁰. L'un est donc la valeur intrinsèque du message coranique qui est, rappelons-le, une miséricorde pour tous. Pour l'islam, la Vérité est une dans son *essence* mais multiple dans sa *forme*. Les soufis diront, *il y a autant de chemins que de cheminants*.

C'est ainsi que le message coranique répète à maintes reprises que *le Prophète n'est pas une innovation parmi les messagers*. Son message constitue un *moment dans un cycle de prophétie* qui ne dit rien de plus que : l'Un est le Réel.

« L'Infini pour communiquer sa Vérité aux hommes, a résumé la diversité incalculable de ses possibilités révélatrices dans un certain nombre de religion ; celles-ci répondent aux besoins des diverses mentalités fondamentales qui constituent la face pluriforme de l'humanité »¹³¹.

C'est encore ce même message qu'on retrouve dans les versets suivants. D'ailleurs certains de ces versets parlent du message révélé dans un moment historique et géographique antérieur et différent de celui de la révélation du Coran.

« Et certainement, Nous sommes venu à eux avec un Livre détaillé en connaissance, guidance et miséricorde pour des gens qui croient ». VII, 52.

« Ceci, est clairvoyances aux humains et guidance et miséricorde pour gens de convictions ». XLV, 20.

« Seigneur ! Ne fais pas dévier nos cœurs après nous avoir guidés, et dispense-nous de ta part miséricorde. Certainement, tu es, Toi, le Très dispensateur ». III, 8.

« Et nous faisons descendre, du Coran, ce qui est guérison et miséricorde aux croyants... » XVII, 82.

« Ceux qui lorsqu'un malheur les atteint disent : < Certainement, nous sommes à Dieu et vers Dieu nous retournerons >. Ceux-là, sur eux prières de leur seigneur et miséricorde et ceux-là sont les guidés ». II, 157.

v. La *Rahma* comme félicité éternelle

Les messagers sont des guides et les messages sont les guides pour le salut de l'humain et la félicité éternelle.

¹³⁰ L. SCHAYA, *La doctrine soufique de l'Unité*, Paris, 1962, p. 10.

¹³¹ L. SCHAYA, *La doctrine soufique de l'Unité*, Paris, 1962, p. 10.

« Et quand à ceux dont les visages s'éclaircissaient, c'est dans la miséricorde de Dieu où ils demeureront éternellement ». III, 107.

vi. La *Rahma* comme Pardon et salut social

Par ailleurs, le salut ici-bas, dont le fondement principal est l'indulgence et la compassion, n'est pas omis. Les catégories qui suivent expriment clairement cet esprit que promeut l'Islam pour la paix et la fraternité humaine.

Il ne peut y avoir action sans erreur, de même il ne peut y avoir apprentissage si ce n'est en procédant par correction et par erreur. La pédagogie divine veille à rappeler qu'il ne faut jamais désespérer de l'accueil hautement compatissant de Dieu. Les fautes ne le sont réellement que si elles sont marquées d'acharnement délibéré en connaissance de cause, et encore, en est-on certain ? Le verset laisse entendre qu'aucun péché n'est cause d'exclusion de la grâce divine.

« Dis : « O Mes adorateurs, qui vous fûtes outranciers contre vous-même, ne désespérez pas de la miséricorde de Dieu. Certainement, Dieu pardonne tout les péchés. Certainement, il est Lui le Pardonneur le Très Miséricordieux ». XXXIX, 53.

« Des degrés de sa part et pardon et miséricorde. Car Dieu demeure Pardonneur miséricordieux ». IV, 96.

vii. La *Rahma* comme mansuétude, comme miséricorde envers mères et pères ainsi que dans le lien conjugal

Dans ces trois dernières références coraniques, nous retrouvons la compassion comme expression hautement humaine au sein du noyau familial dans le couple, envers les aînés et particulièrement les parents au moment où leur force leur fait défaut, ainsi que dans la société globalement à travers une attitude d'indulgence et de pardon envers les fauteurs contre qui l'esprit de vengeance ne fait qu'attiser la revanche. Le texte coranique souligne qu'il vaut mieux pardonner et qu'au pire, la règle commune prime sur la volonté personnelle.

« ...Celui qui bénéficie de mansuétude de la part de son frère pour quelque chose, une poursuite selon les convenances et un dédommagement le meilleur. Ceci est un allègement de votre Seigneur, et une miséricorde. Quiconque transgresse après cela, alors il y a pour lui un châtiment douloureux ». II, 178.

« Et ton Seigneur a décrété que vous n'adorez que lui, et le bel-agir envers les deux parents [...] Et abaisse sur eux l'aile de l'humilité par miséricorde, et dis : « O mon seigneur, accorde-leur tous deux miséricorde comme ils m'ont élevé tout petit » ». XVII, 23-24.

« Et parmi ses signes, qu'il ait créé pour vous de vous-mêmes des conjoints, afin qu'après d'elles vous trouviez l'apaisement, et Il a établis entre vous amour et miséricorde... ». XXX, 21.

c. La compassion dans le Hadith

Nous avons dès le début marqué notre préférence pour le texte coranique. Ce choix est dicté en premier lieu par les limites de notre travail. Les hadiths exigeraient un surplus d'effort étant donné la densité propre à leurs sciences et commentaires. Ensuite, non seulement le Coran est un texte assez riche en soi, il nous offre une large possibilité pour illustrer notre sujet, mais également il constitue la source première et commune pour l'ensemble des musulmans.

Cependant, nous citerons quelques hadiths qui ont marqué les consciences musulmanes parmi les plus réputés et les plus cités par les commentateurs classiques. Certains hadiths ont eu la préférence des soufis car ils expriment, à leur sens, la profondeur de leurs doctrines. Pour les spécialistes des sciences du *hadith* الحديث, les soufis n'ont pas été toujours assez regardants sur leur authenticité. Ce qui nous importe, il nous semble, c'est de prendre en compte un *hadith* eu égard à sa diffusion, son usage et ses effets spirituels ou sociaux.

Les hadiths repris ci-dessus sont les fruits de rencontres effectuées lors de nos lectures personnelles et qui ont marqué notre mémoire. Cependant, nous avons fait usage d'un moteur de recherche informatique en arabe qui a l'avantage de brasser un maximum de hadiths¹³².

Ainsi que pour notre choix d'extraits du texte du Coran, nous avons veillé à retenir plus particulièrement les hadiths qui corroborent les versets coraniques. D'ailleurs, certains hadiths constituent une reprise des versets en forme de dialogues. Nous avons aussi évité la redondance autant que possible car le même hadith est souvent repris par différentes sources et différents traditionnistes. Encore une fois, il ne s'agissait pas pour nous d'être complet dans nos citations, mais bien d'illustrer nos propos autant que possible.

Les hadiths repris ici, en général, sont des parties de hadiths. Nous n'avons pas cité la longue chaîne de transmissions ni le contenu dans son entièreté. Nous avons surtout mis l'accent sur la partie qui nous intéresse. Néanmoins nous avons toujours veillé à ne pas trahir le sens.

¹³² Encyclopédie du noble Hadith prophétique in IslamSpirit.com.

Toutes les rubriques ne seront pas nécessairement accompagnées de commentaire, soit parce que celui-ci a été établi dans une rubrique similaire pour les extraits du Coran, soit parce que nous n'avons pas jugé utile de le faire puisque les paroles étaient suffisamment explicites.

i. L'absence de la *Rahma* est un signe de souffrance

« La miséricorde ne s'extirpe que d'un malheur ». Abu Dâwud, 4942.

« 'Âisha rapporte, que des bédouins ont interrogé le Prophète : embrassez-vous vos enfants ? (Le Prophète et l'assistance probablement) Ils ont dit oui. Ils (les bédouins) ont dit : « quant à nous, jamais par Allah ». Le prophète a dit : « Et que puis-je pour vous si Dieu a extirpé de vous (de vos cœurs) la miséricorde » ». Ibn Mâjah, 3665.

Deux éléments attirent notre attention dans ces hadiths. Premièrement, le verbe « extirper » rend correctement le sens du verbe *naza'a* نزع en arabe, sous entendu dans le hadith que c'est bien Dieu qui extirpe la miséricorde du cœur de celui qui est « en souffrance ». Accueillir la miséricorde est en soi une gratitude divine, *recevoir la miséricorde est une miséricorde*. Deuxièmement, le malheureux, *shaqiy* شقي en arabe est celui qui est *peiné, infortuné, désemparé, égaré*, « voilé » en langage soufi.

Nous retrouvons dans ces hadiths l'expression exacte de ce que nous essayons aussi de mettre en lumière le long de ce travail c'est-à-dire le lien étroit entre *altérité, amitié et compassion*. La compassion invite cette *sollicitude élargie* à l'autre dont parle Ricoeur, et dont nous avons dit dans l'introduction qu'entendue au sens de l'amitié, elle n'est autre chose que cet *amour universel* qu'est la *compassion*.

ii. La *Rahma* divine est conditionnée par celle des humains entre eux

La compassion de Dieu est *inclusive, englobante*. Celui qui y met un frein ou une exclusion se voit exclu d'elle sans appel, et par conséquent devient malheureux jusqu'au moment où il s'ouvre à la voie du dévoilement progressif, celle de l'amour universel.

Cette condition, nous la retrouvons explicitement dans les hadiths de la rubrique suivante :

« Les compatissants, le Compatissant compatit envers eux. Soyez compatissant envers les gens de la terre, vous aurez la compassion de Celui qui est au ciel » Abu Dâwud, 4941.

« Celui qui n'est pas miséricordieux, ne reçoit pas de miséricorde ». Bukhârî, 5651.

« Celui qui n'est pas compatissant envers le faible parmi nous, et qui ne reconnaît pas le droit du grand parmi nous, il n'est pas de nous » Abu Dâwud, 4943.

iii. Le prophète comme *Rahma* pour tous

Les trois hadiths suivants ont comme point commun le fait que le Prophète n'exclut personne de sa compassion. Les adversaires non plus ne sont exclus. Sa mission n'est certainement pas de maudire mais de guider vers Dieu qui Il veut. La compassion ne peut cohabiter ni avec l'esprit de vengeance ni avec la haine d'autrui.

« Le prophète avait coutume de leur dire : «Certainement, je suis une miséricorde dédiée » ». Al-Ddarâmî, 15.

« ...Il a été dit : « O messager de Dieu, maudissez les associateurs ». Il a dit : « certainement je n'étais pas assorti pour maudire mais plutôt une miséricorde » ». Muslim, 2599.

Le dernier hadith nous rappelle une idée rencontrée dans le Bouddhisme de la *vraie école de Terre pure*. Shinran misait tout sur la gratitude du Bouddha Amida. C'est la foi dans Amida et dans la renaissance dans sa Terre pure qui sauve alors qu'aucun acte bon ou mauvais ne sauve.

L'esprit qui se dégage du dernier hadith est du même ordre. Le Prophète, l'Élu de Dieu, l'Archétype de l'homme universel, lui-même dit ne pas compter sur le fruit de ses actes mais plutôt sur son espérance en la foi dans la compassion de Dieu.

Nous retrouvons le même principe aussi bien chez Shinran que chez Mohammad : le salut s'obtient en faisant foi en le *pouvoir d'autrui* non pas grâce au *pouvoir personnel*.

« Le prophète a dit : « Rapprochez et ajustez, et sachez que personne d'entre vous ne sera sauvé grâce à ses actes ». Ils ont dit : « ni toi O messager d'Allah ? » Il a dit : « ni moi, sauf si Allah ne me couvre de Sa miséricorde et de Sa gratitude » ». Al-Ddarâmî, 2733.

iv. La *Rahma* de Dieu prime sur sa colère

Dans les versets coraniques nous avons vu que la miséricorde divine est immense. Les hadiths qui suivent ajoutent un trait supplémentaire : la miséricorde divine prime dans le jugement divin sur sa colère, une garantie supplémentaire, s'il en faut, pour rassurer les tempéraments désespérés. Humainement parlant, l'absence de colère dans un jugement est également une garantie de possibilité d'indulgence ou de pardon.

« Le prophète rapporte que Dieu a prescrit chez lui : « Certainement, ma miséricorde précède ma colère » ». Muslim, IV, 14. Dans une autre version :

« Certainement, ma miséricorde emporte sur ma colère » Muslim, IV, 16.

v. La *Rahma* de Dieu est immense et les êtres en ont une part

Plusieurs hadiths expriment ce sens, celui de la miséricorde de Dieu comme attribut essentiel, primordial dirions-nous. Ce hadith fait également allusion au fait que la miséricorde de Dieu est Une, et c'est celle-là même qui est partagée avec et entre les créatures. Cependant, la part de la miséricorde divine est immense.

« Le prophète a dit : « Certainement, Dieu possède cent (parts de) miséricordes. C'est avec une d'elles que les créatures se montrent miséricordieuses entre elles » ». Muslim, IV, 20.

5. LA COMPASSION DANS LE SOUFISME, VOIE DE L'AMOUR ET DE LA BEAUTE

a. *Le soufisme*

Dans chaque religion, il y a un intérieur et un extérieur, un versant exotérique et un versant ésotérique. *Al-tasawuf*, connu sous le nom de Soufisme en français, il constitue l'aspect ésotérique (*al-bâtin*) de l'Islam, pour le distinguer de l'exotérique (*al-zâhir*).

Il y a divergence quant à l'origine du nom. L'explication ordinaire rattache le terme au mot *al-sûf* الصوف (la laine) qui fait allusion à la tunique (*al-khirqa* الخرقة en pure laine que portaient les premiers soufis (*al-sûfiya*). D'autres versions le rattache aux *ahl al-suffa* اهل الصفة, le groupe de personnes sans domicile, fraîchement convertis et qui occupaient l'arrière de la mosquée de Médine (*al-suffa* الصفة). Probablement, certains parmi eux se sont consacrés plus que d'autres à l'acquisition et à la pratique des enseignements du Prophète qu'ils côtoyaient quotidiennement.

Une version citée par le philosophe Al-Birûnî suggère la dérivation de *Sophia*, la sagesse en grec. Cette version est intenable pour Titus Bruckhardt pour des raisons d'incompatibilité de transcription¹³³. Enfin, certains déclarent que son étymologie est à rapprocher de *safâ'* (la pureté)¹³⁴.

Quant à ce qui caractérise le soufisme de point de vue de son contenu, nous pouvons dire que, malgré la profusion de forme qu'il ait pu prendre, trois éléments essentiels peuvent y être observé de manière constante : un Maître, une Doctrine et une Méthode. Bien sûr, l'exercice se pratique et se transmet au sein d'un groupe et dans un lieu appelé *al-zâwiya* الزاوية (le coin ou l'angle), mais pas nécessairement.

« Cœur de l'Islam, au sein duquel le lien entre maître et disciple réactualise, le contrat de deux volontés, le pacte remontant au Prophète par la silsila, chaîne initiatique, elle-même symbole de la dépendance de l'âme vassale envers son Seigneur ; intériorisation vécue d'un donné révélé, conjointement à l'observance fidèle des pratiques rituelles : certes le tasawwuf c'est cela »¹³⁵.

La voie soufie est une voie initiatique. Elle est ouverte à tous mais tout le monde n'aspirent pas à entreprendre un cheminement spirituel en vue de réactualiser et d'approfondir le message prophétique. Les *gens d'al-tasawuf* ou *al-qawum* القوم (le peuple) ont choisi de se désigner explicitement comme *peuple d'Allah* en raison du fait que leur voie est celle de vivre

¹³³ T. BRUCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, 1969, p. 15.

¹³⁴ E. DE VITRAY-MEYEROVITCH, *Anthologie du soufisme*, 1978, p. 22.

¹³⁵ E. DE VITRAY-MEYEROVITCH, *Anthologie du soufisme*, 1978, p. 21.

intérieurement *al-tawhîd* التوحيد, l'Unité divine en toute chose jusqu'à ne rien voir dans l'univers qu'Allah.

La voie soufie est une voie personnelle. A chaque disciple sont dispensées des indications appropriées, selon son niveau d'avancement et selon ses traits de caractère. C'est pourquoi il est dit : il y a autant de voies que de pèlerins. C'est pourquoi aussi, les différentes définitions ne sont que le reflet du vécu de chacun, chaque définition étant une approche parmi d'autre.

Pour illustrer cette vision, *Jalâlu Al-Dîn Al-Rûmî*, le fondateur de la confrérie des *derviches tourneurs* et l'un des grands maîtres soufis, formula la parabole de l'éléphant, d'inspiration par ailleurs indienne. Cette parabole met en scène des aveugles, qui, après être rentrés un à un dans une pièce, doivent décrire ce qui s'y trouvait. Chacun d'eux donnant une version qui correspondait à ce que ses mains avaient pu toucher, personne ne put donner la même version.

« L'œil de la perception est aussi limité que la paume de la main qui ne pouvait cerner la totalité.

L'œil de la mer est une chose, l'écume de la mer en est une autre ; délaisse l'écume et regarde avec l'œil de la mer.

Jour et nuit, provenant de la mer, se meuvent les flocons d'écume ; tu vois l'écume, non la mer. Que c'est étrange.

Nous nous heurtons les uns contre les autres comme des barques ; nos yeux sont aveuglés ; l'eau est pourtant claire.

O toi qui t'es endormi dans le bateau du corps, tu as vu l'eau : contemple l'eau de l'eau.

Cette anecdote fait appel à notre imagination pour nous rapprocher d'une double vérité. La première est celle décrite par *Rumî* : notre perception, étant a priori limitée, certaines vérités ne se perçoivent qu'avec l'*œil du cœur*. « ...Certainement, ce ne sont pas les regards qui s'aveuglent, mais s'aveuglent celles qui sont dans les poitrines »¹³⁶.

La deuxième, nous l'avons exprimée plus haut, au sujet de la diversité religieuse en lien avec l'Unité de la révélation. L'objet touché par les aveugles est le même mais la description qu'ils en ont donné est diverse. De la même façon, la vérité est Une mais les formes qu'elle prend sont multiples.

Les quelques définitions suivantes, que nous reprenons intégralement à E. De Vitray-Meyerovitch¹³⁷, montrent bien à quel point il serait vain de vouloir s'arrêter à une définition définitive.

¹³⁶ Coran, XXII, 46.

¹³⁷ E. DE VITRAY-MEYEROVITCH, *Anthologie du soufisme*, 1978, pp. 24-25.

« Ibn al-Jallâ a dit : « le soufisme est une essence sans forme », parce que la forme appartient à l'humanité concernant leur conduite – *mu'âmalâ* –, tandis que l'essence est propre à Dieu. Puisque le soufisme consiste à s'écarter de ce qui est humain, il est nécessairement dépourvu de forme ».

« Shiblî a dit : « Le soufi est celui qui ne voit dans les deux mondes rien d'autre que Dieu » ».

« 'Ali ibn Bandâr al-Sayrafi de Nishâpûr a dit : « Le soufisme consiste en ce que le soufi ne considère pas son propre extérieur et intérieur, mais regarde tout comme appartenant à Dieu » ».

i. Le maître, le murîd et le cercle

La voie soufie est la voie où chacun seul *devant, pour et par* Dieu, épris par l'unique *shawq* شوق (désir) initial de *la face de Dieu*, s'exerce au détachement de tout sauf de l'Unique Réalité. Paradoxalement, la voie soufie, en général, implique deux composantes essentielles qui sont le *maître* et la *communauté*.

Ce qui est mis en avant dans la littérature soufie, c'est surtout l'enseignement et la méthode proposée pour répondre au besoin de l'élévation spirituelle du cheminant. Cependant, dans la pratique et lorsqu'on est attentif à certaines littératures¹³⁸, le rôle du maître transparaît d'une manière beaucoup plus prépondérante.

La technique de la concentration (*tawajjuh*) التوجه du cheminant (*murîd*) مرید sur son maître pendant les invocations montre bien le lien fort qui se tisse dans cette relation. Dans certaines confréries populaires, les maîtres sont vénérés comme des Saints-Vivants et la transmission de la *baraka* البركة (le flux spirituel) est devenue héréditaire de père en fils. Ce rôle excessif attribuer au maître *pir* en turque, Attar l'exprime dans ce poème :

« Le *Pir* est le soufre rouge, et sa poitrine le vert océan.
Celui qui ne prend pas de la poussière du *Pir*
pour en faire un collyre pour ses yeux peut mourir pur ou impur »¹³⁹.

Michel Chodkiewicz¹⁴⁰, grand spécialiste d'Ibn 'Arabi, ne manque pas d'attirer l'attention - principalement dans son livre *Un océan sans rivage* lorsqu'il traite de la transmission akbarienne - sur l'importance du maître dans la chaîne de transmission soufie.

¹³⁸ Nous pensons à Al-Ghazâlî, dans son célèbre *Al-ihyâ fî 'ulûm al-dîn* ou dans son *Ayuhâ al-walad*. FARID AL-DIN AL-'ATAR (dans *Le mémorial des saints* (trad. E. De Vitray-Meyerovitch), éd. du Seuil, 1976), cite pas moins d'une septantaine de maîtres.

¹³⁹ Cité dans A. SCHIMMEL, *Le soufisme*, 2004, p. 294.

¹⁴⁰ M. CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage*, 1992.

« Si les phénomènes de transmission par écrits, en prose ou en vers, sont les plus facilement observables, ils ne sont pas nécessairement importants et trouvent d'ailleurs peut-être eux-mêmes leur explication dans d'autres phénomènes moins aisés à détecter et qui de ce fait, n'ont guère retenu jusqu'ici l'attention. Par cette remarque, nous faisons allusion à une autre continuité historique, celle de la chaîne de transmission initiatique akbarienne (*silsila akbariyya*) ininterrompue jusqu'à nos jours »¹⁴¹.

La raison essentielle du rituel initiatique, qui diffère selon les écoles, est principalement le *touché* qui se passe de main-en-main, celle de l'initié dans celle du maître à l'instar de la *bay'a* البيعة (allégeance) du prophète par les premiers musulmans. Dans le rite du pèlerinage pendant les circumambulations, le pèlerin touche de sa main ou par imitation de loin, la Pierre Noire qui symbolise en quelque sorte la main du Prophète.

Toutes les *tariqas* الطرق (voies) ou confréries prétendent détenir à coût sûr la *silsila* السلسلة (chaîne) qui remonte de maître en maître jusqu'au premier Maître, le Prophète en personne. Elle garantit l'authenticité de la voie et de surcroît, l'issue favorable au niveau spirituel et le cheminement sans faille.

Autour du maître, la communauté joue un grand rôle. C'est parmi le cercle des frères dans la voie que le disciple entreprend son long voyage initiatique. C'est au sein des siens que le disciple fera l'expérience de l'amour fraternel, servir et se faire servir, accepter de mettre la main dans les basses besognes sans égard au rang social, faire preuve d'indulgence envers ses frères puisque l'amour prime sur la colère et la justice même...etc. La liste serait longue si l'on voulait énumérer toutes les qualités qu'un soufi doit viser à acquérir et à développer dans son cercle.

De même, l'entraide sociale est une pratique courante entre soufis bien que la doctrine vise à ce que cette pratique devienne une nature courante pour s'étendre vers la société toute entière. Le soufisme a cela de particulier que même dans ses pratiques les moins ouvertes, il reste de vocation universelle. Le soufi œuvre pour son salut, celui de la société mais surtout pour le salut de tous.

Ainsi nous touchons à un point important de la vie au sein des cercles soufis. Il s'agit de l'effet de miroir que constitue le comportement de chacun face aux autres. Agir mieux se reflète sur les frères qui emboîtent le pas dans la joie. Commettre une erreur se reflète chez les frères par la désapprobation et leur conseil avec amour et compassion. Il n'est pas question de sanctionner mais plutôt de détecter la faille afin de l'éviter à tous. Seul importe le cheminement progressif vers son salut et celui de tous. « Le croyant est le miroir de son frère croyant »¹⁴². Ce hadith, les soufis en ont fait une maxime pour leur vie en commun.

¹⁴¹ M. CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage*, 1992, p. 33.

¹⁴² ABÛ DÂWÛD, Chp. 57, 4918 & AL-BAYHAQÎ, 16458.

ii. *La doctrine*

1. *Dieu*

Fondamentalement, les soufis considèrent que leur doctrine est celle de l'Islam, qu'elle est la mise en pratique même et non seulement en parole de la *shahâda* الشهادة (témoignage) qui consiste à affirmer l'Unicité de Dieu à l'exclusion de toute *autre* divinité.

Lâ illâha illa al-llâh, où *lâ* (non ou pas) est une négation de tout *autre* et *illa* لا (sauf) est une confirmation de la divinité pour le vrai Dieu Unique. « Le mysticisme islamique est une tentative d'atteindre le salut individuel en parvenant au vrai *tawhid* » selon Hans Heinrich Schaeder¹⁴³.

Les visées des soufis peuvent se résumer dans la nostalgie du retour à l'instant divin d'*Alastu* ألسْتُ (ne suis-Je pas ?), ce moment qui précède la création où Dieu convoque les êtres encore dans leur état d'*existants possibles*, et leur dit : « ... « ne suis-Je pas votre Seigneur ? » Ils ont dit : « si, nous en témoignons »... »¹⁴⁴. Atteindre cette expérience pour le soufi, c'est retrouver la nature primordiale (*al-fitra*) الفطرة¹⁴⁵, le moment où le dévoilement est total.

Chez les soufis, la négation est *al-salb* السلب ou *al-nafy* النفي. Elle est la voie négative par laquelle, conformément aux enseignements de l'Islam, Dieu est défini par ce qu'Il n'est pas. C'est un processus dynamique de la foi toujours en construction. Les soufis interprètent d'ailleurs le verset coranique 102 de la sourate II¹⁴⁶ en ce sens. À chaque étape, dans son cheminement spirituel, des vérités se dévoilent au disciple. Il se doit d'être constamment vigilant, de ne pas prendre la station qu'il a atteint pour un aboutissement. Chaque degré dans le cheminement constitue une étape et rien d'autre, une tentation, s'y attacher est une mécréance car elle devient un *autre* qui tient lieu de l'*Un*.

Le soufi donc, ne considère jamais sa foi comme achevée. La profession de foi n'est jamais un aboutissement. Elle est toujours *ce premier pas sur le seuil d'entrée dans la demeure de l'Unicité absolue*. Dieu est inaccessible par l'œil physique mais certainement pas à la perception de l'*œil du cœur*. Ce n'est point la science mais bien la connaissance qui mène vers Dieu. La connaissance pour le soufi est *gustative* à la limite de l'indescriptible. Sa connaissance est sa connaissance, elle ne peut être transmise seulement en allusion (*ichâra*) إشارة avec ceux qui en font l'expérience¹⁴⁷.

¹⁴³ Cité dans A. SCHIMMEL, *Le soufisme*, 2004, p. 41.

¹⁴⁴ *Coran*, VII, 172.

¹⁴⁵ Le *Coran* emploie le terme *fitra* pour désigner l'Islam. *Coran*, XXX, 30.

¹⁴⁶ « Certainement, nous sommes une tentation, ne sois donc pas méconnaissant ». *Coran*, II, 102.

¹⁴⁷ Les concepts de *noumène* et *phénomène* dans la perspective d'Husserl sont fort semblables.

C'est un point essentiel qu'on a rencontré dans le Bouddhisme. Le travail fondamental consiste en un changement de perspective. L'angle de vue est différent et implique donc une différence de perception. Il s'agit de descendre au plus profond de son for intérieur afin de modifier le mécanisme qui nous fait voir les choses, non pas telles qu'elles sont mais comme elles nous semblent être.

Cette attitude fort psychologique diraient certains, mais réellement expérimentée au niveau spirituel pour le soufi, nous la retrouvons dans la manière de concevoir l'altérité par rapport à Dieu, si altérité y a, puisque seul Dieu est.

2. La création

Dans un hadith (*qudsî*) قدسي inspiré¹⁴⁸, Dieu dit : « J'étais un trésor caché et j'ai voulu être connu, c'est pour cela que j'ai créé l'univers »¹⁴⁹. C'est un hadith fréquemment utilisé dans les textes soufis. Bien que sa valeur historique ne soit pas certaine, cela n'empêche que le sens exprimé est celui d'envisager la création essentiellement en tant que manifestation de Dieu lui-même. Dieu se révèle par lui-même, à lui-même, en lui-même. Le risque de tomber dans un panthéisme, contraire à la doctrine du *tawhid* التوحيد de surcroît, a été perçu par les soufis eux-mêmes, qui l'ont soumis à la discussion.

Nous avons déjà traité des notions d'*existant possible* et d'*existant nécessaire* chez Al-Ghazâlî. L'existence autre que celle de Dieu n'est que de l'ordre du possible. Elle n'a pas d'existence en soi. Tout ce qui est autre que Dieu se réduit à la non-existence (*al'adam*). Dieu est la Lumière des cieux et de la terre. Etant l'ombre, la création n'a pas d'existence en soi sans la lumière.

« De part son unité existentielle, l'ombre est Dieu même, car Dieu est l'unique (*al-wâhid*), l'Un (*al-ahad*) ; et sous le rapport de la multiplicité des formes sensibles, elle est le monde ; - comprends donc et réalise ce que je t'explique ! – Puisque la réalité est telle que je viens de le dire, le monde est illusoire (*mutawahham*), il n'a pas d'existence véritable ; et c'est ce qu'on entend par l'imagination [englobant le monde entier] : c'est-à-dire que tu t'imagines que [le monde] est une réalité autonome, séparée de Dieu et surajoutée, alors qu'il n'en est rien en soi »¹⁵⁰.

La voie soufie non plus ne se résume pas exclusivement à un cheminement dont l'aboutissement est la réalisation spirituelle et la connaissance métaphysique, ce qu'on appelle le *soufisme philosophique*. La voie soufie offre à chacun selon sa demande : certains viennent

¹⁴⁸ Différent du hadith tout court, par le fait que ce dernier est inspiré par Dieu, exprimé par les mots du Prophète alors que le hadith est parole et mot du Prophète.

¹⁴⁹ Cité dans E. DE VITRAY-MEYEROVITCH, *Anthologie du soufisme*, 1978, p. 29 & T. BRUCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, 1969, p. 84.

¹⁵⁰ M. IBN 'ARABI, *La sagesse des prophètes*, dans le verbe de Joseph.

chercher l'agréable compagnie des *gens* du *dikr* الذكر (invocation), d'autres la perfection morale et l'apaisement spirituel, mais il existe cependant des êtres que rien ne satisfait si ce n'est la proximité (*al-qurb*) de Dieu.

Cette soif de l'Un à ne plus voir que Lui est celle-là même dont le prophète disait dans un hadith : « Il m'a été rendu désirable de votre monde, le parfum et les femmes, mais le noir de mes yeux est dans la prière »¹⁵¹. Être *dans* ce monde mais non *de* ce monde exprimait dans ses paroles du Prophète, c'est ce que l'élite soufie cherche à atteindre sans se soustraire aux charges quotidiennes et mondaines.

L'instant de prière est l'instant de proximité où le moi s'éteint dans l'océan de l'Infini. Les soufis se mémorisent souvent le verset suivant : « Récite ce qui t'as été révélé du livre, accomplis la prière. Oui, la prière réfrène la turpitude et le blâmable. Et c'est le Rappel de Dieu qui est le plus grand. Et Dieu sait ce que vous faites »¹⁵².

Dans le soufisme tout est Rappel, invocation, souvenir. Le Coran est un Rappel, le rite est Rappel. La *mention* de Dieu est la quintessence, d'aucuns diront : chaque inspiration et chaque expiration est une invocation qui Rappelle que seul Lui (*Hû*) هو est.

3. *L'homme universel*

Si on s'appuie sur la doctrine de l'unicité de l'essence, non seulement l'univers est Un en tant que créé mais également l'homme, en tant qu'être microcosmique où sont « principalement contenues toutes les possibilités se déployant dans le monde »¹⁵³. De ce fait, l'homme peut être conçu comme le réceptacle de cet univers, uni au-delà de toutes ses multiplicités eu regard de l'unicité de l'essence. C'est dans ce sens que l'on peut lire ce verset coranique : « Et il a appris à Adam tous les noms »¹⁵⁴. *Tu t'étonnes du petit univers et en toi réside le grand univers*, disait d'ailleurs Ali.

L'homme serait « < l'abrégé > qualitatif du grand < livre > cosmique, toutes les qualités universelles étant exprimées d'une manière ou d'une autre dans sa forme »¹⁵⁵. Dieu dit dans le Coran : « Certes, Nous avons créé l'humain dans la plus belle forme »¹⁵⁶ ou la plus belle constitution, ce qui revient à dire, que dans sa nature primordiale, l'humain symbolise l'aboutissement de l'immanence divine dans le monde.

¹⁵¹ AL-BAYHAQI, 13232.

¹⁵² Coran, XXIX, 45.

¹⁵³ T. BRUCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, 1969, p. 105.

¹⁵⁴ Coran, II, 31. Tous les noms : « c'est-à-dire toutes les essences des êtres et des choses »

T. BRUCKHARDT, *I.D.E.I.*, 1969, p. 105.

¹⁵⁵ T. BRUCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, 1969, p. 107.

¹⁵⁶ Coran, XCV, 4.

Cette réalité universelle est contenue potentiellement dans chaque personne humaine bien qu'elle demeure virtuelle. *Al-insân al-kâmil* الإنسان الكامل, l'homme parfait ou universel serait donc celui dont « la « réalité intérieure » s'identifie à celle de la totalité de l'univers »¹⁵⁷. Cette dénomination s'applique donc aux personnes ayant atteint cette réalisation, parmi les grands médiateurs spirituels et les messagers.

Cet homme universel est à la fois la totalité de l'univers¹⁵⁸ et le symbole humain parfait, d'où son exemplarité qui est mise en avant dans le texte coranique et que réclament les soufis dans leur enseignement. Le verset suivant illustre bien ce propos : « Ainsi, Nous avons fait de vous une nation médiane, pour que vous témoigniez des gens, et pour que le messager témoigne de vous... »¹⁵⁹.

Tous les humains en ce sens, sont appelés à réaliser Dieu en eux puisque tous sont potentiellement capables de Dieu. Et ceux parmi eux qui suivent la voie médiane, celle de l'extinction (*al-fanâ*) الفناء -car elle unifie en elle à la fois l'Union (*al-jam'*) الجمع et la Distinction (*al-farq*) الفرق -, ceux-là sont pris pour témoins des gens, alors que pour eux-mêmes le Prophète, comme Réalité Mohammadienne, est témoin.

iii. *La méthode*

La littérature soufie abonde d'histoire de novices (*murîd*) مرید qui viennent trouver le maître parce qu'il désire la *face de Dieu* et renoncer au monde. Peu importe le rang du novice. Il est soumis au passage par l'étape du *service des gens*, puis du *service de Dieu* et enfin le *service de son cœur*.

Le premier service consiste à se consacrer avec humilité et patience au service des autres sans distinction, les traiter comme meilleurs que lui, comme ses maîtres.

Le deuxième service est celui de purifier son cœur de tous les égoïsmes, de renouveler le pacte avec Dieu et ne vouloir des deux mondes que l'amour de Dieu.

Le troisième service est atteint si les deux précédents lui ont permis de se débarrasser des entraves psychologiques et passionnelles. Le novice est prêt à se consacrer totalement à sa progression spirituelle sans grand risque.

Jadis, le *murîd* المرید ou *faqîr* فقير (pauvre) recevait la *khirqâ* الخرقة (le froc rapiécé) lors de son initiation par le maître. Dans tous les cas, un objet tel qu'un livre, un chapelet ou un autre objet qui symbolise l'accueil du novice par le maître, lui était remis. S'ensuit alors le *dhikr* الذكر que le maître donne en secret à son disciple. Il sera son *dhikr* ذكر (invocation) jusqu'au moment où le maître considérera qu'il faut l'augmenter ou le changer. Un troisième

¹⁵⁷ T. BRUCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, 1969, p. 108.

¹⁵⁸ On rappelle ici le passage coranique où il est fait mention du prophète comme Miséricorde Universelle.

¹⁵⁹ *Coran*, II, 143.

moment important dans la relation maître-disciple est l'accompagnement, le disciple s'applique, le maître observe et ajuste.

Si les écoles soufies sont diverses, les maîtres le sont autant et leurs méthodes encore plus. Schématiquement, leur distinction peut être envisagée selon deux tendances et trois voies. La première tendance conçoit la progression dans une voie de *majesté* جلال (*jalâl*), la seconde dans une voie de *Beauté* (jamâl) جمال. À son tour, la voie de la beauté se subdivise en deux voies, celle de l'amour et celle de la connaissance. Bien entendu, il s'agit d'une subdivision schématique. Dans la réalité, les choses ne sont pas aussi nettes. L'interpénétration entre elles est possible au niveau des méthodes et des pratiques même si au niveau de la tendance, la distinction est avérée.

La voie dite d'*aljalâl* الجلال (de la majesté) est celle des pratiques ascétiques, des mortifications dans certains cas extrêmes (Abu Sa'îd Ibn Abi al-khayr¹⁶⁰, 967-1049), des privations, du jeûne régulier, des longues prières, particulièrement la nuit, du renoncement vers un minimum d'aisance matérielle, du service à autrui sans calcul. En outre, faire preuve d'assiduité dans la fréquentation des frères et la participation aux pratiques communes sous l'égide d'un maître y est requise.

La voie d'*aljamâl* الجمال (de la beauté), comme son nom l'indique, ne juge pas que les pratiques de la première voie, soient indispensables. Ses adeptes sont plutôt en accord avec la parole prophétique : *Dieu est beau et il aime la beauté*.

Certains se feront connaître par des œuvres poétiques et des paroles sublimes d'une grande beauté pour exprimer leur ivresse dans l'amour de Dieu. On peut compter parmi eux des maîtres tels que Rûmî, auteur d'une œuvre monumentale *al-mathnâwî*, ou qu'Al-'attâr, auteur de plusieurs poèmes et autres écrits sur le soufisme, plus connu aussi par son œuvre romanesque *Le langage des oiseaux*, roman où les personnages sont des oiseaux qui par amour traversent des périples et dont seulement sept d'entre eux aboutissent à l'Union dans le *simorgh*, qui se trouve être le reflet d'eux-mêmes ultimement.

Mais le plus célèbre reste à jamais le fameux Mansûr Al-Hallâj pour qui Massignon a consacré son passionnant livre : *la passion d'Al-Hallâj*. Le 24 dulqi'da 309h/922, Al-Hallâj fut exécuté sur la place publique à Bagdad. Son crime déclaré est d'avoir professer qu'il s'était pris pour Dieu, *nul dans le froc que Moi (Dieu)*, disait-il. Il excellait dans l'art de la provocation, mais les véritables raisons qui l'ont conduit à la mort sont surtout politiques¹⁶¹. L'ivresse spirituelle est aussi un Éveil total et un détachement sans limite qui peuvent conduire à la rébellion sociale et à la mort.

¹⁶⁰ A. SCHIMMEL, *Le soufisme*, 2004, pp. 300-304.

¹⁶¹ C'est la thèse soutenue par C. ADDAS parmi d'autres avis allant dans ce sens.

« Lorsque Hallâj fut supplicié, Shiblî, rapporte Ibn Arabî, déclara: "Nous avons bu tous deux de la même coupe, mais je suis devenu sobre, il est resté ivre"; Hallâj, auquel parvint ce propos alors qu'il était exhibé sur le gibet, répondit: "S'il avait bu ce que j'ai bu, il lui serait advenu ce qui m'est advenu »¹⁶².

La dernière voie est celle de ceux qui manifestent une attitude *intellectuelle, spéculative*. C'est plus particulièrement leurs expressions intellectuelles de la voie soufie qui prédominent dans les œuvres et traités. Ils se sont imposés par une abondante littérature où l'argument ne manque pas de vivacité et où la systématisation force l'admiration de par son éloquence et sa cohérence. Nous pouvons citer parmi les plus connus : Al-Junayd, Abul-hassan al-Shâdilî, Suhrawardî et Ibn 'Arabî Muhyi al-dîn au sujet duquel nous reviendrons plus longuement par la suite.

b. L'amour et la sainteté chez Tirmidhî

Tirmidhî (318h/930) peut être considéré à juste titre pour un penseur d'*al-hub* (l'amour). Connue principalement comme traditionniste, on redécouvre progressivement la richesse de son œuvre, en particulier la partie longtemps occultée, qui a fait l'objet d'une sorte de *conspiration du silence*¹⁶³ comme le fait remarquer Michel Chodkiewicz.

Tirmidhî était avant tout un soufi. La question spirituelle l'occupa plus que tout autre chose. Bien que solitaire qui ne se réclamant d'aucune voie, il est cependant certain pour Gobillot¹⁶⁴ que l'on retrouve chez lui un grand nombre de points communs avec les préceptes appliqués par les Malâmatiyya¹⁶⁵. Ses sujets de prédilection sont : le souci de l'éducation de l'âme charnelle (*nafs*) نفس, la maîtrise des désirs, les tentations psychologiques extrêmes (*idtirâb*) اضطراب ainsi que les états spirituels (*ahwâl*) أحوال. Mais l'aspect de sa pensée qui nous semble le plus intéressant est celui qui concerne *al-wilâya* الولاية (la sainteté) et la *ma'rifa* المعرفة (la connaissance) puisque pour Tirmidhî : *al-'ârif* العارف (l'illuminé) au sommet de sa connaissance n'est autre qu'un *walî* ولي (saint).

Ces thèmes seront repris et développés par Ibn 'Arabi. Il est plus que probable qu'Ibn 'Arabi ait subi l'influence des thèses de Tirmidhî sur la sainteté, la connaissance et l'amour. Justement l'amour constitue pour Tirmidhî le fondement à la fois de la connaissance et de la sainteté.

¹⁶² C. ADDAS, *Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn 'arabî*, Oxford, 2002.

¹⁶³ M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, 1986, p. 48.

¹⁶⁴ G. GOBILLOT, *Un penseur de l'amour*, 1991, p. 26.

¹⁶⁵ De tendance ascétique, connus par des actes blâmables pour attirer la réprobation d'où l'origine de leur nom. Voir à ce sujet : ABDUL-HADI, *Al-malamatiya* (intr. G. Leconte) in *Le traité de l'Unité d'Ibn 'Arabî*.

Comment cela se fait-il ?

« L’auteur se montre soucieux, dans plusieurs passages, d’attirer l’attention sur la nécessité d’une concentration de l’esprit humain sur un « principe » essentiel, objet unique de toute réflexion, de toute expérience et de tout quête »¹⁶⁶

Tirmidhî trouve la réponse dans un hadith où le Prophète dit : « Celui qui a rassemblé toutes ses préoccupations pour n’en faire qu’une seule, Dieu le sauvera dans l’autre vie »¹⁶⁷. Cette préoccupation pour Tirmidhî ne peut être que l’aspiration (*hamm*) هَمُّ du cœur (*qalb*) قلب, « celle qui pousse à chercher avant tout la volonté et l’amour (*hubb*) divins »¹⁶⁸.

Pour Tirmidhî, cette aspiration du cœur distingue l’humain de toute les créatures, l’amour serait à l’origine de toute manifestation spirituelle :

« L’amour (*hubb*) est le secret de Dieu caché à l’intérieur de la foi (*îmân*), cette dernière en constituant la manifestation extérieure ».

Ou encore :

« Les balances (c’est-à-dire les mesures qui permettent de juger) concernent les actes, ces balances ne peuvent servir à peser ce qui est dans les poitrines et dans les cœurs. Or les moyens d’accéder à Dieu, demain, sont dans les cœurs »¹⁶⁹

Oser parler d’amour de Dieu a attiré la colère des traditionalistes parmi les *fuqahas*. Tirmidhi fut envoyé devant le tribunal vers (261h/870), et fut innocenté.

Il reste que Tirmidhî serait le premier à avoir eu l’audace de tenir un discours nouveau où l’amour détient une place prépondérante, l’un des plus beaux discours de la pensée musulmane.

L’amour pour Tirmidhî serait la seule modalité de rencontrer Dieu, « il constitue le seul contenu possible de l’expérience, qu’elle soit humaine ou spirituelle, dans la mesure où il n’est autre que le fondement unique de la liberté »¹⁷⁰.

Pour Tirmidhî, l’amour est constitutif de l’humain, « c’est par amour que Dieu a entrepris la création d’Adam et des ses fils ». Également, « Il a créé l’homme pour son amour et l’a façonné dans son amour, de sorte que l’amour est devenu sa constitution »¹⁷¹. L’amour donc est inné chez l’être humain car il est la cause de son existention. En plus, « l’amour

¹⁶⁶ G. GOBILLOT, *Un penseur de l’amour*, 1991, p. 28.

¹⁶⁷ IBN MAJA, intr. 257 & AL-HAKIM, 3658.

¹⁶⁸ G. GOBILLOT, *Un penseur de l’amour*, 1991, p. 29.

¹⁶⁹ Cité dans G. GOBILLOT, *Un penseur de l’amour*, 1991, p. 29.

¹⁷⁰ G. GOBILLOT, *Un penseur de l’amour*, 1991, p. 30.

¹⁷¹ Cité dans G. GOBILLOT, *Un penseur de l’amour*, 1991, p. 30.

contient trois choses : la joie (*farah*) فرح, la douceur (*halâwa*) حلاوة et la vie (*hayât*) حياة¹⁷². Et il ajoute que l'amour est du domaine de la lumière, dès lors « la lumière de l'amour dévore le feu de la crainte »¹⁷³. Le projet humain serait donc, de se munir de la lumière de l'amour pour vivre dans la joie et la douceur en écartant toute crainte.

La voie de réalisation de cet amour est celle de l'oubli de soi et le désir de plaire au Bien-Aimé. « Celui qui espère avancer vers son Seigneur, un œil fixé sur Lui et l'autre sur ses préoccupations personnelles, ne sera jamais purifié »¹⁷⁴. La voie de l'amour que préconise Tirmidhî opère le passage à l'acte de cette puissance qui fait l'essence de son être à savoir l'amour. Et l'issue favorable est la rencontre avec l'Être Aimé, Dieu. C'est la station suprême atteinte par le Prophète lors de son *ascension céleste*, symbole de l'*ascension spirituelle* à laquelle tout le monde peut prétendre. Cependant, n'y arriveront que les prophètes et les saints (*walîs*).

C'est que l'amour suppose la liberté d'aimer, sans contrainte. *Sainteté* et *connaissance* se rejoignent dans le système de Tirmidhî par l'alchimie de l'*amour*, celui-ci constituant la cause principale de l'existentialité et le lien privilégié entre Dieu et l'humain.

La rencontre avec Dieu garantit la gratitude de trois dons : « la douceur qui combat l'amertume de l'âme, la *compassion* (*ra'fa*) الرأفة, une délicatesse qui en combat la rudesse et la *miséricorde* (*rahma*) الرحمة, une humidité qui s'oppose à la sécheresse de la poussière »¹⁷⁵

Nous n'avons pas rencontré dans nos lectures (limités par rapport à une littérature abondante) une confirmation quant à la possibilité d'une influence quelconque de la pensée de Tirmidhî sur la doctrine akbarienne. Y figurent cependant des éléments essentiels qui se retrouvent chez Ibn 'Arabî. Tirmidhî a osé lancer les bases avec beaucoup d'audace, Ibn 'Arabî a su développer son système métaphysique où l'amour universel n'est que la suite logique, poussée à l'extrême, de l'amour chez Tirmidhî. Enfin, la sainteté, thème cher à Tirmidhî, se retrouve également chez Ibn 'Arabî comme thème majeur de sa pensée.

¹⁷² Cité dans G. GOBILLOT, *Un penseur de l'amour*, 1991, p. 32.

¹⁷³ Cité dans G. GOBILLOT, *Un penseur de l'amour*, 1991, p. 32.

¹⁷⁴ Cité dans G. GOBILLOT, *Un penseur de l'amour*, 1991, p. 32.

¹⁷⁵ Cité dans G. GOBILLOT, *Un penseur de l'amour*, 1991, p. 36. Compassion et miséricorde en italique par nous-mêmes.

6. SHINRAN

a. Introduction

Le Bouddha fut un homme, mais ni un dieu ni un prophète. Il n'a jamais attribué sa réalisation à une *force extérieure autre* que la sienne. En cela, il rappelle que *chacun* possède le *pouvoir* et l'*intelligence* de parvenir au salut. Chacun peut devenir un Bouddha réalisé, chacun contient en soi sa bouddhité dans un état de veille, en attente de l'impulsion qui va la mettre en mouvement, dans la voie de la délivrance *ultime*. « Si le Bouddha doit être appelé < sauveur > c'est seulement en ce sens qu'il a découvert et indiqué le sentier qui conduit à la libération, au *Nirvâna*. Mais c'est à nous de marcher sur le sentier »¹⁷⁶.

Le Bouddha n'a pas voulu non plus se hisser à la tête d'un ordre monastique, le *Sangha*, ni que cet ordre dépende de lui. Quelques mois avant sa mort, son fidèle disciple *Ânanda* s'inquiétait du sort futur de l'ordre monastique et il a émit le souhait d'entendre les instructions de son maître à ce sujet. Fidèle à sa doctrine du Non-Soi (*an-attâ*), le Bouddha s'adressa à *Ânanda* pour lui dire que désormais, les disciples auraient à dépendre d'eux-mêmes et du *Dharma*¹⁷⁷ qu'il leur avait enseigné :

« Ânanda, qu'attend de moi l'ordre du *Sangha* ? J'ai enseigné le *Dharma* (la vérité) sans faire aucune distinction comme l'ésotérique et l'exotérique. En ce qui concerne les vérités, le *Tathâgata* n'a rien de semblable au 'poing fermé du maître' (*âcariya mutthi*). [...] *Ânanda*, demeurez en faisant de vous-même votre île (votre soutien), faisant de vous-même, et de personne d'autre, votre refuge : faisant du *Dharma* votre île (votre soutien), du *Dharma* votre refuge, et de rien d'autre »¹⁷⁸.

L'homme est seul face à sa destinée selon le Bouddhisme. Il est, et il demeure, son propre maître, et le karma est à la base de cet enseignement. Le mot pali *kamma*, *karma* en sanskrit, signifie *acte* ou *action*. Dans le Bouddhisme, ce mot revêt le sens d'*acte volontaire* qu'il faut distinguer de ses effets qui en sont le *fruit* ou le résultat¹⁷⁹.

Le *karma* donc, en tant qu'acte volontaire bon ou mauvais, produit de bons ou de mauvais effets. Cette *soif*, *volition* ou *karma* a pour résultat une force qui va dans un sens positif ou dans un sens négatif, et qui se situent dans le cercle de continuité, le *samsâra*.

¹⁷⁶ R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 20.

¹⁷⁷ « Le Dharma : il comprend non seulement les choses ou états conditionnés mais aussi le non conditionné, l'Absolu, le Nirvâna. Il n'y a rien dans l'univers ou en dehors, bon ou mauvais, conditionné ou non-conditionné, relatif ou absolu, qui ne soit pas inclus dans ce terme ». Dans R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 85.

¹⁷⁸ Cité dans R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 89.

¹⁷⁹ R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 55.

Le moine bouddhiste donc, tend vers une accumulation de bons actes ou bons karmas, qui produisent à leurs tours de bons résultats, ainsi de suite jusqu'au terme final, jusqu'à l'Éveil.

Bouddha lui-même n'échappe pas à la loi du *Karma*, non plus à celle de l'*an-attâ*. Il obtient l'Eveil après une succession de séries de détachement et après l'extinction finale de toute *volition* ou de tout *désir*, même « le nirvâna n'est atteint qu'à la condition de n'être point désiré »¹⁸⁰.

Après son extinction dans le *Nirvâna*, Bouddha laisse comme unique voie théorique et pratique le *dharma*. Il n'a pas voulu laisser d'instruction pour l'organisation de l'ordre monastique, il n'a pas voulu non plus qu'on adhère à son enseignement. « Par un simple sentiment de respect ou de confiance envers sa personne : chacun doit se conduire selon ce qu'il a < lui-même reconnu, lui-même vu, lui-même saisi > »¹⁸¹ disait-il. Il a éprouvé son enseignement, il a expérimenté sa doctrine, il a réalisé son salut, puis il s'est laissé aller dans le *Nirvâna*, après sa mort, seul compte son témoignage qui annonce au monde que la délivrance est possible.

Dans la pratique, cette théorie ne peut pas résister à la tentation humaine d'attribuer un corps à ce que H. De Lubac appelle : *cette austère impersonnalité*. On voit fleurir des récits sur les derniers instants de Bouddha ponctués par des célébrations, des louanges de son *incomparable éclat* et de sa *dignité majestueuse*.

Des histoires relatant des événements miraculeux à son invocation ou des ravissements accompagnants ses apparitions, ainsi de suite ont aussi vu le jour. Dans les milieux bouddhistes, on commence à dissenter sur la nature de Bouddha, *est-ce un être surnaturel, ou un super-dieu ?* De son vivant, *Sâkyamuni* aurait protesté de voir en lui « ce corps de pourriture, celui qui voit le Dharma, celui-là me voit » disait-il. D'autres récits analogues exprimant l'idée de la primauté du corps de la loi sur le corps de Bouddha existent. Mais leur ambiguïté allait alimenter la soif de lui conférer une *personnalité surnaturelle*¹⁸².

« Plus précisément, quelques siècles après la mort de Sakyamouni, aux environs de l'ère chrétienne, la croyance existait dans certains milieux que la délivrance pouvait être obtenue par le moyen d'une simple invocation au Bouddha »¹⁸³. Ainsi, l'histoire de ce pauvre diable qui désirait être admis comme *bhikku*, mais Qui avait essuyé un refus de la part de Sariputa, remplaçant Sâkyamuni absent. Cependant le malheureux candidat, dont *la vertu cachée ressemble à l'or*, fut reçu par Sâkyamuni dès son retour, qui reconnut en lui le mérite

¹⁸⁰ H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 14.

¹⁸¹ H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 15.

¹⁸² H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, pp. 17-18.

¹⁸³ H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 19.

d'être mis sur la voie de la délivrance finale. La vertu dont il est question était son invocation du Bouddha face à un danger fatal dont il avait fait l'expérience dans une vie antérieure¹⁸⁴.

Asvaghossa¹⁸⁵ conclut ce récit ainsi :

« Cette seule invocation au bouddha
Contient une chose bien subtile :
Par elle cet homme a brisé la carrière de ses maux,
Par elle il a montré sa vertu.
Ayant de tout cœur pris son refuge dans le Bouddha
Il doit obtenir la délivrance »¹⁸⁶.

En raison d'un tel récit, et d'autres analogues, disait H. De Lubac, « M. René Grousset a pu dire des ouvrages d'Asvaghosa qu'on y voit poindre la religion personnaliste qui sera celle de l'Amidisme »¹⁸⁷. La trace de tels récits remonte au moins au premier siècle avant notre ère. On la retrouve dans le *Sutra de Nagasena* version chinoise de *Milinda-panha*¹⁸⁸, et dans une métaphore commentée citée par les auteurs chinois, ainsi que chez les auteurs Japonais Genshin et Honen.

L'extinction de Bouddha ne pouvait pas éteindre son rayonnement religieux. On lui rend un *culte* à travers ses reliques, également, en lui on *prend refuge*. Le Bouddhisme classique laisse l'individu face à lui-même, confié à sa propre force. Cependant, on voit s'y frayer le chemin l'idée d'une *force extérieure*, d'une main secourable tendue. Car, « celui qui meurt en se rendant aux lieux de pèlerinage et avec une pensée apaisée dans le Bouddha, obtiendra après la mort une bonne destinée ». Aussi, « celui qui prend refuge dans le Bouddha n'ira pas dans une mauvaise destinée ; quand il abandonnera son corps, il ira dans l'assemblée des dieux »¹⁸⁹.

La question se centre un peu plus, sur le *salut ici et maintenant* et dès cette vie-ci si possible. Le *salut pour tous*, quiconque peut y accéder par simple *acte de foi* ou par la *pensée apaisée* dans Bouddha.

¹⁸⁴ H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, pp. 20-21.

¹⁸⁵ Asvaghossa, « le grand annonciateur » des doctrines mahayanistes, dans sa collection de contes en prose mêlée de vers qui a pour nom *Sutralamkara*, c'est-à-dire « l'ornement des Propos » du Bouddha.

S. LEVI, *L'Inde civilisatrice* (1938), p. 134 [...], cité dans H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 20.

¹⁸⁶ Trad. É. HUBERT, sur la version chinoise de *Kumarajiva* (1906), ch. IX, conte 57, cité dans H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 21.

¹⁸⁷ H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 21.

¹⁸⁸ *Milinda panha*. Les questions de Milinda relatent l'entretien entre le roi Milinda (le Méandre des Grecs) et le moine Nagasena. Pour H. DE LUBAC, *Amida*, p. 16. Il s'agit d'une « brochure de propagande, rédigée vers le commencement du premier siècle de notre ère à l'usage des colons de race grecque, qui fut la version originale ».

¹⁸⁹ Cité dans H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 25.

Hinayanistes et Mahayanistes se démarqueront alors. Les premiers se considèrent comme détenteurs de l'enseignement authentique du Bouddha, basé sur la vie monastique et sur l'effort ascétique. Les deuxièmes se réclament d'une lecture non moins authentique mais plus large et plus ouverte de l'enseignement du Bouddha.

« Le Grand véhicule se montre ainsi l'œuvre de commentateurs qui, attachés à faire surtout ressortir l'esprit des textes, ont prétendu, être le plus près de la véritable pensée du Parfait. Bien entendu, il est resté strictement monastique mais il a glissé à la spéculation. Cette attitude devait conduire naturellement à des interprétations si divers que la doctrine devint sujette non seulement à la prolifération mais à d'importants changements »¹⁹⁰.

On est tenté de voir dans le Hinayana la présence d'une culture élitiste indienne, ou le brahman puis le renonçant occupaient une place à part dans le paysage spirituel hindouiste.

Alors que dans le Mahâyâna, on sent la trace du passage du Bouddhisme par la Chine. À la fois, le Taoïsme est réticent face à la vie monacale, la considérant comme un fait antisocial et considère le salut suivant le modèle de l'arhat comme un être *égoïste*. Mais également, il y a le pragmatisme de la culture chinoise qui a vocation d'obtenir des résultats palpables ici et maintenant.

Historiquement, les deux véhicules cohabitent en Inde et parfois dans les mêmes monastères. Mais progressivement le Sud devient *Theravada* et le Nord *Mahâyâna*. Le *Mahâyâna* arrive en Chine au premier siècle probablement époque où le Bouddhisme en Inde connaissait de grandes controverses, puis la Corée vers le troisième ou le quatrième siècle, et enfin au Japon vers le cinquième ou le sixième siècle.

Nous retiendrons que le Mahâyâna prône que l'individu n'est pas à même seul de se délivrer du cycle des renaissances en suivant tout simplement l'enseignement de Bouddha. Il peut faire *acte de foi en*, faire appel au « < pouvoir d'autrui > dont l'Amidisme développera l'idée jusqu'au bout »¹⁹¹.

Avec le Mahâyâna, le Bouddhisme change d'optique. Il fait œuvre de modestie en admettant que le *salut* ne s'obtient pas uniquement par ses propres efforts, le pouvoir personnel s'efface un peu pour laisser place à l'*acte de foi* qui sauve, à l'idée de transmission et de partage des mérites. Cette idée n'est pas nouvelle dans le Bouddhisme, « Le Petit Véhicule lui-même admet jusqu'à un certain point que l'homme vertueux puisse < partager > des bonnes actions en < dirigeant > son mérite à autrui »¹⁹².

¹⁹⁰ M. PECHERON, *Le Bouddha et le bouddhisme*, Seuil, 1956, p. 106.

¹⁹¹ H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 25.

¹⁹² H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 24.

Le Mahâyâna renonce également à la doctrine du *salut ultime* et définitif, celui du Bouddha historique *Sâkyamuni*. Il lui substitue la doctrine de l'*Eveil* accessible à tous et représenté par des *Bouddhas* dits « *anupapadaka*, c'est à dire < sans parents > »¹⁹³ et donc non historiques, raison pour laquelle ils ne sont pas admis par le Petit Véhicule. En outre, l'*Eveil* est accessible à tous, c'est-à-dire moine ou laïque, homme et femme. « L'essor illimité de la dévotion laïque et les mythologies sotériologiques qu'elle implique »¹⁹⁴ est une caractéristique du Grand Véhicule.

Des spéculations sur la nature du Bouddha aboutissent à le concevoir sous une forme surhumaine. On parlera de *Dharmakaya*, c'est-à-dire du corps de la loi, impersonnel et indifférencié, qui se place au-delà de toute manifestation, qui est Absolu ; ou de *Sambhogakaya*, comme corps de fruition, de jouissance, c'est-à-dire, comme corps non pas absolu mais supérieur à un corps, un corps glorieux ; ou encore de *Nirmanakaya* comme corps d'émanation, de formation, ou, si l'on préfère, d'incarnation. Il est en lien direct avec le Bouddha historique, Gautama. D'où l'idée de toute une série de bouddhas parmi lesquels les différentes écoles iront puiser leur objet de vénération¹⁹⁵.

Le Mahâyâna proclame la supériorité du *Bhoddhisattva* sur l'*Arhat*, ce dernier étant jugé trop centré sur lui-même car ne cherchant le *Nirvâna* qu'en vue de son seul et unique salut. Il a développé la *sagesse* mais pas assez de *compassion*. Alors que les *Prajñâparamitâ-sûtra*¹⁹⁶ proclament que les *Bodhisattva*:

« Ne veulent pas atteindre leur propre Nirvâna privé. Au contraire, ils ont parcouru le monde hautement douloureux de l'existence, et pourtant, désireux de gagner l'Illumination suprême, ils ne tremblent pas devant la-naissance-et-la-mort. Ils se sont mis en marche pour le bénéfice du monde, pour le bonheur du monde, par pitié pour le monde. Ils ont pris cette décision : nous voulons devenir un abri pour le monde, un refuge pour le monde, le lieu de repos du monde, le confort final du monde, les îles du monde, les lumières du monde, les guides du monde, les moyens du salut du monde »¹⁹⁷.

Ce sont ces idées qui seront développées et pratiquées, entre autres, dans l'école de la *Terre pure*, en Chine d'abord, au Japon ensuite. Et qui donneront lieu à l'une des dernières écoles le *Jôdo-Shinshû* de Shinran.

¹⁹³ H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 29.

¹⁹⁴ M. ELIADE, *Histoires des croyances*, II, p. 213.

¹⁹⁵ J. SCHEUER, *Bouddhisme (notes de cours)*, UCL, 2008-2009 & M. PECHERON, *Le Bouddha et le bouddhisme*, éd. du Seuil, 1956, p. 109. Aussi, M. ELIADE, *Histoires des croyances*, II, p. 216.

¹⁹⁶ « *Prajñâparamitâ-sûtra* : sermons sur la perfection de sagesse sont des textes qui attestent le Mahâyâna vers la fin du 1^{er} siècle av. J.- C. ». M. ELIADE, *Histoires des croyances*, II, p. 212.

¹⁹⁷ Cité dans, M. ELIADE, *Histoires des croyances*, II, p. 213.

b. *Bouddha Amida*

Amitabha ou *Amita* en transcription japonaise est l'un des grands Bouddhas¹⁹⁸ vénéérés dans le Grand Véhicule. *Amitabha* n'était connu qu'à travers le *Bodhisattva Avalokitesvara*. Ce dernier est fortement lié à *Amida* et en tire son prestige, *Amida* ne devient plus populaire que tard dans le septième siècle. « Par contre, après le VIII^e *Amitâbha* aura une fortune extraordinaire au Tibet, en Chine et au Japon »¹⁹⁹.

Il y a une infinité de Bouddhas et autant de *Terres-de-Bouddha* ou *Champs-de-Bouddha*. Certes y parvenir par la vertu d'une seule *parole* ou d'une seule *pensée* n'est pas le *Nirvâna*, mais y parvenir c'est la promesse de la délivrance finale sans effort propre. Le Bouddha *Amida* est l'un de ces innombrables Bouddhas, son Paradis est l'une des *Terres heureuses*. Mais c'est son invocation connue sous de l'*adoration du Bouddha Amida* ou de l'*hommage au Bouddha Amida*, laquelle à force de la prononcer quotidiennement, au moment de la mort, le Bouddha apparaît pour accueillir la personne dans sa Terre pure.

Alors qu'il était un simple moine, *Amitabha* fit vœu de devenir bouddha et acquérir une *Terre pure*, on dit aussi, *Terre miraculeuse* ou *Terre heureuse* ainsi décrite par Sâkyamuni :

« O Sariputra, quand on a traversé cent mille fois dix millions de pays de Bouddha, on trouve à l'ouest un autre pays de Bouddha, un monde appelé Terre Heureuse. Là demeure un Bienheureux nommé Amitayus. C'est un Arhat, pleinement illuminé, qui y enseigne la loi... Dans ce pays, ô Sariputra, il n'y a ni peine physique ni douleur mentale. Les sources de joie y sont innombrables. C'est pourquoi ce pays est appelé Terre Heureuse... Autour de lui se superposent sept voûtes emboîtées, sept rangées de rideaux précieux et sept rangées de bruyants villages. Il est orné de sept grandes terrasses, de sept rangées de palmiers, avec sept lacs couverts de lotus de toutes les couleurs, aussi larges que des roues de chariot... Des oiseaux de toutes nuances y chantent la louange de la loi. Partout y brillent les pierres précieuses et y retentit le son des cloches... Amitayus y vit entouré de ses fidèles, dont le nombre n'est pas aisé à compter... »²⁰⁰

¹⁹⁸ « Une liste commune s'est imposée dont ressort cinq chefs de file, les *Jinas* qui substantifient les cinq épithètes de Sâkyamuni, les cinq épisodes marquants de sa carrière. 1^{er}, Vairocana : celui qui répand la lumière en tout sens. 2^{ème}, Akshobya : celui qui subjugué les passions démoniaques et manifeste le pur esprit d'éveil. 3^{ème}, *Ratnasambhava* : ou le Né-du-Joyau, manière de matrice surnaturelle enfermant symboliquement le Bouddha. 4^{ème}, *Amitabha* : ou lumière infinie, assis en méditation alors que son corps émet une lumière, comme Sâkyamuni après son illumination suprême. 5^{ème}, *Amoghasiddhi* : le succès immanquable, protégé par le *Naga** (géné-serpent) Mucilinda, dont les sept têtes se déploient au-dessus de lui. Les quatre derniers perpétuent des souvenirs de Bodh-gaya, et le 1^{er} celui de Bénarès, les deux lieux saints associés dans les pèlerinages et mis en relief par les biographes ». H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, pp. 30-31.

*Pour les Nâga, cf. G. TOFFIN, *Les rois-serpents et l'idéologie de la royauté*, extrait de *Le palais et le temple. La fonction royale dans la vallée du Népal*, Paris, éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, 1993, p. 73-92.

¹⁹⁹ M. ELIADE, *Histoires des croyances*, II, p. 214.

²⁰⁰ Cité dans H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 44.

La Terre pure est le courant le plus répandu du Grand Véhicule, en Chine, au Viêt Nam, en Corée et au Japon. Plusieurs écoles se réclament de lui sous l'appellation d'*enseignement de la Terre pure*. Le Bouddhisme de la Terre pure s'est principalement développé à partir de deux types de sūtras²⁰¹.

Le sūtra du recueillement du face à face avec les buddhas du présent (*Pratyutpanna-samādhi-sūtra*), est l'un des plus anciens textes, daté de 179 apr. PCN. La méthode préconisée s'adresse aussi bien aux hommes qu'aux femmes, religieux comme laïques. Elle consiste, outre d'ardus préliminaires, en une retraite d'une semaine durant laquelle on commémore le Buddha Amida jour et nuit, avec une grande foi. Au terme on obtient l'enseignement des buddhas des dix directions *ici et maintenant*.

Le sūtra de la trilogie de la Terre pure (*Jōdo-Sambukyō*), constituée de trois sūtras :

Le sūtra de la vie infinie, décrivant le parcours spirituel du futur bouddha Amida et notamment son vœu primordial.

Le sūtra des contemplations de Vie-Infinie, fournissant diverses méthodes pour contempler le Bouddha Amida et sa terre pure dès cette vie-ci, ainsi que la formule : *Révérance au Bouddha Amida (Namo Amida Butsu)*.

Le sūtra d'Amida, d'écrivant les particularités de la Terre pure ainsi que la méthode de la garde du nom du Bouddha Amida.

La dévotion vouée au Bouddha Amida se résume dans la formule sacrée : *Adoration au Bouddha Amithaba*²⁰² qui devient dans sa traduction sino-japonaise : *nembutsu*. À l'origine c'est une formulation qui était adressée, dans le Bouddhisme ancien, au Bouddha Sâkyamuni :

« Oui, le Bienheureux est saint, correctement et pleinement éveillé, doués des sciences et des pratiques, bien venu, connaisseur du monde, insurpassable, conducteur des êtres à guider, instructeur des dieux et des hommes, éveillé et bienheureux ! »²⁰³

Il s'agit donc d'un exercice qui fait appel au mental pour *remémorer* et à l'oral pour *invoquer*. Ces deux dimensions seront conservées dans la pratique du *nembutsu*.

²⁰¹ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008.

²⁰² « "Adoration (hommage) au Bouddha Amitabha ". La formule sanscrite : "Om Namo Amitabhaya ou (Amitayushe) Buddhaya" devient en transcription chinoise : "Namo O-mi-to-fo", et en transcription japonaise : "Namo Amida Butsu" ». Dans H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 36.

²⁰³ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 23.

c. *Point historique*

Historiquement, l'attestation du culte d'Amitabha en Inde remonte au plus loin vers 104 PCN. En 1977 fut découvert le socle d'une statue portant une inscription en l'honneur d'Amitabha. Mais le Bouddhisme de la terre pure est mentionné également dans les chroniques des traductions chinoises qui remontent au II^e siècle.

En Chine, les écrits de la Terre pure furent commentés par les maîtres de différentes écoles. Cependant trois courants se dégagent de l'ensemble, si on se réfère à Hônen le fondateur de l'école japonaise.

Le courant du *Lushan* : le 11 septembre 402, sur le mont le *Lushan*, quelques cent vingt-trois religieux et laïques, sous la conduite du moine Huiyuan (334-416) *furent le vœu devant une image du Bouddha Amida de s'entraider à gagner sa Terre pure* ainsi que les premiers à l'atteindre s'efforceraient d'aider les suivants. Devenu un lieu de pèlerinage, le *Lushan* a donné naissance au courant chinois de la Terre pure.

Zhiyi (538-597) fut l'un de ces pèlerins. Il est le fondateur de l'école *Tiantai*. Sa méthode méditative consiste à tourner nonante nuits et jours autour de l'image d'Amida, ou se concentrer sur elle en silence en étant assis autant de jours et nuits. Le *Tiantai* fut introduit au Japon par Zhiyi et deviendra le *Tendai Jôdokyô*.

Le courant de *Shandao* : dont l'origine remonte à Tanluan(476-542), lequel suite à sa rencontre avec le traducteur bouddhiste *Bodhiruci*, adhère à l'enseignement de la Terre pure et y composa un commentaire. Tanluan eut pour disciple posthume Daochuo. Ce dernier laissa le *Recueil de Bonheur-Paisible*, où il justifie l'adhésion à la Terre pure par la dégradation de la Loi²⁰⁴. Disciple de Daochuo, Shandao est l'un des plus originaux de la Terre pure. Dans son commentaire du *sûtra des contemplations*, il essaye de démontrer que seule la *prononciation du nembutsu jaculatoire* était à elle seule suffisante pour renaître dans la Terre pure, mettant à mal l'idée répandue de s'efforcer de visualiser *Amida* dans ses détails. Au Japon, son enseignement sera à la base de l'école de la Terre pure fondée par Hônen à la fin du douzième siècle.

Le courant *Cimin* : remonte à Huiji (680-748) et consiste en un syncrétisme entre la méditation *Chan* (jap. *Zen*) et la discipline monastique de la Terre pure.

En Corée, l'entrée du Bouddhisme se situe entre le quatrième et le sixième siècle et semble constituer une parenthèse, fluctuant en fonction des circonstances politiques. La plus importante contribution à la Terre pure est celle de Wonhyo (617-689), auteur de commentaires qui firent autorité en Chine et au Japon. L'apogée du Bouddhisme en Corée

²⁰⁴ « Le Bouddhisme annonce sa propre disparition, car il est aussi soumis à la loi universelle de l'impermanence ». J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008. p. 34.

sera atteint à l'époque de la dynastie Ly, onzième-treizième siècle. Pour l'essentiel, il consiste en un mélange entre le *Chan*, la Terre pure et le culte des ancêtres.

Au Japon, en 640 déjà, *Eon*, pèlerin japonais de retour de Chine après trente années de voyage, donne une conférence au palais impérial sur le *sûtra de Vie-Infinie*²⁰⁵.

Un peu plus tard, Saichô (767-822) rentre également de Chine et fonde l'école *Tendai*, combinaison du *Chan*, du *Tantrisme* et de la discipline du *Grand Véhicule*. Il fut suivi de son disciple *Ennin* (794-864) et quelques décennies après de Kûya (912-990), qui initia une danse du *nembutsu*.

Avec *Genshin* (942-1017), le Bouddhisme japonais va connaître ses jours de gloire. La succession de troubles qu'avait connu à l'époque le Japon conduisit à une prise de conscience et à un réel intérêt pour la Terre pure à travers les célébrations du retour du Bouddha Amida venant accueillir les mourants. La *somme sur la naissance dans la Terre pure* a été qualifiée d'"œuvre décisive du Bouddhisme japonais" (J.-N. Robert). Mais le Bouddhisme japonais de la Terre pure garde encore la trace de la tradition chinoise.

C'est avec Hônen (1133-1212) que la Terre pure au Japon va commencer son changement radical. Hônen, est le premier maître à ne pas effectuer le voyage initiatique en Chine depuis deux siècles. Il redécouvre l'œuvre de Shandao à travers la somme de *Genshin*, puis il fonde une école indépendante sans renier pour autant la discipline du Tendai. Il radicalise et consigne sa doctrine dans son *Recueil sur le nembutsu sélectionné par le vœu primordial* (*senjakushû*). Pour Hônen, seul le *nembutsu jaculatoire* est suffisant, aucune autre pratique n'est nécessaire.

Hônen sera attaqué par les autres écoles, condamné à l'exil²⁰⁶ de 1207 à 1211, et mourut deux mois après son amnistie. Son enseignement se poursuivra après lui à travers plusieurs courants, se réclamant du *Tendai* tout en divergeant quant à l'importance de la doctrine et de la multiplication ou non des récitation du *nembutsu*. Son dernier écrit avant sa mort fut *le serment en une feuille* (*Ichimai Kishômon*), que nous soumettons dans son intégralité, tellement explicite sur les prémices de ce qui va constituer une révolution, dans le Bouddhisme Japonais, et dont Shinran sera le point culminant.

« Le serment en une feuille

La méthode de délivrance que je prêche ne consiste ni dans la méditation telle qu'elle est pratiquée par de nombreux savants de Chine et du Japon, ni dans l'invocation adressée au Bouddha après avoir maîtrisé par l'étude le sens de cette pensée, mais simplement dans la conviction que si l'on prononce

²⁰⁵ Des commentaires du canon chinois sont également attestés dès le treizième siècle. J. DUCOR, *Shinran*, 2008, p. 40.

²⁰⁶ Cf. pour les détails des événements qui conduisent à l'exil de Hônen et ses conditions : J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, pp. 73-75, 77-78 & H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, VII, pp. 164-165.

l'invocation "Adoration Au Buddha Amida" dans le but de renaître au Paradis, on est certain d'y aller renaître, rien de plus. Les trois états d'esprits et les quatre exercices sont contenus dans la croyance que l'on renaîtra au Paradis par l'Adoration au Buddha Amida. Si j'avais dans l'esprit une autre doctrine, plus profonde, je n'aurais pas part à la compassion des deux vénérés Çâkyamuni et Amida et j'échapperais à la grâce dispensée par le vœu originel. Ceux qui croient au nembutsu, même s'ils ont une connaissance approfondie des enseignements donnés par Çâkyamuni au cours de toute sa vie, doivent, comme les hommes stupides qui ne connaissent pas une seule lettre, ou comme les nones ignorantes, et sans vouloir imiter les savants, simplement invoquer de tout cœur le nom d'Amida.

J'appose mes deux mains pour authentifier ceci.

Cette feuille unique est vraiment un guide pour la secte Jôdo, permettant d'obtenir la tranquillité de l'esprit et de savoir comment prier. Je ne détiens rien en dehors de cette vérité, Je l'ai écrite pour éviter qu'après ma mort ne naissent des hérésies.

Le 23 du 1^{er} mois de la 2^{ème} année Kenryaku (1212)»²⁰⁷.

d. La vie de Shinran

Orphelin très tôt, fils aîné issu de la noblesse apparentée au fujiwara, Shinran Shonin est né à Kyoto en 1173. À huit ans, il entre dans un monastère du Mont Hiei, où il reçut l'enseignement du Tendai ainsi que de Ryonin et d'Hônin. Durant sa jeunesse, le Japon a connu des troubles politiques et militaires ainsi que des catastrophes naturelles, événements qui furent interprétés comme des signes de la décadence de la Loi, ce qui explique un regain religieux parmi les fils des familles aristocratiques selon J. Ducor. Ceci explique peut être pourquoi Shinran ainsi que ses trois frères cadets rentrèrent dans les ordres.

À neuf ans, en 1181, il reçut l'ordination comme moine bouddhiste. La même année, il reçut les préceptes du Grand Véhicule au siège du Tendai au Mont Hiei par le patriarche Myôun. Les préceptes sont au nombre de cinquante-huit au lieu des deux cent cinquante préceptes du Petit Véhicule, mais le célibat en faisant partie, Shinran le pratiqua durant une vingtaine d'année.

Entre 1181 et 1201, Shinran mène sa vie monastique selon le Tendai à l'Enryakuji, ainsi que selon la discipline de l'ermitage de Saichô qui importa le Tintai de Chine. L'Enryakuji qui étant devenu entre temps, une riche institution contenant plusieurs bâtiments, les pompeuses cérémonies attirant la largesse de la noblesse, il fallut faire appel à des *moines soldats* pour protéger et défendre l'institution, soldats belliqueux dont l'arrogance défiait aussi bien le pouvoir impérial que les moines scolastiques desquels ils incendièrent l'Enryakuji par vengeance.

²⁰⁷ G. RENONDEAU, *Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux*, 1965, p. 19.

Ainsi débuta la vie monastique comme chapelain de Shinran. Durant cette période on pratiquait *la marche constante* de Zhiyi (p. 29). On devait en plus de la contemplation des trente-deux marques physiques de Bouddha, essayer de les interpréter avec les *trois vérités du vide, du provisoire et du milieu* propres à la philosophie Tendai. Néanmoins, Shinran n'a probablement pas pratiqué ce genre de rite.

Durant cette période aussi, Ennin, disciple de Saichô avait introduit dans son Jôgyôdô une pratique liturgique que son disciple Sôô simplifia encore plus en un *nembutsu* ininterrompu (*fundannembutsu*). La beauté du rituel de la huitième lune pendant une semaine était telle qu'il fût adopté par des temples de la capitale et convoité par l'aristocratie comme *nembutsu* de la montagne.

Le rôle des chapelains donc, est simplifié et réduit à la récitation quotidienne du chant liturgique centré sur le *sûtra d'Amida*. Ce qui a eut probablement une influence sur son devenir spirituel.

Nous n'avons pas assez d'information concernant le contenu de sa formation religieuse durant ces vingt années à l'Enryakuji excepté que l'on puisse supposer qu'il ait étudié la *Grande Trilogie du Tendai*. Probablement il a aussi suivi la tradition de Genshin, l'auteur de la *somme sur la naissance dans la Terre pure*. Cette dernière inclut des méditations sur le Bouddha Amida. Cette tradition conjuguée avec la liturgie du Jôgyôdô ne devait pas manquer de plaire à Shinran.

Mais il semble que Shinran connut une crise spirituelle. Il semble avoir cherché longtemps un maître spirituel pour lui répondre et pour apaiser son angoisse. En 1201 Shinran se retira au Rokkakudô. Cette chapelle passait pour le premier temple bouddhique au Japon et elle était considérée comme un lieu de manifestation de Kannon (skr. Avalokitesvara), le Bodhisattva de la compassion et de la vie non monastique.

Mais c'est sa rencontre avec Hônen qui allait changer sa vie futur à Shinran. Il abandonna les pratiques diverses et prit refuge exclusivement dans le vœu primordial. D'une manière implicite, il s'agit d'un retour à la doctrine prêchée par Hônen, un quart de siècle auparavant, sans pour autant se détacher franchement de l'école Tendai. Son départ du Mont Hiei est considéré comme une *retraite* (inton) en vue d'un approfondissement d'expérience spirituelle personnelle.

Hônen avait atteint l'âge de soixante-neuf ans, il était respecté de tous, tant des gens du peuple que de l'aristocratie. Il dispensait ses cours tant aux moines qu'aux laïques. Il était érudit, profondément humain et respectueux de la discipline monastique. Il était entouré par d'autres érudits de l'école Tendai, et c'est tout naturellement parmi eux que Shinran trouvera sa place.

Hônen n'avait pas de temple pour héberger une communauté. Il vivait entouré d'une douzaine de disciples dans son ermitage de Yoshimizu. On peut supposer donc que Shinran continua de vivre des largesses des protecteurs de son Maître et des émoluments dus aux chants liturgiques qu'il continuait à prêter en compagnie de ses disciples.

C'est durant cette période que Shinran entreprit d'étudier et de comparer les textes du courant de Shandao. On conserve de lui, encore, des exemplaires d'écrits de Shandao annotés de sa main aussi bien que des commentaires de plusieurs maîtres du *Sûtra des contemplations* et du *Sûtra d'Amida*. L'ensemble constitue un rouleau de pas moins de quatorze mètres.

Et pourtant, le moment ne s'appropriait pas à un tel travail. À peine deux ans après son arrivée auprès de Hônen, certains disciples du Mont Hiei commettaient des excès en s'attaquant aux écoles établies et en menant une vie dépravée, obligeant Hônen à écrire à Shinshô, le patriarche de Tendai, par deux fois. C'est pourquoi Shinran connaîtra l'exil avec son Maître de 1211 à 1217.

Pressentant la menace qui pesait sur lui avant son exil, Hônen pris le soin de consigner par écrit des copies de son œuvre principale *Senjakushû*. Shinran faisait partie du cercle des privilégiés à qui l'honorable tâche confiée avec l'authentification du Maître. Ce fut durant l'été 1205. Shinran avait reçu de son Maître le nom bouddhique de *Shakkû* au début de leur rencontre, et comme pour marquer de nouveau la solennité du moment, Shinran reçut le nouveau nom bouddhique de *Zeshin* (bonne foi)²⁰⁸. On suppose également que c'est à cette date que Shinran a prit épouse, fait marquant par lequel il passe pour avoir rejeté la vie monastique.

Plusieurs légendes ont été tissées autour de son mariage, notamment avec sa femme *Eshinni* (foi de sagesse) qui lui donna six enfants. Mais ce qui est important à retenir du mariage de Shinran, c'est que son statut devient celui d'un *shami*, ce qui revient à dire, que Shinran demeura un religieux ordonné, conservant les apparences extérieures d'un moine, bien qu'il soit retourné dans la vie séculière.

Ces cinq années d'exil Shinran les passa dans la province d'*Echigo* au nord-est de Kyôto parmi le peuple des campagnes avec lesquels « il n'en avait pas moins continué de pratiquer et de prêcher avec lui (Hônen) le *nembutsu* »²⁰⁹. Son exil était également allégé grâce aux liens familiaux qui l'attachaient à cette région et la présence de sa femme. C'était l'occasion pour lui, issu de la noblesse des villes, de découvrir la condition paysanne et les occupations d'un père.

²⁰⁸ Cf. pour la légende qui entoure l'attribution du nom de *Zeshin* et la déduction qu'on peut en faire du mariage de Shinran, entre l'été et l'automne 1205 : J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, pp. 69-70 & H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, VII, pp. 197-198.

²⁰⁹ H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 200.

Shinran se réjouit de l'amnistie générale de 1211 bien qu'il choisit de rester encore deux ans à la campagne pour rejoindre plutôt la plaine du Kantô, actuelle Tôkyô, loin de la capitale. Ce choix lui fût dicté probablement par le testament de son Maître, qui conseillait à ses disciples de se disperser après sa mort par crainte de discorde. Il se peut aussi qu'il voyait un intérêt de se rapprocher de la ville naissante Kamakura, en plein essor commercial, religieux et culturel.

En 1214 Shinran quitte l'Echigo avec sa famille en direction du Kantô à la province d'Hitachi. En chemin, à Sanuki, il se décide de réciter pas moins de mille fois le *Sûtra de la Trilogie de la Terre pure*, pour le bien de tous les êtres. La tâche est immense et Shinran vient à se demander lui-même s'interroger sur le bien-fondé de cette pratique. Le souvenir des *Hymnes de vénération* de Shando lui revient :

« Avoir soi-même la foi et enseigner la foi aux autres,
C'est toujours la plus difficile des difficultés !
Mais enseigner partout en transmettant la compassion,
C'est vraiment reconnaître la bienveillance du Buddha »

Désormais, Shinran passera le reste de sa vie à enseigner la Terre pure, avec la citation de Shando comme guide. Il prend Shinran comme nom, mais aussi le surnom de *Gutoko* (Tondu-l'imbécile), référence faite à sa nouvelle condition : ni clerc ni laïque (*hisô hizoku*).

Shinran passera près de vingt ans à enseigner. Il eut plusieurs adeptes mais point de temple ni d'*ordre*. Ses adeptes portaient à leur tour dispenser leur savoir dans les campagnes et leur village d'origine, aux laïques comme au religieux. Les réunions avaient un caractère informel. Elles se déroulaient le 25 de chaque mois, date commémorative du décès de Hônen dans des *dôjôs*. Elles consistaient principalement à réciter le *nembutsu*, avec comme support de dévotion Amida représenté par deux rouleaux verticaux (*kakémono*) contenant le *nembutsu* calligraphié. Selon Ducor, les calligraphies se révélaient à la fois plus économiques que les statues, mais elles avaient aussi l'intérêt d'être écrites de la main du Maître, un moyen de transmission tangible, calligraphies dont quelques rouleaux sont encore conservés comme reliques aujourd'hui.

Le retour définitif de Shinran à la capitale eu lieu probablement en 1230. Ce fut l'occasion pour lui de retrouver d'anciens condisciples intimes, mais aussi pour célébrer deux événements importants dans le calendrier liturgique bouddhique. Le premier est le 33^e anniversaire du décès de Hônen qui coïncidait avec l'an 1231, et pour lequel Shinran convia des experts en les *hymnes de vénération* de Shandao. Le deuxième est qu'en 1233, Shinran

allait atteindre sa 61^e année, l'occasion unique de revivre la même configuration astrologique qu'à sa naissance. L'usage veut que cette date marque le passage à la retraite.

Ses efforts au Kantô comme prédicateur s'étaient couronnés de succès. Il était temps alors pour lui de retrouver du repos auprès des siens à Kyôto.

Durant les années 1230-1231, le Japon allait connaître des famines, suivies d'un grand tremblement de terre en 1245 ainsi que d'un terrible incendie. L'épouse de Shinran se retira dans les terres de sa famille en *Echigo* accompagnée de quatre de leurs enfants. Shinran se résigna à garder en sa compagnie son fils aîné et sa fille cadette. Ce fils sera cause d'une grande déception pour Shinran. Celui-ci, en effet, refusera le legs paternel et participa même à la déformation de l'enseignement de son père qui, excédé, le déshérita en 1256.

Trente années d'écriture furent condensées dans des « lettres, écrits de circonstance, poèmes liturgiques, ouvrages doctrinaux »²¹⁰. Parmi ces écrits, certains sont destinés au peuple, rédigés en japonais vernaculaire et dans un style très adapté. Il disait :

« Les gens cultivés jugeront cela ridicule et s'en moqueront. Néanmoins, sans me retourner sur les critiques de la majorité, je l'écris seulement pour faciliter la compréhension des ignorants ».²¹¹

Son *Kyô-gyô-shin-shô* (l'enseignement, la pratique, la croyance et le but, écrit en chinois, reste la plus importante de ses œuvres (probablement rédigée en 1234). Il constitue « la clef de voûte de sa doctrine et acte de fondation de son école »²¹².

Shinran y déploie un travail d'appropriation de citations tirées de sermons de Bouddha traduits en Chine au deuxième siècle tout en y annexant ses commentaires personnels. Cette œuvre peut être également perçue comme un testament spirituel où il consigna par écrit sa propre définition de la Terre pure, étayée par des citations canoniques, peut-être par esprit d'érudition ou pour montrer qu'il ne s'écartait pas pour autant de la tradition.

La correspondance de Shinran a aussi son importance, car elle fut l'occasion pour lui de s'exprimer sur des sujets peu abordés dans ses traités, telle que l'éthique des pratiquants du *nembutsu*.

Shinran mourut à 90 ans, le 16 janvier 1263 (J. Ducor), entouré de quelques-uns de ses enfants et de ses disciples. Sa mort fut ainsi décrite :

« A partir de la dernière décade de la 11^e lune de la 2^e année de l'ère Kôchô, sa sainteté [Shinran] présenta les signes d'une légère indisposition. Dès lors, sa bouche n'aborda plus aucun sujet

²¹⁰ H. DE LUBAC, *Amida*, 1955, p. 201.

²¹¹ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 93.

²¹² J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 91.

séculier, et il ne parla plus que de la profondeur de la bienveillance du Buddha, sa voix ne proférant pas d'autres mots qui auraient interrompu sa prononciation exclusive du nom [du Buddha Amida]. Cependant, le 28 à midi, il se coucha sur le côté droit, tête au nord et face à l'ouest, et il expira dans un dernier souffle de *nembutsu*. (kakunyo, *Den'e*, vol. 2, ch. 6) »²¹³

Aucun rituel ne fut organisé pour l'accompagner au dernier moment, ne fût-ce que simplifiés à la manière de la Terre pure, les rituels se réduisant alors à placer une image de Bouddha ainsi que des représentations des cortèges qui pouvaient apparaître au mourant. Preuve si l'en est de la bonne pratique du *nembutsu*. Il aurait préféré que son corps soit jeté dans la rivière *Kamo* pour nourrir les poissons. Ses disciples l'ont incinéré puis enterré ses cendres à *Ôtani*. Non loin du tombeau de Hônen.

Sa fille fit transférer sa tombe plus à l'ouest dans son propre terrain hérité d'un second mariage. Une chapelle fut édifée avec une statue représentant le fondateur du *Jôdo-Shinshû*, *Shinran shonin*. Les disciples s'y retrouvent chaque année pour une semaine de liturgie en mémoire de sa mort.

e. La doctrine de la foi

Le *Jôdo-Shinshû* ou l'école de la véritable Terre pure est le nom de la doctrine intitulée et enseignée par Shinran lui-même. Ses bases sont celles de La Terre pure initiées par Shandao, doctrine de la Terre pure à laquelle Hônen disait vouloir lui donner son indépendance. « L'originalité de l'interprétation de Shinran tient à sa propre redécouverte de l'enseignement de Talulan, l'un des précurseurs de Shandao, ainsi qu'à sa relecture de la tradition à la lumière de son expérience personnelle »²¹⁴.

i. La Terre pure d'Amida

Shinran partage avec son Maître Hônen trois points que ce dernier retient de Shandao :

- 1- La naissance dans la Terre pure d'Amida est une réalisation supérieure car il s'agit d'une Terre de *rétribution*.
- 2- Les êtres qui ne maîtrisent pas les méthodes pour acquérir la sainteté peuvent y naître au moment de la mort.
- 3- Pour y naître, il est nécessaire de réunir la *simplicité* et l'*excellence*. Le *nembutsu* jaculatoire, justement, est simple à prononcer et excellent dans ses mérites.

Nous avons vu plus haut (p. 26) que pour le Grand Véhicule, les Bodhisattvas

²¹³ Cité dans J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 95.

²¹⁴ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 103.

atteignent la réalisation selon trois corps : Le *Dharmakaya* ou le corps de la Loi, le *Sambhogakaya* ou le corps de rétribution, et le *Nirmanakaya* ou le corps de transformation²¹⁵.

Shandao se distingue au sein des courants de la Terre pure par son interprétation de la nature du Bouddha Amida, en usant de l'idée des trois corps précités.

D'abord, *le corps de la loi* serait l'essence de l'Eveil des Bouddhas, qui n'est rien d'autre que la Loi comme *réalité ultime*, comme elle est ou *ainsité*.

Ensuite, *le corps de rétribution* serait la rétribution obtenue par les Bodhisattva grâce à leurs pratiques, à savoir qu'ils ne distinguent plus les deux plans, apparemment opposés, du *Samsâra* et du *Nirvâna*.

Enfin, *le corps de transformation* serait la *complétude pour le bienfait des êtres*. Les Bodhisattvas, grâce à l'Eveil, se manifestent par différents corps de transformation dans le cycle des naissances et des morts, le cycle des renaissances, afin de guider les personnes vers la libération.

Amida et sa Terre pure sont tous deux définis comme un Bouddha et une Terre de *rétribution*. Tous deux sont le résultat d'une pratique. La Terre pure d'Amida participe donc de la nature de son Eveil. Conséquence logique donc, la Terre pure d'Amida ne peut être considérée comme une simple Terre de transformation dans le cycle des naissances et des morts, non plus contemplée comme corps de la Loi, notion fort abstraite pour les êtres ordinaires.

Shinran reprend l'idée de la Terre pure d'Amida comme Terre de rétribution, mais il s'agit pour lui d'une dimension qui souligne l'aspect diachronique, celui de considérer l'Eveil du Bodhisattva comme l'aboutissement d'une longue carrière d'efforts alors qu'un deuxième aspect, synchronique celui-là, est aussi associé à l'Eveil d'Amida. Amida serait la personnification même du corps de la Loi, la réalité ultime, l'ainsité.

Pour J. Ducor, cette redéfinition correspond à la conception bouddhique de la personne comme réunissant deux éléments : un *nom* et une *forme*

ii. Le nembutsu

Le *nembutsu jaculatoire* est un exercice à la fois oral et mental. Hônen avait repris cet exercice simple à Tanluan pour qui le *transfert des mérites* est synthétisé dans le nom du bouddha Amida.

Shandao ajoute à cela l'élément de la *foi* qui sauve, ainsi que la conviction que les êtres ordinaires sont limités par les conditions de la naissance et de la mort, qu'ils sont incapables d'atteindre la délivrance par leurs seuls moyens. Ce n'est pas la prononciation,

²¹⁵ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 103.

mais c'est la foi dans le vœu du bouddha qui embrasse tout les êtres et que ces derniers iront certainement naître dans sa Terre pure par la force de son vœu, qui mène à Eveil.

Shinran développe un peu plus l'idée de transmission des mérites par le concept de foi dans le *pouvoir autre* (*tariki*) versus *pouvoir personnel* (*jiriki*). Dès lors, l'application du *tariki* au *nembutsu* par Shinran, implique d'une part, que seule la *foi* dans le *pouvoir autre* permet de renaître dans la Terre pure, d'autre part, que cette foi elle-même n'est pas le produit de l'effort des êtres mais qu'elle est l'« absolue sincérité investie par Amida dans la production et l'accomplissement de ses vœux »²¹⁶.

Shinran pousse le pouvoir de la foi à un point tel que l'invocation du nom du bouddha Amida « ne constitue plus que l'expression spontanée de la reconnaissance envers la bienveillance de ce dernier (*shômyô hôon*). [...] à la gratuité de la délivrance offerte par les vœux d'Amida répond spontanément (*jinen*) la gratitude du pratiquant »²¹⁷.

Cette conclusion ne manque pas de nous renvoyer à la conception ricoeurienne de l'amitié comme réciproque et égale. Ici, avec le développement qu'opère Shinran sur le vœu du Bodhisattva. L'inégalité semble céder et laisser place à une correspondance d'égal à égal où l'ego (illusion) s'efface devant la réalité absolue, l'ainsité. Ce qui constitue un fondement de la voie bouddhique.

iii. La naissance dans la terre pure

La naissance dans la Terre pure n'est plus, pour Shinran, le lieu où s'accomplit la maturation qui s'ouvre sur l'Eveil. La foi pour lui, est un *retournement du cœur* (*ishin*), une conversion qui survient en cette vie-ci déjà. C'est là encore pour lui l'expression de la grande compassion du Grand Véhicule :

« Celui qui obtient cet éveil parvient au comble de la grande bienveillance et de la grande compassion et il retourne dans l'océan des naissances et des morts. (*tuishinshô mon'i*) »²¹⁸

Shinran n'hésite pas à qualifier la naissance dans la Terre pure comme une réalisation de l'état de Bouddha, ni plus ni moins :

« Parce que le cœur du Bouddha Lumière Illimitée daigne nous embrasser, nous atteindrons nécessairement la Terre pure Béatitude. Alors, pareillement au Venu-de-l'ainsité Amida, nous naissons dans la fleur de son parfait éveil et nous réaliserons le grand nirvâna. (*Ichinen-tannen mon'i*) »²¹⁹

²¹⁶ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 115.

²¹⁷ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 118.

²¹⁸ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 122.

²¹⁹ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 121.

Les détracteurs de Shinran voient ici une manière claire de réaliser le Karma dans cette vie-ci, une sorte d'*implosion du Karma*, si l'on peut se permettre, dans la foi du vœu d'Amida. C'est un point sur lequel nous aimerions revenir dans la discussion en rapport avec l'islam.

f. La compassion comme éthique

i. La responsabilité

Shinran semble pousser la compassion illimitée du Bouddha Amida dans ses derniers retranchements. Non seulement le mal est effacé mais en plus, il est transformé en bien :

« Quand la pensée s'éveille en vous de dire : "Adoration au buddha Amida" dans la croyance qu'aidé par le vœu merveilleux d'Amida vous renaîtrez au Paradis, alors vous participez à sa grâce qui embrasse tous les êtres et ne rejette personne.

Sachez que le vœu primordial d'Amida ne choisit ni entre les jeunes et les vieux, ni entre les bons et les mauvais, et que la foi seule importe ! La raison est qu'il s'agit de son vœu de délivrer les êtres accablés par le mal de leurs fautes et embrassés par leurs passions. Dès lors, si l'on a la foi dans le vœu originel, il n'est pas besoin d'autre acte de bien car aucun acte de bien ne surpasse l'acte d'adoration (nembutsu) ; il n'est pas besoin de craindre de commettre un acte de mal car aucun mal ne peut faire obstacle au Vœu originel d'Amida. Ainsi parla le Maître. » (Tannishô, le Traité qui déplore les hérésies, ch. I)²²⁰.

Nous avons vu auparavant que la lumière illimitée de Bouddha est le *corps de la Loi*, l'*Absolu* sans limitations entre renaissances et nirvâna. Shinran reste dans sa logique en affirmant. Dans cette conception des choses, le bien et le mal ne signifient plus rien.

« ...il n'est pas besoin d'autre acte de bien car aucun acte de bien ne surpasse l'acte d'adoration (nembutsu) ; il n'est pas besoin de craindre de commettre un acte de mal car aucun acte de mal ne peut faire obstacle au Vœu originel d'Amida... » (Tannishô, ch. I)²²¹.

Poussant encore plus loin son raisonnement, Shinran se fera connaître par sa fameuse déclaration qui inverse la règle de rétribution habituelle :

« Même les bons renaîtront au Paradis, à plus forte raison les méchants. » (Tannishô, ch. III)²²².

²²⁰ G. RENONDEAU, *Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux*, 1965, p. 20.

²²¹ G. RENONDEAU, *Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux*, 1965, p. 20.

²²² G. RENONDEAU, *Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux*, 1965, p. 27.

C'est que les bons comptent sur le *pouvoir personnel*, alors que les méchants n'ont que le *pouvoir autre* pour renaître au Paradis. La foi des méchants serait plus forte et plus salutaire que l'œuvre des bons. Ils ont conscience du poids de leurs péchés et de leur karma. Ils ne se risquent pas de s'appuyer sur leur propre force:

« Ceux qui ont ferme dans l'esprit que c'est par leur propre force qu'ils effaront leurs péchés et qui ont l'intention de dire un *nembutsu* correct quand ils seront sur le point de mourir, n'ont pas la foi dans la force d'un autre. » (Tannishô, ch. XIV)²²³.

Nous ferons un rapprochement avec la conception islamique de la faute en lien avec la miséricorde de Dieu, le moment opportun.

ii. La conduite

Une telle logique mène à croire que tous les comportements se valent. Shinran lui-même en avait conscience. Il disait dans une lettre en réponse aux mauvaises actions de ceux qui cherchent à se délivrer par le mal:

« Même si le remède est là, il ne faut pas boire du poison. » (Tannishô, ch. XIII)²²⁴.

Un retour au *nembutsu* s'impose pour nuancer le risque de comportement licencieux. Shinran rappelle dans ses lettres que les adeptes du *nembutsu* sont eux-mêmes d'abord avides de paix et ressentent le dégoût envers ce qui est mauvais dans le monde :

« Les gens qui se retrouvent depuis longtemps dans la situation d'avoir entendu le nom [du Buddha Amida] et de dire le *nembutsu* se reconnaissent par leurs dégoûts envers ce qu'il y a de mauvais dans notre monde et envers ce qu'il y a de mauvais en eux-mêmes... » (Mattôshô, 20)²²⁵

La moralité de la personne dépend de la *puissance du vœu originel*, et ce dernier est conditionné par les actes passés. Shinran cite les paroles de son Maître Hônen :

« « Le défunt Saint Homme a dit : il ne se commet pas une faute, fût-elle aussi petite qu'un grain de poussière à la pointe d'un poil de lièvre ou de mouton, qui ne soit la conséquence d'un acte passé. Il faut bien savoir cela. » » (Tannishô, ch. XIII)²²⁶

²²³ G. RENONDEAU, *Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux*, 1965, p. 39.

²²⁴ G. RENONDEAU, *Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux*, 1965, p. 37.

²²⁵ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 150.

²²⁶ G. RENONDEAU, *Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux*, 1965, p. 36.

Nulle part dans ses écrits Shinran ne fixe des règles de conduite pour les pratiquants. Shinran semble se positionner au niveau de l'éthique comme *visée* qui prime sur la morale, *l'intention éthique précède la morale* (Ricoeur). Se comporter en bien ne doit pas obéir à un devoir. Il doit se manifester spontanément à l'écoute de la grande indulgence compatissante du Bouddha et dès que la foi en lui est approfondie.

« « C'est parce que nous sommes bardés de passions qu'il daigne (Bouddha) nous accueillir sans juger du bien et du mal de notre cœur. »

Mais après qu'ils aient entendu cela, leur pensée de foi dans le buddha s'approfondit, et, réellement, ils se dégoûtent d'eux-mêmes, tout en s'attristant d'avoir à transmigrer. À mesure qu'ils ont profondément foi dans son vœu et qu'ils préfèrent nommer le Buddha Amida, ces gens, qui, à l'origine, avaient le cœur à penser et à commettre de mauvaises choses, finissent maintenant par penser abandonner ce cœur même – ce qui est aussi le dégoût envers notre monde. (Mattâshô, 20) »²²⁷

La moralité de chacun s'exprime en fonction de ses dispositions spirituelles. Elle est tributaire de l'engagement de tout un chacun, tandis que la doctrine de la foi que prône Shinran est absolue et n'exclut personne.

Traduit en discours bouddhique, la morale individuelle est déterminée par le *samsara*. Le comportement de la personne dépend encore de son niveau d'avancement vers son éveil qui est conditionné par son *karma*, alors que la *foi* en la naissance dans la Terre pure d'Amida, opère un transfert radical et direct vers l'Eveil et l'entrée dans le nirvâna certes, mais c'est bien la *puissance du Vœu originel* qui détermine fortement le moment où l'*intention* naît dans l'esprit.

« « Ceux qui ne craignent pas de faire le mal, en disant que le Vœu originel merveilleux est là (pour les sauver malgré tout), n'iront pas renaître dans au Paradis parce qu'ils auront abusé du Vœu originel. »

Cet argument met en doute (la puissance du Vœu originel) et ignore les conséquences des actes passés, bons et mauvais. Si une bonne intention naît dans votre esprit, c'est parce que des actes de bien dans le passé en ont disposé ainsi. Si une chose mauvaise est conçue c'est parce que des actes de mal l'ont, dans le passé, préparée. » (Tannishô, ch. XIII)²²⁸

iii. Ni moine ni laïque

Le mariage de Shinran est l'un des événements que l'on rencontre le plus souvent dans la littérature à son sujet. Il s'agit effectivement d'un fait qui rompt avec le célibat qui constitue l'une des règles de l'engagement dans la vie monastique bouddhique.

²²⁷ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 151.

²²⁸ G. RENONDEAU, *Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux*, 1965, p. 36.

Cependant, il semble que cette règle n'était pas toujours respectée de tous. La discipline qui prévalait était celle du *Soûtra du filet de Brahma*, qui interdisait la fornication mais ne réclamait pas l'abstinence sexuelle totale.

« L'enfant des bouddhas ne doit pas forniquer ni y entraîner les autres. Il ne débauchera pas de propos délibéré quelque individu que ce soit. Il ne doit pas réunir les causes de l'acte impur, ses circonstances, ses moyens et son résultat. [...] En revanche, celui ou celle qui ne pense qu'à s'unir avec n'importe qui sans faire la différence [...], sans un instant d'amour et de compassion, celui ou celle-là se rend coupable d'une faute extrêmement grave pour un bodhisattva. »²²⁹

D'après J. Ducor²³⁰, Hônen lui-même cautionnait le mariage de Shinran, autant qu'il jugeait inutile la stricte observance de la discipline en vue de la naissance dans la Terre pure. La discipline, la méditation ainsi que la sagesse constituent *trois engagements* de la pratique bouddhique. Ses entraînements pour Hônen sont le propre de la voie des saints qui est devenue impraticable *au cours de la période de la Loi décadente*. Shinran cite Honen dans *La boussole de l'ouest* :

« La règle de ceux qui gardent ou violent les préceptes relève de la période de la Loi correcte ou de la Loi copiée. Mais dans la Loi décadente, il n'y a plus que des moines de nom sans préceptes » (vol. 2a)

D'autres citations vont dans le sens d'une dégradation future de la Loi qui sera visible par le non respect des préceptes, et notamment celui du célibat, par les religieux et les religieuses. Ainsi il est dit dans le *Sûtra de la grande compassion* :

« Le Buddha dit à Ananada : " Dans les temps à venir, lorsque ma Loi sera sur le point de disparaître, il y aura des moines et des nones qui seront ordonnés conformément à ma loi mais ils prendront leurs enfants par la main pour faire ensemble la tournée d'un débit d'alcool à un autre". (vol. 3) »²³¹.

Loin de cette polémique sur le mariage de Shinran, ce qui ressort du parcours de vie de ce dernier, est que, pour le moins, il se distingue par l'engagement fidèle à ses idéaux humanistes, qui se trouvent condensés dans sa grande *compassion* pour tous les êtres. C'est un idéal plus vaste que pour le conditionner par des préceptes et des règles compliqués et longs à pratiquer. Shinran est, et ce par sa doctrine de la Terre pure, un non-conformiste né. Il a réuni

²²⁹ *Soûtra du filet de Brahmâ*, présenté et annoté par P. CARRE, 2005, p. 76.

²³⁰ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 152.

²³¹ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 155.

le courage des sages et la volonté des fous qui osent bousculer les dieux, pour modifier le destin d'une humanité en souffrance.

7. IBN 'ARABI

g. Introduction

Nous accompagnerons le Grand Maître, *Muhî al-Dîn Ibn 'Arabî*, l'andalou, qui marqua la doctrine soufie de son empreinte. Il a suscité, par le passé, et il suscite, encore, l'admiration de tant de personnes de cultures et de confessions diverses. C'est que la doctrine développée par *Muhî al-Dîn Ibn 'Araî*, est celle de l'*amour universel*, doctrine qui plonge ses racines dans la *miséricorde* et la *beauté*, deux attributs divins en Islam.

Allah se définit Lui-même en tant que compatissant, dont la compassion embrasse toute chose, et c'est par compassion qu'Il a envoyé des messages et des messagers afin que le retour vers lui soit un acte d'amour.

Allah est Beau et aime la beauté, Sa beauté se manifeste dans Sa création qui est, en soi, en même temps un acte d'amour (Tirmidhî) et cause première de l'existentialité.

Ibn 'Arabi, nous allons le voir, se saisira de cet héritage en appliquant sa propre herméneutique aux textes scripturaires, en développant l'héritage soufi en général et en développant la pensée d'al-Tirmidhî en particulier.

Ibn 'Arabi constitue, à notre avis, un moment crucial de la pensée musulmane. Il a posé les questions existentielles et métaphysiques essentielles, non seulement pour trouver sa propre voie, son salut personnel mais bâtit également un système métaphysique cohérent où tous les êtres se retrouvent et ce, sans exception.

Il aima Dieu jusqu'à ne plus se sentir être que dans l'Être Un. Il s'aima lui-même conscient de son génie et rendant grâce à Celui qui daigne manifester en lui tant de connaissance et tant d'amour. Il aime passionnément la beauté des êtres, tous les êtres.

La beauté chez lui déborde le cadre esthétique pour une dimension éthique, déborde la forme pour la fonction ou la cause. Tous les êtres existent avec raison, nulle chose n'est fortuite. L'acte créateur est le débordement d'amour divin qui implique nécessairement l'altérité, et c'est ce lien fondamental qui fonde la compassion dans tous les sens.

Ibn 'Arabi a eu le courage intellectuel de poser la question et de tenter d'y répondre. Il a eu le courage des sages et la volonté des fous, la force d'être conséquent avec lui-même, alors que dans l'univers sociopolitique de son époque, le dogmatisme reprenait le dessus. Il quittera la terre andalouse qu'il aimait tant. Il connaîtra l'exil dans des terres lointaines.

Il annonça l'heureuse nouvelle pour tous que Dieu est beau et aime la beauté, que Dieu est miséricordieux et que Sa miséricorde est grande. Il promit à tous la félicité, sans exception.

Ibn ‘Arabi encore, sut faire la synthèse de l’enseignement soufi le précédant. Il réussit à formuler ce que les soufis avant lui avaient compris, « il a donné une coloration nouvelle à un secteur important du soufisme en unissant diverses tendances spirituelles et qui servit de base à beaucoup de ses développements ultérieurs »²³².

h. La vie d’Ibn ‘Arabi

Muhî Al-Dîn Ibn ‘Arabi, naquit en Terre d’Andalousie la Verte, sous l’empire berbère des *Almohades*, d’un père arabe dont les origines remonteraient probablement à Hâtim Al-Tâî, de la tribu de Tay, jadis réputée pour sa générosité légendaire au sein de l’ancienne Arabie heureuse, le Yémen.

Le paysage andalou, au douzième siècle, est dévasté par la guerre : à l’intérieur entre les *reyes Taifas* (rois des factions) ; à l’extérieur, par la progression de la *reconquista* (reconquête) chrétienne. Les Almohades, berbères du Maroc, débarquèrent en 539/1145, suite aux *Almoravides* qui arrivèrent peu de temps avant eux, à la rescousse des *Taifas* pour pacifier le pays et lui garantir des *frontières plus sûres*. Une partie de l’Andalousie faisait exception à la règle, la région de Murcie, dominée par un tyran, Ibn Mardanîsh, qui réussit à tenir tête aux nouveaux arrivants malgré un long état de siège.

C’est dans ce milieu que naquit Ibn ‘Arabi, dans une famille de la haute société andalouse, le 17 ramadan 560 (h)/1165. Son père était probablement un haut dignitaire sous Mardanîsh et le demeura à la reprise de la ville par les Almohades. Sa proximité avec le pouvoir sera reprochée à Ibn ‘Arabi par certains de ses maîtres. D’ailleurs, le père ne partageait pas les penchants spirituels de Muhyî Al-Dîn mais il lui trouva tout de même des atouts dont il était fier, en témoigne l’intérêt que lui porta l’ami de son père, *Averroès*, qui lui aurait demandé de lui présenter cet enfant hors du commun.

« Ibn ‘Arabî, quant à lui, a très certainement souffert intérieurement de l’attitude réservée de son père à son égard »²³³.

Les huit premières années de l’enfance d’Ibn ‘Arabî passèrent derrière les murailles de ce petit royaume encerclé mais prospère. Cette accalmie ne durera pas longtemps : la guerre débute en 565/1170 ; la même année, la terre d’Andalousie tremble et des villes comme Séville, Cordoue et Grenade sont durement frappées. En 568/1173, la famille d’Ibn ‘Arabi s’installe dans la capitale andalouse où le père entre au service du sultan Abû Ya’qûb.

Séville se présente au jeune homme avec ses fastes et ses contradictions. Une ville gigantesque où se côtoient Arabes, Berbères et Andalous ; musulmans, chrétiens et juifs ;

²³² S. H. NASR, *Essais sur le soufisme*, 1980, p. 135.

²³³ C. ADDAS, *Ibn ‘Arabi ou la quête*, 1989, p. 37.

juristes, poètes et philosophes ; libertins, dépravés et saints ; une ville où la tentation ne manque pas.

1. Une jeunesse dans la *jâhiliyya*

« Au temps de ma *jâhiliyya* » ainsi décrivait Muhî A-Dîn sa jeunesse à Séville. Le terme *jâhiliyya* ²³⁴ *جاهلية* désigne la période anté-islamique réputée pour être celle du paganisme et de l'ignorance. Muhî Al-Dîn céda-t-il à tant de charmes et de tentations décrits par les poètes de l'époque ? Séville est la fiancée, son fleuve *Guadalkivir* est son collier. Devenu capitale des Almohades, elle connaîtra le faste, l'essor économique et culturel ainsi que l'effervescence de nocturnes dansantes et musicales.

« Ce qui fascine sans doute davantage le voyageur de passage à Séville, c'est ce curieux mélange d'austérité et de luxure, de piété et de débauche, qui semblent imprégner la ville » ²³⁵. Ce contraste est probablement dû à la nature politique du pouvoir des nouveaux arrivants, austères et théocratiques, mais qui se laissent séduire par la douceur, les charmes et le raffinement andalous.

Muhî Al-Dîn était l'un de ces fils de famille andalouses nobles et riches. Les événements n'ont eu guère trop d'influence sur sa vie d'insouciance, et pourtant, en 574/1178 la ville connaîtra des inondations calamiteuses, les traités de paix avec les rois chrétiens étant expirés, Séville est attaquée et les Almohades connaissent la déroute.

Muhî Al-Dîn se décrivait lui-même tourmenté, tiraillé entre l'appel de Dieu et l'appel mondain. « C'est ça son époque de la *jâhiliyya* *الجاهلية* ; l'époque où le jeune Ibn 'Arabî reste partager entre son désir de jouir des biens de ce bas monde et son désir de Dieu » ²³⁶. Il s'amuse au cœur de la nuit, mais consacre un instant pour Dieu, aux premières lueurs du jour avant d'aller se coucher.

« Lorsque la nuit arrivée à sa fin, mais mauvais compagnons et moi allions dormir car nous étions épuisés d'avoir beaucoup dansé. Nous partions nous coucher lorsque venait l'heure de la prière de l'aube. Nous accomplissions alors la plus petite ablution qui puisse encore porter le nom d'ablution et, éventuellement, nous nous rendions à la mosquée. Mais la plus part du temps, dans ce cas, on préfère faire la prière chez soi, on récite la sourate *al-kawthar* ²³⁷ et la *fâtiha* ²³⁸. [...] Si j'arrivais à temps pour faire la prière derrière l'imâm, de deux choses l'une : ou bien j'étais totalement absorbé par la pensée de la merveilleuse nuit que je venais de passer à entendre un excellent musicien déclamer des beaux vers :

²³⁴ *Jâhiliyya* du verbe *jahila* qui veut dire « ignorer » et « outrepasser ».

²³⁵ C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 47.

²³⁶ C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 49.

²³⁷ Il s'agit de la sourate 108, la plus courte du Coran.

²³⁸ Il s'agit de la sourate 1, dite de l'ouverture.

et dans ce cas, je passais toute ma prière à ressasser ces pensées au point de ne pas savoir ce que l'imâm avait prié ni quelles prières il avait récitées... »²³⁹

Cette confession est trop précise, trop réaliste pour Addas. Elle ne peut être qu'une sorte d'exagération littéraire dont le but inavoué est de marquer le contraste entre l'avant et l'après la conversion.

Cette confession est précise mais sans nous informer sur le degré de la *jâhilia* dans laquelle baignait Muhî Al-Dîn. Prendre la *jâhilia* au sens propre du terme voudrait dire, sans détour, que notre jeune usait de tous les moyens dont il disposait en se comportant d'une manière outrancière. Mais si l'on pense à ce qu'Ibn 'Arabi deviendra *après*, il y a lieu de croire, puisque c'est ce dernier qui raconte la vie du jeune Muhî Al-Dîn, qu'il est un peu sévère dans son jugement. Tourmenté et pas encore éveillé, il pressentait l'appel mais il ignorait (yajhalu *يجهل* de *jahila* *جهل* d'où *jâhilia* *جاهلية*) encore le pourquoi et le comment.

2. La formation

En tant que fils de famille riche, Muhî Al-Dîn n'a probablement pas fréquenté l'école coranique. Néanmoins, il étudia le Coran auprès de Abû 'Abd Allah Al-Khayât, un *homme de voie*.

« lorsque j'étais enfant, j'étudiais le Coran auprès de lui et lui vouait une grande affection ; il était notre voisin, [...] De tous les hommes spirituels que j'ai rencontrés lorsque je revins à la voie, je n'ai pas désiré ressembler à un seul d'entre eux, excepté lui et son frère »

Ce fut ce premier contact avec un soufi de son entourage qui le marqua toute sa vie. Mais trois de ses oncles se distinguèrent par leur spiritualité et le marqueront tout autant par leurs actes et faits à jamais : d'abord son oncle paternel Abû Mohammad Al-'Arabî Al-Tâî, ensuite ses deux oncles maternels, Abû Muslim Al-Khawlânî et Yahyâ Ben Yûghân Al-Sanhâî.

Abû Mohammad Al-'Arabî Al-Tâî représente le cas d'une conversion *subite* et *Brusque*. Le vieil homme, dans sa droguerie, reprocha à un jeune son ignorance en matière de pharmacopée. Le jeune lui rétorqua que son ignorance n'était rien par rapport à son insouciance à l'égard de Dieu. L'homme, saisi d'un effet immédiat, ferma boutique et se consacra à Dieu durant toute sa vie.

²³⁹ Confessions d'Ibn 'Arabi au début du *Rûh*, cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, pp. 49-50.

Le deuxième cas, et non des moindres, est celui de Yahyâ Ben Yûghân Al-Sanhâjî, oncle maternel d'origine berbère, - ce qui nous informe en même temps sur l'origine berbère d'Ibn 'Arabi du côté maternel -. Yahyâ régnait sur Tlemcen²⁴⁰. Un jour qu'il traversait la ville entourée de sa cour, on lui présenta un homme dévot, juriste et ermite, Abû 'Abd Allah Al-Tûsî. Le roi s'adressa au vieil homme du haut de son cheval, vêtu de somptueux vêtements, pour lui dire :

« Ô Shaykh, m'est-il permis de faire la prière avec ces vêtements que je porte ? » Le vieillard éclata de rire, « de quoi ris-tu ? » lui demanda le roi. Il répondit : « de la petitesse de ton entendement, de ton ignorance de ton âme et de ton état ! Rien ne te ressemble plus que le chien qui se vautre dans le sang d'une charogne et la dévore dans toute son immondicité, mais lève en revanche la patte quand il pisse pour ne pas se souiller. Tu es un vase plein de souillures. Tu m'interroges au sujet de tes vêtements alors que tu es responsable de toutes les injustices que subissent les sujets ! » Le roi fondit en larmes, descendit de cheval et renonça à cet instant au royaume. Il se mit au service du Shaykh ; ce dernier l'hébergea durant trois jours. Puis il vint le trouver avec une corde et lui dit : « Ô roi, les trois jours d'hospitalité prescrits sont écoulés ; lève-toi et va ramasser du bois ».

« C'est ainsi qu'il ramassait du bois, le portait sur sa tête et se rendait au marché où les gens, en le voyant, pleuraient. Il vendait son bois, prenait de quoi se nourrir et distribuait le reste en aumônes. Il demeura ainsi dans sa ville jusqu'à sa mort et fut enterré à côté du Shaykh... »²⁴¹

Cette conversion spectaculaire, racontée par Ibn 'Arabî, lui-même l'a reçue de sa famille et corroborée par d'autres sources qui mettent l'accent, du moins, sur la conversion soudaine (*tawba*) توبة. Le retour (*rujû'*) رجوع à Dieu de Muhyî Al-Dîn se fera dans des circonstances analogues.

Le troisième personnage qui l'a marqué est celui d'Abû Muslim Al-Khawlânî, qui faisait partie des '*ubbâd*' عبَاد (adorateurs) selon Ibn 'Arabî. Il vivait parmi les gens, sans être sujet à la concupiscence et à l'avidité mais loin de chercher les secrets divins.

« ...Il restait debout en prière toute la nuit et lorsque les forces venaient à lui manquer, il frappait les jambes avec des baguettes qu'il conservait à cet usage et leur disait : « vous méritez plus les coups que ma monture ; si les compagnons de Muhammad s'imaginaient qu'ils auront le Prophète pour eux tout seuls, par Allah, nous les presserons autour de lui jusqu'à ce qu'ils sachent qu'ils ont laissé derrière eux des hommes (*rijâl*) dignes de ce nom » »²⁴².

²⁴⁰ Ville algérienne du nord-ouest non loin de la frontière marocaine.

²⁴¹ *Futuhât*, II, p. 18. Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 40.

²⁴² *Futuhât*, II, p. 18. Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 42.

D'après Addas, nous ne nous disposons pas d'assez d'informations sur l'orientation spirituelle de la mère de Muhî Al-dîn mais tout laisse à croire qu'elle avait des penchants soufis de par ses fréquentations.

Séville entre 565 et 585 connaîtra un regain d'intérêt pour les études coraniques, du *hadith* et du *fiqh* ^{فقه}. Le nombre de savants sera marqué d'une nette progression également, dans les différents domaines religieux et littéraire. La formation d'Ibn 'Arabî débuta en 578, date qui coïncide donc avec cette effervescence intellectuelle. Le lecteur des œuvres akbariennes remarquera à ce propos combien Ibn 'Arabî est imprégné par le langage coranique ainsi que le *hadith*. En effet, non seulement il s'y réfère constamment mais, en outre, le discours coranique ou prophétique s'imbriquent complètement dans son discours spirituel. Sans nul doute, cela témoigne d'une sérieuse formation à la fois littéraire et religieuse, exception faite du Kalâm ^{الكلام} (la dialectique) des fuqahas ^{فقههاء} (les savants), dont sa connaissance n'est pas franchement attestée, science qui, pour lui, n'a fait qu'utiliser les mêmes méthodes argumentaires que leurs adversaires pour défendre la religion. Pour Ibn 'Arabî, le Kalâm reste une science dont l'intérêt n'est pas fort important. Il suffit, selon lui, que quelques musulmans s'y adonnent par pays.

Quant à la philosophie, Ibn 'Arabî ne la rejette pas entièrement. Cependant, dit-il,

« Je rejette la réflexion car elle engendre chez celui qui l'utilise la confusion (*talbîs*) et l'absence de véridicité (*'adam al-sidq*). Par ailleurs, il n'est pas une chose qu'on ne puisse connaître par le dévoilement (*kashf*) ou l'expérience spirituelle (*wujûd*). En outre, s'adonner à la réflexion [spéculative] est un voile (*hijâb*). [...] Et si certains d'entre eux [les philosophes] expérimentent les états spirituels, tel Platon le sage, cela est extrêmement rare ; ceux-là sont semblables aux hommes du dévoilement et de la contemplation »²⁴³.

3. *L'événement de la retraite*

Tawba ^{توبة} (repentir), *rujû'* ^{رجوع} (retour) décrivent la décision volontaire de rebrousser chemin vers Dieu. Sur le plan exotérique, elle consiste en un renoncement total aux actes blâmables et par un engagement sincère sur le chemin de l'exemple prophétique. Au niveau ésotérique, c'est le renoncement à l'attachement du cœur, à tout ce qui est autre que Dieu. *Le soufi est celui qui ne voit dans les deux mondes rien d'autre que Dieu*, ce qui revient à notre définition du soufisme (p. 34) donnée par Shiblî.

Ibn 'Arabi semble avoir été habité depuis son plus jeune âge par le désir du retour à Dieu. Cet état s'exprimait par son insatisfaction de lui-même quand il vivait plongé dans une

²⁴³ *Futuhât*, II, p. 523. Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 134.

existence mondaine, fréquentant les jeunes de son milieu et de son âge. Le retour à la prière ou à la mosquée, après une nuit de chant et de danse, évoque le sentiment tourmenté et nostalgique d'autres horizons. Une autre indication est son attachement affectif aux personnes spirituelles de son entourage. Elles sont nombreuses, hommes et femmes. Nous n'en avons cité que celles dont nous avons pensé qu'elles avaient joué un rôle crucial dans sa vie.

C'est ce qui nous semble se dégager de la lecture de la vie d'Ibn 'Arabî. Cependant, Ibn 'arabî lui-même dit que le *fath* الفتح (l'ouverture) chez lui a précédé *al-riâda* الرياضة (la discipline)²⁴⁴. Mais il s'agit probablement de deux choses distinctes.

Al-tawba a une portée générale. Tout le monde peut l'éprouver à un moment de sa vie. Elle n'est pas spécifiquement soufie. Néanmoins, elle est une étape nécessaire, elle fonde la sincérité de l'acte qui suit.

Al-riyâda الرياضة, dont parle Ibn 'Arabî, consiste en des exercices spirituels de celui qui est déjà engagé dans la voie, le *murîd* المرید (cheminant). Un élément essentiel dans le cheminement, c'est que le *murîd* veille à rester fidèle à son vœu initial, à ne chercher que la face de Dieu, à atteindre l'ouverture, ce qui ne doit en aucun cas être une condition sinon le vœu est rompu.

Al-fath الفتح, (l'Ouverture spirituelle, le Dévoilement, l'Illumination, l'Éveil) quant à lui, est la plus haute des grâces divines. Il s'obtient après effort et exercice comme il peut survenir sans préavis ni attente. Ibn 'Arabi nous dit qu'il se trouve dans cette dernière catégorie de *gens de Dieu*, à l'instar des prophètes et messagers. Ce sont des élus en quelque sorte, des appelés par Dieu. Souvent leur biographie décrit une personnalité hors du commun depuis le plus jeune âge. C'est ce qui ressort également de la biographie d'Ibn 'Arabi, notamment cet épisode célèbre où, alors qu'il avait à peine du duvet sur son visage, rencontrant le grand philosophe andalou Averroès, se met en place un étrange dialogue entre les deux personnes dont la portée ne pouvait être saisie que par deux esprits brillants comme eux.

De son propre aveu donc, Ibn 'Arabî nous informe sur le comment de son ouverture spirituelle. Tandis qu'à la question quand, Claude Addas dit qu'il apparaît d'une manière certaine que :

« La toute première étape du parcours spirituel d'Ibn 'Arabî fut un *fath* immédiat – ou plus précisément une *jadhba*, l'arrachement brusque extatique dû à une intervention divine directe et brusque – qu'il obtient, d'emblée et sans effort préalable, lors d'une retraite, très probablement dans un cimetière de Séville »²⁴⁵.

²⁴⁴ C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 55.

²⁴⁵ C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 55.

Ce qui semble émerger des récits biographiques d'une manière générale, c'est que très jeune, Ibn 'Arabî vivait une sorte de va-et-vient entre l'étude du Coran avec *un homme de la voie* et ses compagnons de nuits enflammées. Tourmenté, il répondit à l'appel intérieur. Il vécut volontairement reclus et connaîtra subitement l'illumination.

Son *fath* (l'ouverture spirituelle) est survenu sans qu'il s'y attende durant sa retraite au cimetière. C'est suite à sa période de retraite et de fuite de la chose mondaine qu'il s'engagea dans un repentir sincère (*la tawba*) التوبة en suivant la discipline soufie de plusieurs Maîtres, séparément ou plusieurs à la fois.

Il entreprend donc, le chemin du *sulûk* سلوك (cheminement), entre véritablement dans la voie de la *discipline* soufie au lieu de demeurer un illuminé sans code, un *majdhûb* مجذوب (ravi). Or selon les dires d'Ibn 'Arabi lui-même, « Celui chez qui l'illumination précède la pratique de la discipline initiatique, celui-là n'atteindra pas, sauf cas exceptionnel, la virilité spirituelle »²⁴⁶.

Un fait important attire l'attention sur l'événement survenu suite au *fath* فتح (illumination) d'Ibn 'Arabi durant sa retraite. Il nous dira dans les *futûhât*²⁴⁷ que c'est auprès de Jésus qu'il fera sa première conversion, « c'est entre ses mains que je me convertis ; il a prié pour moi afin que je persiste dans la religion en ce bas monde et en l'autre, et m'a appelé son bien-aimé. Il m'a ordonné de pratiquer le renoncement (*al-zuhd*) الزهد et le dépouillement (*al-tajrîd*) التجريد ». « Il fut mon premier maître, celui auprès duquel je reviens à Dieu ; il a pour moi une immense bienveillance et ne me néglige pas un instant ».²⁴⁸

Encourager par 'Îsâ عيسى (Jésus), Muhyî al-dîn renonce au luxe et se dépouille de ses biens matériels qu'il remet à son père car, dit-il, il n'avait pas encore de maître de voie, « je ne suis pas revenu à Dieu par l'intermédiaire d'un maître, étant donné qu'en ce temps je n'en connaissais aucun »²⁴⁹. À noter qu'Ibn 'Arabi choisira la voie du renoncement jusqu'à sa mort, afin de se dépouiller de toute possession qui donne l'illusion d'être maître, *seigneur* de ce sur quoi on a autorité. Il a voulu réaliser la servitude (*al-'ubûdyya*) العبودية pure pour Dieu, ce qui implique qu'il ne devait rien posséder pour ne pas en être possédé à son tour.

Dans un autre récit, Ibn 'Arabî nous dit que son retour à Dieu s'est fait dans une vision où il a rencontré Jésus qui l'exhortait à l'ascèse, Moïse qui lui annonce l'obtention de la

²⁴⁶ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 55.

²⁴⁷ Œuvre majeure d'Ibn 'Arabî, *Al-futûhât al-makkiyya* (les illuminations spirituelles mekkoises).

²⁴⁸ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 59.

²⁴⁹ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 59.

science et Mohammad qui lui recommande de le suivre pas à pas. « Mon retour à la voie s'est effectué par une vision sous la direction de Jésus, Moïse et Muhammad »²⁵⁰.

Suite à cet événement crucial dans sa vie spirituelle, Ibn 'Arabî connaîtra une période d'accalmie ou délaissement (*fatra*) فترة pendant laquelle le lien avec l'invisible est comme rompu un certain temps. Il connaîtra le désespoir jusqu'au moment où, dans une vision, il comprendra que « Dieu me guida sous sa la protection de Jésus, Moïse et Muhammad, que la Paix soit sur eux »²⁵¹.

4. *Le sceau de la sainteté*

Le sceau de la sainteté est une question fortement rependue sur laquelle les akbariens semblent être unanimes, du moins, c'est l'avis de Claude Addas²⁵². Elle lui consacre d'ailleurs un long développement interprétatif au sein de sa réflexion sur la doctrine d'Ibn 'Arabî. La question se rattache à deux visions spirituelles d'une grande importance au cours d'une desquelles Ibn 'Arabî exprima les propos suivants :

« J'ai vu tous les prophètes depuis Adam jusqu'à Muhammad ; Dieu m'a également montré tous ceux qui croient en eux, ceux qui ont été et ceux qui seront jusqu'au jour de la résurrection, du plus grand au plus petit. »

Le motif de la réunion n'est pas explicite. C'est là qu'intervient l'interprétation fastidieuse des akbariens, alors « qu'Ibn 'Arabî, à notre connaissance, n'a révélé nulle part dans son œuvre »²⁵³. Les akbariens tiennent pour vrai une confession secrète d'Ibn 'Arabî transmise de génération en génération et qui serait *le secret de la Grande Vision de Cordoue*.

Cependant, Ibn 'Arabî laisse entendre dans certains poèmes et notamment dans l'un se trouvant dans les *futûhât*, qu'il était le sceau muhammadien²⁵⁴.

5. *Soufisme andalou et soufisme maghrébin*

Sans conteste, l'école akbarienne porte la trace du soufisme andalou, représenté principalement par l'école d'Almeria, et du soufisme maghrébin représenté par des maîtres qui ne se rattachent à aucun courant spécifique.

²⁵⁰ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 63.

²⁵¹ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 64.

²⁵² Voir III, p. 98, C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989.

²⁵³ C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 100.

²⁵⁴ Voir pour cette question, C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, pp. 191-193.

Henri Corbin pense que l'école d'Almeria n'est que le prolongement de l'école d'Ibn Masarra²⁵⁵. A ce dernier Corbin attribue les doctrines de « précellence et ésotérisme de la philosophie et de la psychologie ; [...] Théorie de l'émanation; les catégories d'âmes ; les âmes individuelles comme émanation de l'âme du monde ; leur préexistence et leur rédemption »²⁵⁶. Henri Corbin, à l'instar de Palacios, considérait qu'Ibn Masarra était un *philosophe bâtinite*, ce que conteste Claude Addas en se basant sur de récentes découvertes et travaux. Tandis qu'au sujet des idées néoplatoniciennes d'Ibn Masarra, ce sont des vues largement répandues dans le milieu soufi.

De toute façon, Ibn 'Arabî tenait en estime Ibn Masarra qu'il considérait comme « un des plus grand maîtres en voie de la science, en état spirituel et en dévoilement »²⁵⁷. Ibn 'Arabi se réfère à lui par deux fois dans les *futûhât*, et une fois dans le *kitâb al-mîm*.

« C'est le chapitre 13 des *futûhât* – où Ibn 'Arabî traite du symbolisme du Trône, de l'intellect et de l'Âme universelle – qui permet le plus clairement de penser qu'Ibn 'Arabî a subi l'influence d'Ibn Masarra. Toute fois [...] le néoplatonisme du Shaykh al-akbar est davantage à rapprocher de celui des Ikhwân al-Safâ' que de celui d'Ibn Masarra »²⁵⁸

L'école d'Almeria devint le foyer principal du soufisme andalou au début du VI^e/XII^e siècle grâce au maître Ibn al-'Ârif (536/1141) qui rassemblait un très grand nombre de disciples autour de lui. Son œuvre *mahâsin al-majâlis* décrit les étapes spirituelles dont Ibn 'Arabî fait mention dans ses *futûhât*. Plusieurs maîtres andalous d'Ibn 'Arabî sont des disciples directs ou indirects d'Ibn al-'Ârif. Il est parmi les rares qu'Ibn 'Arabî qualifiait de *notre maître*.

La deuxième école à avoir influencé le soufisme d'Ibn 'Arabî est de tendance maghrébine, école dont Abû Ya'za (572/1177), Ibn Hirzihim (559/1163) et plus tard Abû Madyan (m. 126) peuvent être tenus pour les principaux acteurs. On peut leur attribuer ce trait caractéristique commun aux *Awliyas* (saints) maghrébins, encore vénérés aujourd'hui : le fait d'avoir gagné leur réputation au nom de leur charisme et de leur personnalité hors du commun. Abû Ya'za, par exemple, à qui on attribue un très grand charisme, parlait à peine la langue arabe puisqu'étant d'origine berbère. Mais c'est surtout Abû Madyan qui peut être tenu pour la figure majeure du soufisme maghrébin. Ses disciples se comptent en nombre tant en Orient qu'en Occident. Plusieurs maîtres d'Ibn 'Arabi furent également des disciples d'Abû Madiyan.

²⁵⁵ H. CORBIN, *Histoire de la philosophie*, p. 307.

²⁵⁶ H. CORBIN, *Histoire de la philosophie*, p. 310.

²⁵⁷ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 80.

²⁵⁸ C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 81.

Andalou, originaire de la région de Séville, Abû Madiyan vécut quelques temps à Fès au Maroc, et fini par s'installer à Tlemcen (actuellement en Algérie). Ibn 'Arabî le cite très souvent et pourtant ils ne se sont jamais rencontrés.

6. *L'ascension spirituelle*

Entre 589 et 597, Ibn 'Arabî fit plusieurs aller et retour vers la ville de Fès. Fès est le Centre du soufisme marocain de l'époque, il y rencontra nombre de maîtres et disciples de maîtres connus. Il se lia des amitiés parmi les *gens de Dieu*. Mais c'est principalement à Fès qu'il connaîtra des visions et des progressions spirituelles. Il va parcourir des milliers de kilomètres durant son existence, Tunis, la Mecque, Jérusalem, Baghdâd, Konya, Damas, mais c'est encore dans la ville de Fès en 594/1198 qu'il connaîtra le plus long et le plus mystérieux voyage, *al-mi'râj* المعراج (l'ascension) ou le voyage nocturne²⁵⁹.

Ibn 'Arabî relate son expérience dans Le *Kitâb al-isrâ* (le livre du voyage nocturne) qu'il écrivit à Fès en 594 (H). Il est « semble-t-il le premier récit d'une ascension spirituelle qu'il ait composé. Sous des formes diverses, le même thème sera repris ultérieurement dans les *futûhât* (chapitres 167 et 367) et dans la *risâlat al-anwâr*, l'« Epître des lumières » »²⁶⁰.

L'ascension du Prophète se distingue de celle des *walîs* (saints), en l'occurrence, de celle d'Ibn 'Arabî. Deux *walîs* ne connaîtront jamais le même *fath* (dévoilement). L'ascension d'un *walî* ne peut donc suivre pas la même voie que celle du Prophète. Pour corroborer sa thèse, Ibn 'Arabî renvoie au hadith suivant : « celui qui se connaît soi-même, connaît son seigneur »²⁶¹.

« L'homme est un microcosme (*âlam saghîr*), renferme en lui, virtuellement au moins, toutes les possibilités déployées dans l'univers ; copie (*nuskha*) conforme du macrocosme, tout ce qui se trouve dans le second a son homologue dans le premier. Il s'ensuit que ce que contemple le *walî* au cours de son voyage nocturne – les fulgurances des théophanies, les splendeurs angéliques, les tentations et les épreuves, les figures prophétiques qu'il rencontre, tout cela se passe en lui : « Mon voyage, dira Ibn 'Arabî de sa propre “ascension”, ne s'est pas effectué ailleurs qu'en moi-même. » En ce sens, l'ascension n'est rien d'autre que l'exploration de son être propre. C'est seulement au terme de cette aventure intérieure dont il est le théâtre et l'acteur que le *walî* est à même d'atteindre le but de sa quête »²⁶².

²⁵⁹ C'est par ailleurs le nom de la sourate XVII du Coran qui relate l'ascension du Prophète.

²⁶⁰ M. CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage*, 1992, p. 104.

²⁶¹ Hadith souvent repris par les soufis, considéré comme inauthentique par les traditionnistes. Nous n'avons pas pu lui établir une référence dans des livres sources.

²⁶² C. ADDAS, *Ibn 'Arabî ou la quête*, 1989, p. 187.

Dans la tradition musulmane, on considère que l'ascension du Prophète s'est faite de corps et d'âme. Le premier verset de la sourate XVII parle de l'ascension du Prophète dans son entièreté. Il ne spécifie cependant pas si c'est un *mi'râj rūhî* معراج رُوحِي (ascension spirituelle) uniquement.

Ibn 'Arabi ne déroge pas à cette interprétation traditionnellement majoritaire mais spécifie que la sienne ainsi que celles des autres *walîs* (saints) est de l'ordre spirituel uniquement. On ne peut manquer de le remarquer dans notre lecture de la doctrine akbarienne. Il se place constamment dans les pas du Prophète, l'archétype universel. En conséquence, Ibn 'Arabi tout en s'attribuant les plus hautes stations spirituelles, ne prétendra pas atteindre une station similaire à celle du prophète. Il restera en-deçà du niveau à jamais atteint que par Mohammad, le sceau des prophètes.

L'ascension n'est pas le but ultime et final, sauf pour les *wâkifûn* الواقفون (ceux qui demeurent à tous jamais dans la contemplation de l'Un). L'ascensionné devra rebrousser chemin vers les créatures.

Les *râji'ûn* الراجعون (ceux qui reviennent), nous dit Ibn 'Arabî dans *Risâlat al-anwâr*, sont de deux sortes :

« Il y'a d'une part celui qui est renvoyé pour lui-même [...] nous le nommons le gnostique *al-'ârîf*) : il revient afin de se parfaire par une autre voie que celle qu'il a empruntée. Il y a d'autre part celui qui est renvoyé vers les créatures pour les diriger et les guider par sa parole : celui-là est le savant héritier (*al-'âlim al-wârith*) »²⁶³.

C'est à cette dernière catégorie qu'Ibn 'Arabi appartient évidemment.

Ibn 'Arabi donc, entreprendra son ascension spirituelle en parvenant successivement à sept étapes qui correspondent à sept cieux.

Au premier ciel, il sera reçu par Adam, le père de l'humanité qui lui révèle que tous les humains sont à la droite de Dieu et donc tous sont voués à la félicité. Ibn 'Arabi ne promet pas le salut automatique et inconditionnel pour tous. Il y aura jugement et il y aura probablement châtement, mais ce dernier ne sera pas éternel puisque la colère divine ne l'est pas non plus. C'est la miséricorde de Dieu qui l'emportera sur sa colère.

« Si la colère divine était éternelle, explique-t-il à Ibn 'Arabî, le châtement le serait aussi [...] ; mais la colère divine prendra fin lors du grand jugement »²⁶⁴

²⁶³ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 187. Souligné par nous-même.

²⁶⁴ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 188.

La colère est limitée dans le temps, car, dit Ibn ‘Arabî, l’autorité (al-hukm) appartiendra au Noms *al-rahmân al-rahîm* (le Tout miséricordieux, le Très Miséricordieux). Ibn ‘Arabi, on le voit encore une fois, aménage les docteurs de la loi littérale. Il dit la même chose que la lettre, mais pour lui faire dire un sens autre. Il ne va pas jusqu’à nier l’existence de l’Enfer, mais l’Enfer serait pour lui un châtement provisoire, puisque la miséricorde divine l’emporte et embrasse toute chose. S’il existe des êtres qui seront voués à l’Enfer éternellement, le feu deviendra une *félicité* pour eux.

« Quant aux gens de l’Enfer, ils retourneront à la félicité, mais tout en restant dans le feu ; une fois la durée du châtement accomplie, le feu deviendra obligatoirement < fraîcheur et paix > (*bardan wa salâman*)²⁶⁵ pour ceux y séjournent, et cela constituera leur félicité »²⁶⁶.

Il convient de noter que la *félicité* pour Ibn ‘Arabî, est ce qui est conforme à la nature de chaque individu. L’enfer est probablement, pour certains, ce qui convient le mieux à leur nature et donc ils n’en souffriront pas.

Au deuxième ciel, Ibn ‘Arabî s’entretient avec Jésus et Jean. Jésus lui délivre le secret de son pouvoir de faire revivre les morts, qui lui vient de Gabriel. Jean²⁶⁷, quant à lui, lui apprend que c’est à lui que revient le privilège de faire *mourir la mort* au jour de la résurrection.

Au troisième ciel, il rencontre Joseph le prophète doué pour l’interprétation des rêves.

Au quatrième ciel, il est accueilli par Idriss qui l’entretient sur *le renouvellement de la création à chaque instant*²⁶⁸.

Au cinquième ciel, *hârûn* هارون (Aron) lui confie que seule *la connaissance imparfaite des théophanies a conduit certains gnostiques à nier la réalité du monde*.

Au sixième ciel, il rencontre Moïse qui lui explique l’expérience de la vision de Dieu citée dans le verset 143 de la sourate VII.

Et au septième ciel, il voit Abraham adossé au *bayt al-ma’mûr*, la Ka’ba céleste. Il poursuivra son ascension jusqu’au Lotus de la limite (*sidrat al-muntahâ*) qui est la phase finale.

« Je deviens tout en lumière puis Dieu fait descendre sur moi sa parole : < Dis : nous croyons en Dieu, et ce qui nous a été révélé, et en ce qui a été révélé à Abraham, à Ismaël, à Isaac, à Jacob, aux Tribus [d’Israël] et en ce qui a été donné à Moïse et à Jésus... »²⁶⁹ »²⁷⁰

²⁶⁵ Ici, Ibn ‘Arabî fait référence au verset XXI, 69 « Ô feu, soit (*bardan wa salâman*) frais et paisible sur Abraham. »

²⁶⁶ Cité dans C. ADDAS, *Ibn ‘Arabi ou la quête*, 1989, p. 188.

²⁶⁷ Jean, en arabe, *yahyâ* veut dire « qui vit ».

²⁶⁸ Ibn ‘Arabî fait référence aux versets : XX, 4 et 34 ; XXIX, 19 ; XXVII, 64 ; XXX, 27.

Par ce verset dira Ibn ‘Arabî,

« Je sus que j’étais la totalisation de ceux qui venaient de m’être mentionnés (*majmû’u man dhukira li*) ; c’était pour moi l’annonce que j’avais atteint la station mohammadienne, [...] Au cours de ce voyage nocturne, j’obtiens la signification de tous les noms divins et je vis que tous se rapportaient à un seul Nommé et à une Essence Unique ; ce nommé était l’objet de ma contemplation et cette Essence mon être même. Je n’avais voyagé qu’en moi-même et c’est vers moi-même que j’avais été guidé ; de là, je sus que j’étais un serviteur à l’état pur, sans la moindre trace de souveraineté »²⁷¹

Ibn ‘Arabî totalise en lui donc, toutes les connaissances révélées séparément, et symboliquement représentées par l’ensemble des prophètes qui lui ont réservé un accueil bienveillant pendant son ascension. Il a atteint le niveau le plus haut, *la station muhammadienne*. Pour Ibn ‘Arabî, il y a lieu de distinguer en Mohammad le *messenger* et le *walî*. En se réalisant dans la station muhammadienne, c’est la sainteté muhammadienne qu’il réalise et non la mission de messenger qui, elle, est réservée au Prophète.

Dieu se réalise à travers les Noms divins qui sont multiples en tant que manifestations extérieures mais demeure, à travers cette multiplicité, Un Seul Nommé et Une Essence Unique qui anéantit tout *autre* existence en dehors d’elle. En contemplant l’Essence Unique, Ibn ‘Arabî se voit se contempler lui-même puisqu’il n’est rien d’autre en dehors de l’Essence. Et comme pour éviter toute interprétation panthéiste, Ibn ‘Arabî réaffirme son état de servitude en tant que être créé dépendant de la souveraineté divine. C’est ce jeu d’équilibre difficile, entre transcendance et immanence divine qu’Ibn ‘Arabî tentera de développer dans sa doctrine de *l’Unité de l’existence*.

7. Adieux avant le grand départ

De 595/1198 à 597/1200, Ibn ‘Arabî effectue l’ultime visite de son pays natal, l’Andalousie et dit adieu à ses maîtres et amis. Il fera de même en parcourant plusieurs villes marocaines. Il se dirige ensuite vers l’Orient en passant par toute l’Afrique du nord, se rendant à la Mecque vers 600/1204. Entre 600 (H) et 617 (H), le Shaykh n’arrête pas de circuler entre la Syrie, la Palestine, l’Anatolie, l’Égypte, l’Irak et le Hijâz. Ses déplacements ne l’empêchent pas d’écrire considérablement. Son cercle de disciples augmente et ses expériences spirituelles ne cessent non plus de l’emmener d’état en état. Il s’installe plus tard,

²⁶⁹ *Coran*, III, 84.

²⁷⁰ Cité dans C. ADDAS, *Ibn ‘Arabi ou la quête*, 1989, p. 190.

²⁷¹ Cité dans C. ADDAS, *Ibn ‘Arabi ou la quête*, 1989, p. 190.

définitivement en Syrie, à Damas 620/1221 où il acheva en 629 (H) la première rédaction des *futûhât*.

Les dernières années de sa vie, Ibn ‘Arabî les passa entre la rédaction de certains de ses ouvrages, la révision des *futuhât* en 636/1238 et l’enseignement. Le Shaykh al-Akbar, le pèlerin insatiable, arrive au terme de son parcours terrestre. Il mourut paisiblement chez lui le 22 *rabî’ II* 638 (H).

i. La doctrine de l’Unicité de l’Existence

Connu certainement par la doctrine de *wahdat al-wujûd* وحدة الوجود, l’Unicité de l’Existence, le Shaykh al-Akbar n’est pourtant pas à l’origine de cette expression qui lui est résolument attribuée. Ce sont plutôt ses adversaires qui lui ont accolé ce titre à son nom et notamment, le non moins connu par sa forte personnalité et ses lectures littéralistes, Ibn Taymiyya. L’objectif était de taxer sa doctrine de l’insigne du panthéisme et de l’hérésie.

Il est vrai que le terme *wujûd* وجود est ambigu car il est porteur de plusieurs sens. Deladrière, dans sa traduction de *la profession de foi* d’Ibn ‘Arabî, décrit l’embarras de ‘Affî²⁷² comme *symptomatique* car il se montre irrité par les différents sens que le *Wujûd* peut signifier : à la fois *être, étant, existence* et *existant*.

Pour Deladrière, une seconde raison explique cette incompréhension que provoque la terminologie utilisée par Ibn ‘Arabî, « l’erreur fondamentale est de considérer la doctrine de la non-dualité comme une thèse philosophique ou théologique ». Plus loin, il précise encore que la *wahdat al-wujûd* n’est pas *l’aboutissement d’un raisonnement*. Elle est surtout pour Ibn ‘Arabî une *vision* dont il a été gratifié au terme de sa *réalisation descendante* et la conséquence ultime de la station de sainteté (*walâya*) ولاية qu’il a atteint et qui consiste en la *délivrance* de la connaissance du multiple restant séparée de la connaissance de l’Un.

Pour mieux saisir cette connaissance du multiple et de l’Un, l’imam Al-Qashânî a recouru à deux phases afin d’expliquer la réalisation spirituelle du Prophète. Selon Al-Qashânî, le Prophète était voilé dans sa *phase ascendante* par la connaissance du multiple, et lorsqu’il est arrivé au mont *Hîra*²⁷³, il a réalisé la connaissance de l’Un. Cette connaissance voilait à son tour, pour lui, la connaissance du multiple. Il était *mahjûb bi Al-Haq ‘ani al-khalq* (voilé par le Vrai de la créature). Il ne pouvait supporter cet état tout en accomplissant sa mission prophétique alors, Dieu le gratifia dans sa *phase descendante* par l’*inshirâh al-sadr*

²⁷² A. E. AFFÎ, *Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibn Arabi*, Cambridge, 1989.

²⁷³ Le mont où se trouve la caverne de *hîra*, le lieu de la descente de la première révélation sur le Prophète.

انشراح الصدر²⁷⁴ (dilatation de la poitrine). Ainsi, le deuxième voile a été ôté et son être a su contenir simultanément l'Un et le multiple.

La connaissance du Prophète est devenue donc parfaite. Il a réalisé ce que Qashânî appelle *al-wujûd al-mawhûb al-haqânî*²⁷⁵ (L'être véritable de don divin), c'est-à-dire « la connaissance du multiple séparé de l'Un, la connaissance de l'Un séparé du multiple, et la connaissance simultanée et englobante de l'Un et du multiple »²⁷⁶.

*Kullu shay'in hâlikun illâ wajhahu*²⁷⁷ - « toute chose est périssable sauf Sa face », voici le verset coranique qui fonde la doctrine akbarienne de *wahdat al-wujûd*.

Laissons la parole au Shaykh al-Akbar pour l'entendre parler d'*ufûl* (nature périssable) de la créature et de l'illusion de l'existence.

« (Les créatures) sont soumises à jamais à la disparition (*ufûl*), à l'apparition (*dhurûq*), au changement (*taghayyur*), à la destruction (*butlân*), et au passage (*tanaqqul*) d'une situation à une autre : < De même qu'ils vous a créés (une première fois), vous retournerez²⁷⁸. > Elles existent par < autre qu'elles > et l'existence pour elle est un prêt, un transfert et un emprunt, et si l'existence était pour elles une vérité, elle serait semblable à l'existence de l'Être : Dieu est < sublime et trop haut > (pour cela)²⁷⁹, < Assurément toute chose sauf Dieu est illusoire >, et < Toute chose est périssable sauf sa face >²⁸⁰. Ainsi vous comprenez qu'absolument rien ne peut coexister avec Lui puisque les choses sont soumises à la destruction et aux vicissitudes. Et tous ce que < les êtres possibles > (al-mumkinât) obtiennent de l'Être divin et que se lève sur eux le soleil de l'existentialité (*shams al-îjâd*), et s'Il s'abstenait un instant de renouveler leur existentialité, ils seraient anéantis immédiatement, instantanément ».

L'existence est une *non-existence* puisqu'elle n'existe pas par elle-même. Elle est donc de nature périssable. L'existence est de l'ordre du contingent, du possible. Ce qui existe d'elle tout en étant n'est autre chose que le seul Être divin.

On voit bien le souci constant d'Ibn 'Arabî est d'affirmer d'une manière *absolue* le *tanzîh* (isoler) qui, en Islam, consiste en l'affirmation de l'Un en excluant tout ce qu'Il n'est pas. Il est quelque peu étrange qu'une profession de foi *lâ ilâha illa llah*, consiste essentiellement à nier, à faire table rase de ce qui est supposé divin. Dire : *Non (Pas) de divinité, c'est faire déjà un chemin vers Dieu*.

²⁷⁴ Par référence à la sourate XCIV.

²⁷⁵ L'être ou l'existence, donné(e) (de *Al-Wahâb* le Donateur = Dieu), véritable (de *Al- Haq* le Vrai = Dieu).

²⁷⁶ IBN 'ARABI, *la profession de Foi* (trad. R. Deladrière), 1985, p. 45.

²⁷⁷ *Coran*, XXVIII, 88.

²⁷⁸ *Coran*, VII, 29.

²⁷⁹ Expression coranique empruntée au verset 43 de la sourate XVII. Dans IBN 'ARABI, *la profession de Foi*, notes, chap. I, note 69.

²⁸⁰ *Coran*, XXVIII, 88.

« Gloire à Allah, avant l'Unité (*El-wahdâniyah*) duquel il n'y a pas d'antérieur, si ce n'est Lui qui est ce Premier (*Qablu*) ; après la singularité (*El-Fardâniyah*) duquel il n'y a aucun après, si ce n'est lui qui est ce Suivant (*Ba'du*). À propos de Lui, il n'y a ni avant ni après, ni haut, ni bas, ni près, ni loin, ni comment, ni quoi, ni où, ni état, ni succession d'instant, ni temps, ni espace, ni être (*kawn*) »²⁸¹.

C'est ce souci constant qui donne une empreinte forte à l'œuvre akbarienne. Et lorsque Ibn 'Arabî tente d'affirmer la deuxième partie de la *shahâda*, il ne fait rien d'autre que recourir aux attributs divins, positifs, cités dans le Coran. D'ailleurs, c'est une page entière, dès le début de l'ouvrage, qu'il consacre à la glorification de Dieu en ces termes :

« Il est l'Unique, le Dompteur (*El-Wahîd, El-Qahâr*) sans (les conditions ordinaires de) l'Unité (*El-Wahîdiha*). Il est le singulier (*El-Fard*) sans singularité (*El-Fardâniyah*). [...] Il est le Premier (*El-Awwalu*) sans antériorité. Il est le Dernier (*El-Akhiru*) sans (les conditions ordinaires de) la finalité, c'est-à-dire sans finalité absolue. Il est l'Évident (*El-Zhâhiru*) sans extériorité. Il est l'Occulte (*El-bâtînû*) sans intériorité »²⁸².

Le processus de la création ne se produit ni dans, ni avant et ni après le temps. Dieu crée, mais il est maintenant tel qu'Il était avant. C'est une création et recréation dans un mouvement perpétuel où le *maintenant* doit être entendu comme intemporel. Dieu crée, c'est-à-dire qu'Il donne une apparence aux entités, les fait sortir de leur état immuable à l'état de fixité dans le monde apparent. Dès lors, la création toute entière n'est que la manifestation continue des Noms de Dieu. Elle n'a pas de réalité en soi. Son existence n'est que de l'ordre du possible.

« Il est maintenant tel qu'il était, il n'y a aucune différence, dans son Unité, entre la création et la préexistence. Son titre de l'Extérieur implique la création des choses, comme Son titre de l'Extérieur implique la préexistence. Son intérieur est Son extérieur (ou son expansif, son évidence), comme Son extérieur est Son intérieur ; Son premier est Son dernier, Son dernier est Son premier ; le tout est Unique et l'Unique est tout. Il est qualifié : *Tous les jours Il est en l'état de Créateur Sublime ; rien autre que lui n'était avec lui ; Il est maintenant tel qu'Il était* »²⁸³.

Henry Corbin parlera de la *réurrence de la création* dans le système théosophique d'Ibn 'Arabî. Son idée de création récurrente, qui trouve son fondement, encore une fois, dans le texte du Coran comme création nouvelle (*khalq jadîd*) خلق جديد, cette idée, met en cause la nature même de la création. Il n'y a pas de place dans le système d'Ibn 'Arabî pour

²⁸¹ IBN 'Arabî M., *Traité de l'unité*, 1977, p. 23.

²⁸² IBN 'Arabî M., *Traité de l'unité*, 1977, p. 23.

²⁸³ IBN 'Arabî M., *Traité de l'unité*, 1977, p. 35.

une création avec un début et avec une fin, ni pour une création prééternelle, non plus pour une création qui aurait eu lieu une fois pour toute.

«La création ne signifie donc rien de moins que la Manifestation (*zohûr*) de l'Être divin caché (*bâtin*), dans les formes des êtres : dans leur *heccéité* éternelle d'abord, dans leur forme sensible ensuite, et cela par un renouvellement, une récurrence d'instant en instant depuis la prééternité. C'est cela cette « création nouvelle » à laquelle pour le théosophe, fait allusion le verset corânique : « Serions-nous fatigué par la première, pour qu'ils soient dans le doute d'une récréation nouvelle ? » (50/14) »²⁸⁴.

L'existence serait en quelque sorte une suite interrompue, de *soupir du compatissant* dans le *maintenant* divin. La création *est* et *n'est plus* pour *réapparaître* de nouveau et sans intervalle. Et si Dieu, dans Sa réalité essentielle, *s'abstenait un instant de renouveler leur existentiation, ils seraient anéantis immédiatement, instantanément*. Le fondement de l'existentialité, c'est le déploiement perpétuel des attributs divins. « Sans l'Être divin (*al-haqq*) nous n'existerions pas, et sans nous l'Être divin ne Se serait pas « pluralisé » (*takaththara*) par les Noms et attributs qu'Il s'est attribués. »

L'acte existentiel ou plutôt la parole (*al-qawl*) القول productrice à savoir le *Sois !* du verset coranique: « Et Notre parole à une chose, quand Nous la voulons, est seulement que nous lui disions : “ Sois ! ” Et elle est »²⁸⁵. Cependant Dieu ne dit *Sois !* qu'à ce qui est inexistant (*ma'doum*) معدوم qui n'est pas (*ghayr kâin*) غير كائن. Néanmoins, il ne s'agit pas d'existence d'ordre *Wujûdî* وجودي (existentiel) qui nécessite un temps et un lieu, mais d'ordre *nisabî* نسبي (relationnel).

« Il n'y a que des connexions sans cause, aucun n'étant cause de l'autre. La causalité est toute entière dans les Noms divins, dans le renouvellement incessant d'instant en instant de leurs épiphanies »²⁸⁶

Mais pour dire *Sois !* à quelque chose, cela suppose qu'elle doit être d'abord connue de Dieu, Lui qui connaît *al-ghayb* الغيب (le caché), qui est *Savant du caché et de l'apparent, le Grand, le Transcendant*²⁸⁷.

Ibn 'Arabî nous dit que rien ne se crée de l'Essence *nécessaire* qui n'a jamais cessé d'être par Elle-Même, tandis que le *contingent* est ce qui n'a jamais cessé d'être néant. C'est

²⁸⁴ H. CORBIN, *L'imagination créatrice*, 1993, p. 155.

²⁸⁵ Coran, XVI, 40.

²⁸⁶ H. CORBIN, *L'imagination créatrice*, 1993, p. 156.

²⁸⁷ Coran, XXIII, 9.

là qu'entre en jeu la connexion de la Volonté créatrice (*mashî'a*), la Volonté normative (*irâda*) ارادة , la Parole (*quawl*) قول ou le Sois ! ainsi que la Puissance (*qudra*) قدرة , et ce, sans pour autant que sa Science ne soit modifiée.

« Aucune connaissance n'est devenu nouvelle pour Lui par le fait que les choses connues (*al-mudrakât*) étaient nouvelles, et leur existence n'a pas ajouté de distinction qui aurait parfait Sa connaissance après son imperfection, mais au contraire il y a équivalence dans sa science entre l'absent (*al-ghayb*) et le présent (*al-hâdir*) »²⁸⁸.

Ibn 'Arabî apporte un plus dans la compréhension du concept soufi d'*al-fanâ'* (l'annihilation ou l'extinction)²⁸⁹ lequel serait, selon Henry Corbin, « le < chiffre > (*ramz*) symbolisant cette disparition des formes advenantes d'instant en instant, et leur surexistence (*baqâ'*) en la substance unique qui se pluralise en ses épiphanies »²⁹⁰.

Il n'y a nulle contradiction ainsi entre *fana'* (annihilation) et *nafas al-rahmân*²⁹¹ نفس الرحمان (l'amour créateur du Tout Miséricordieux). Ibn 'Arabî adopte ainsi une voie médiane, car elle unifie en l'extinction (*al-fanâ'*) الفناء à la fois l'Union (*al-jam'*) الجمع et la Distinction (*al-farq*) الفرق .

j. La discipline akbarienne

De nombreux traités du Shaykh al-Akbar traitent des règles du *sulûk* سلوك (cheminement), et de la discipline. « Pour l'essentiel ces ouvrages énoncent les principes fondamentaux de la *tarbiya* التربية , l'éducation spirituelle, qui figurent dans tous les manuels classiques des époques antérieures »²⁹². Ibn 'Arabî semble adopter une discipline rigoureuse de type ascétique en Occident musulman, alors qu'en Orient, il adaptera un peu sa méthode disciplinaire pour atteindre le maximum de gens.

Il se distinguait des autres *Shaykh* en matière de *tarbiyya* (éducation) par le fait que ces derniers mettaient l'accent sur *al-ghinâ billâh* (se suffir par Dieu), alors que lui mettait l'accent plutôt sur *al-fakr ilâ llâh* الفقر إلى الله (la pauvreté en Dieu). La voie d'Ibn 'Arabi se dessine comme une voie d'ascétisme et de rigueur.

²⁸⁸ IBN 'ARABI, *la profession de Foi* (trad. R. Deladrière), 1985, p. 103.

²⁸⁹ Le thème est assez controversé, du fait que son usage est différent selon les expériences qu'on voulait qu'il exprime. Initialement, il s'agissait d'essayer de s'annihiler en-soi les qualités humaines pour se qualifier avec celles de Dieu. C'est le sens allégué par un hadith : « qualifiez vous avec les qualités du Tout Miséricordieux ». Une autre citation attribuée au Prophète dit : « mourez avant de mourir ». Le *fanâ'* prendra alors le sens d'annihilation en Dieu. Mais ce qui s'efface ou s'annihile, c'est notre ignorance et non pas notre existence en tant que telle. Où plutôt, l'ignorance s'éteint et laisse place à une nouvelle connaissance avec laquelle disparaît l'illusion de l'existence apparente des créatures, pour ne plus voir dans les deux mondes que Lui.

²⁹⁰ H. CORBIN, *L'imagination créatrice*, 1993, p. 156.

²⁹¹ Voir *Le soupire de l'Amant*, p. 76.

²⁹² C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 198.

- Ibn 'Arabî insiste sur la stricte observance de la *sharî'a* الشريعة . La conformité exotérique est une condition *sine qua non* de la réalisation spirituelle.
- L'acquisition de nobles qualités morales (*makârim al-akhlâq*) مكارم الأخلاق : Générosité, humilité, mansuétude.
- L'ascèse *al-zuhd* الزهد : le jeûne, la prière de veille, la retraite spirituelle et le silence.
- Le *dhikr* الذكر , la mémorisation, le rappel ou l'invocation des Noms divins ainsi que les prières sur le Prophète. Le Shaykh pratiquait et prescrivait d'une manière variable telle ou telle autre invocation, mais il semble avoir opté pour la *shahâda*²⁹³.
- La rigueur envers l'élite spirituelle.
- L'interdiction du *samâ'* السماع , l'audition spirituelle collective.

« Une telle pratique, déclare Ibn 'Arabî ne fut jamais propre aux soufis, ayant été introduite récemment par des libertins [...] Ils pratiquent le *samâ'* comme exercice de dévotion et de piété alors qu'ils sont en réalité de ceux qui prennent la religion pour une plaisanterie et du jeu [...] son exercice ne sert en réalité qu'à satisfaire l'appétit des sens, bien qu'il soit d'un point de vue légal, un acte parfaitement licite »²⁹⁴.

- Il recommande *al-muhâsaba* المحاسبة , l'examen de conscience. Ibn 'Arabî le recommande non seulement pour les actes mais aussi pour les pensées.

« Tu dois demander des comptes à ton âme et vérifie les pensées qui t'ont traversé l'esprit durant la journée ; tout cela, en ressentant la honte à l'égard de Dieu »²⁹⁵

Ibn 'Arabî avoue s'être interrogé, un soir à la Mecque, sur l'utilité de poursuivre l'enseignement. Il se sentait découragé par le peu de gens qui répondaient à son appel et se décida de se consacrer à lui-même. La nuit même, il se voit comparaître devant Dieu au jour dernier du jugement.

« Je me tenais devant mon seigneur, tête baissée, craignant qu'il ne me châtie pour ma négligence (*tafrîtî*). Mais Il me dit : “ Ô mon serviteur, ne crains rien ! Tout ce que je te demande, c'est de conseiller mes serviteurs.” Après avoir eu cette vision, j'enseignai aux hommes, leur indiquant le

²⁹³ La formule connue : *lâ ilâha illa llâh*, nulle divinité qu'Allah

²⁹⁴ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 200.

²⁹⁵ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 200.

chemin évident et les périls redoutables, m'adressant à tous, *fuqahâ*²⁹⁶, *fuqarâ*²⁹⁷, soufis et simples croyants »²⁹⁸.

Ibn 'Arabî donne plusieurs récits qui vont dans le sens d'une ouverture plus grande vers l'ensemble des croyants, riches ou pauvres, gouvernants ou sujets.

Nous assistons à un tournant décisif dans la conception qu'il se faisait de la mission de l'héritier du Prophète. Sa mission de sceau des saints ne consiste plus seulement à préserver le patrimoine prophétique, le legs spirituel, (*al-amâna*) الأمانة le dépôt qui n'est accessible qu'à une élite bien rodé par les pratiques ascétiques.

Ibn 'Arabi accepte de fréquenter les rois et de côtoyer le pouvoir alors qu'il s'en tenait toujours à distance. Désormais, les princes, pour lui, ont aussi besoin de *nasîha* (conseil) et ce, conformément au hadith du Prophète qui recommande le conseil à tous sans distinction.

Auparavant, Ibn 'Arabî déconseillait le *samâ*' ou l'audition spirituelle collective. A partir de ce moment-là, il l'autorise et l'organise afin d'atteindre un maximum de gens et agrandir le cercle des disciples.

k. L'amour universel comme éthique

« Par Dieu, j'éprouve de l'amour à un point tel que, me semble-t-il, les cieux se disloqueraient, les étoiles s'affaîsseraient, les montagnes s'ébranlèrent si je leur en confiais la charge : telle est mon expérience de l'amour... »²⁹⁹

Ibn 'Arabî parle de son expérience de l'amour en termes forts : rien de plus éloquent que de reprendre en son compte l'image donnée par le Coran pour illustrer la gravité d'*al-amâna*³⁰⁰ (le dépôt) que Dieu a confié à l'humain, tellement lourd que s'il était confié à la nature, elle en serait ébranlée.

Ibn 'Arabi emprunte constamment le langage coranique et prophétique. Il le fait sien pour composer son texte. Si la formule arabe coranique peut être admise, elle trouve certainement chez Ibn 'Arabî une belle illustration par les nombreux emprunts qu'il fait aux écrits sacrés afin d'exprimer sa doctrine. Il ne se veut pas innovateur. Il est à l'instar de son

²⁹⁶ Les savants juristes, spécialistes en sciences exotériques.

²⁹⁷ Dans le soufisme le terme *faqîr* signifie le cheminant, le pauvre en Dieu. Dans la langue courante c'est le pauvre.

²⁹⁸ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 260.

²⁹⁹ *Futûhât*, II, p. 349. Cité dans C. ADDAS, *Expérience et doctrine*, 2002.

³⁰⁰ Ici nous retrouvons le concept du dépôt de la sourate XXXIII, 72 & les débuts des sourates LXXXII et LXXXIII.

idéal mohammadien, un transmetteur, l'héritier suprême. Lui-même précise explicitement cet attachement en disant :

« Dieu m'a consolidé en cette expérience de l'amour par la force que je tiens en héritage de celui qui est le chef des amoureux »³⁰¹.

Ibn 'Arabi donc, va solliciter les textes sacrés pour y trouver les fondements de son développement de l'amour universel qui s'intègre parfaitement dans l'ensemble de sa doctrine de l'Unicité de l'Existence.

1. Fondements de l'amour

Dans son traité de l'amour³⁰², Ibn 'Arabî établit d'ores et déjà l'amour comme une station divine (*maqâm ilâhî* مقام الإلهي). Dieu se qualifie lui-même dans le Coran de *Wadûd* ودود « aimable » et « aimant ». Ensuite, le Coran et la sunna³⁰³ mentionnent à maintes reprises l'amour, aussi bien pour qualifier Dieu que les créatures.

Dans le Coran, Dieu parle de gens *qu'Il aimera et qui l'aimeront* (V, 54) ; *Dieu vous aime* (III, 31) ; *Dieu aime ceux qui ne cesse de revenir à lui et il aime ceux qui se purifient* (II, 222) ; *Il aime les constants* (III, 146), *les sincères et ceux qui se comportent parfaitement* (II, 195)

Et puis, Ibn 'Arabî cite le saint hadith où Dieu dit :

« J'étais un trésor (caché) ; Je n'étais pas connu. Or J'ai aimé être connu. Je créai donc les créatures et Je me fis connaître à elles de sorte qu'elles me connurent »³⁰⁴.

L'amour primordial est contenu dans ce hadith, puisque Dieu aime se faire connaître, et que c'est grâce à Sa création que Dieu se fait connaître. Si les créatures venaient à disparaître, cet acte d'amour primordial trouverait aussi sa fin. Amant et Aimé sont impliqués dans une situation dialogique sans pour autant que *al-rubûbiyya* (l'acte créateur) de Dieu ne soit altérée. Voici ce que Ibn 'Arabi nous en dit :

« Dieu n'est pas tributaire des autres ; c'est Lui qu'il aime à travers les êtres existenciés. C'est donc Lui qui se manifeste à tout être aimé et au regard de tout amant. Il n'y a ainsi qu'un seul amant dans l'Existence universelle (et c'est Dieu) de telle sorte que le monde tout entier est amant aimé. Tout

³⁰¹ *Futûhât*, II, p. 349. Cité dans C. ADDAS, *Expérience et doctrine*, 2002.

³⁰² *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986.

³⁰³ Tradition du Prophète rapportée dans les récits du Hadith.

³⁰⁴ *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986, p.38.

cela se ramène, en définitive, à Lui comme dans l'adoration car Lui seul est adoré. Aucun être n'est capable de L'adorer s'il ne se représente en imagination la fonction divine (*ulûhiyya*) qui est en lui et en l'absence de laquelle il ne pourrait jamais servir Dieu »³⁰⁵.

Dieu nous a créé pour Lui. Les créatures sont la manifestation de Dieu dans laquelle il se contemple Lui-même. Mais Dieu aime le retour à lui par amour et non par contrainte. C'est pour cette raison qu'Il a honoré l'humain par rapport aux autres créatures, par la liberté et le choix. C'est le sens qu'exprime le hadith saint où Dieu dit : *...le serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par des œuvres surérogatoires jusqu'à ce que je l'aime. Et quand Je l'aime, Je suis son ouïe,...sa vue,...son pied...*³⁰⁶

Ce sont des hadiths saints comme celui-ci ou des versets coraniques qui suggèrent l'épiphanie de Dieu dans l'humain qui ont servi au développement de la doctrine de l'existence chez Ibn 'Arabî. Dieu crée par amour de lui-même : *Il est beau et aime la beauté*.

La création divine est une œuvre belle en tant que manifestation du Beau. Au sommet de la création, l'humain est capable d'admirer, de contempler la beauté divine qui se reflète dans ce qu'Il a créé. C'est alors que le retour vers Dieu qu'exprime le hadith plus haut, est un retour du créé au créateur par amour.

Nous avons déjà rencontré cette conception des choses chez l'Imam al-Tirmidhî. L'amour est la cause d'existentialité mais, en contre partie dirions-nous, il est aussi la cause de l'adoration en tant qu'expression profonde de la nostalgie du retour à la source.

De l'amour nous sommes issus.

Selon l'amour nous sommes faits.

C'est vers l'amour que nous tendons.

*À l'amour nous nous donnons.*³⁰⁷

2. Manifestations de l'amour divin

Etant le microcosme au sein duquel se déploient toutes les possibilités macrocosmiques, l'être humain est aussi bien « pénétré d'amour pour Dieu que pour les formes qu'Il produit »³⁰⁸. L'être qui aime Dieu est en totale adéquation avec sa nature primordiale puisque en lui se manifeste tous les Noms divins.

³⁰⁵ *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986, p.59.

³⁰⁶ *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986, p.39.

³⁰⁷ *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986, p.40.

³⁰⁸ *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986, p.56.

L'amour se manifeste en premier lieu par la *rubûbiyya* الربوبية (l'acte créateur) de Dieu. Ensuite, l'être humain est capable d'acquérir la vertu d'amour « puisqu'elle est dans sa constitution qui se trouve en principe possédée par l'amour »³⁰⁹. Néanmoins, c'est Dieu qui a voulu se faire connaître et c'est Dieu qui se manifeste à l'être aimé, d'où la révélation qu'Il dispense aux humains dans sa parole comme miséricorde. Par Dieu, dit Ibn 'Arabi, « si la loi révélée n'avait apporté de telles nouvelles divines, jamais personne n'aurait connu Dieu »³¹⁰

« Dieu est donc connu par la seule révélation qu'Il donne de Lui en raison de l'amour, de la miséricorde, de la bienveillance, de la compassion et de l'amitié qu'Il a pour nous »³¹¹.

À ce stade du développement sur l'amour comme *relation dialogale*, Ibn 'Arabi introduit le qualificatif de *shuhûd* شهود (témoignage) et celui de *'ibâda* عبادة (servitude adorative) dont l'univers, sans aucune exception, est tenu de faire preuve.

« Il faut cependant exclure de ces créatures celles qui sont douées de réflexion : les êtres humains dotés de langage logique et le djinns, ces deux espèces étant considérées sous les seules modalités de l'âme et non celle de la forme corporelle »³¹².

Le terme *'ibâda* عبادة (adoration) a la même racine que *'abd* (adulateur), qui est souvent traduit par « esclave ». Ibn 'Arabi considère l'amour de la part de l'humain comme *ikhtiyârî* (libre arbitre) et donc plus parfait que celui du reste de la création.

Il y a lieu de faire une distinction entre l'amour *tabî'î* طبيعي (naturel) qui correspond à la création naturelle, et l'amour *rûhânî* روحاني (spirituel) « or seul l'homme a la possibilité de réunir ces deux sortes d'amour »³¹³. L'adoration (*al-'ibâda*) العبادة nous est commandée « par l'amour que Dieu nous témoigne pour lui-même »³¹⁴. Adorer Dieu serait plutôt L'aimer comme Il se doit et selon Sa volonté, *L'aimer comme Il aime qu'on L'aime*. Le mot *'abd* alors ne serait pas l'esclave démunie de son libre arbitre, mais plutôt celui qui aime Dieu en se conformant à l'appel de Son amour.

Quant à l'amour que Dieu nous porte, Ibn 'Arabi nous dit que c'est visible dans *les connaissances et les preuves de sa science* qu'Il nous prodiguées, dans les faveurs dont Il nous comble pour notre *subsistance* et dans le *messenger* qu'Il a envoyé pour éduquer et enseigner.

³⁰⁹ *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986, p.56.

³¹⁰ *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986, p.58.

³¹¹ *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986, p.59.

³¹² *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986, p.72.

³¹³ *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986, p.64.

³¹⁴ *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986, p.72.

Jusqu'ici, nous semble-t-il, Ibn 'Arabî exprime les trois catégories de bienfaits divins qu'on résume ainsi : *ni'mat al-îjâd* نعمة الإيجاد (le bienfait d'existentialité), *ni'mat al-imdâd* نعمة الإمداد (le bienfait d'entretien et de subsistance) et *ni'mat al-hidâya* (le bienfait de guidance) نعمة الهداية .

Ibn 'Arabi va ajouter à ces trois bienfaits, un quatrième qui est le fait que Dieu :

« Nous informa encore que sa miséricorde précède son courroux, même si le malheureux assume sa part de malheur, car son cas est nécessairement inclus dans l'universalité de la miséricorde et dans la providence ainsi que dans l'amour essentiel qui affecte les fins dernières ('awâqib) des êtres, et enfin il nous révéla que l'amour est primordial, la parole divine véritable et la miséricorde universelle »³¹⁵.

« Tous cela vient donc de la miséricorde de Dieu et de l'amour qu'Il porte à ses créatures afin que l'ultime issue soit la béatitude »³¹⁶.

Ibn 'Arabi condense en peu de phrases le sentiment qu'il exprima dans la citation plus haut, lorsqu'il dit éprouver *de l'amour à un point tel que, me semble-t-il, les cieux se disloqueraient...* Ibn 'Arabî considère donc que Dieu nous *informe* par miséricorde. Bien qu'il n'y fait pas référence dans ce texte, l'un des qualificatif du Prophète est proprement d'être *al-bachîr* (celui qui annonce la bonne nouvelle).

Et quelle est cette bonne nouvelle ? Ibn 'Arabî annonce à son tour que la miséricorde de Dieu précède son courroux, qu'elle est universelle et donc que nul n'en est exclu, même le malheureux qui mérite le châtement.

Que la miséricorde de Dieu soit acquise à tous, c'est l'expression même de l'amour que Dieu porte pour ses créatures. Le fait qu'Il souhaite l'annoncer avec tant d'insistance et de précision, c'est encore une preuve supplémentaire de la grande compassion divine. C'est que l'humain quand il se lasse ou qu'il outrepassse désespère³¹⁷, alors que c'est la béatitude qui l'attend.

L'amour est essentiel, primordial. Il finira par affecter les destinées futures embrassées par la miséricorde de Dieu. L'amour et la miséricorde sont indissociables, c'est pourquoi l'issue finale de tous est la félicité.

Comment alors expliquer l'existence des peines ou limites dans le Coran (*hudûd*) ? Ibn 'Arabî nous apprend que l'application des *hudûd* « constitue une purification » ici-bas. Pour les catégories de personnes qui méritent *le châtement purificateur* dans le feu de l'Enfer :

³¹⁵ *Traité d'amour*, trd. M. Gloton, 1986, pp. 73-74. Souligné par nous même.

³¹⁶ *Traité d'amour*, trd. M. Gloton, 1986, p. 75.

³¹⁷ Allusion au verset XXXIX, 53 : « Dis : « O Mes adorateurs, qui vous fûtes outranciers contre vous-même, ne désespérez pas [...] il est Lui le Pardonneur le Très Miséricordieux » »

« Il leur sera fait miséricorde grâce aux desseins de la divine providence de l’amour, même s’ils ne devaient jamais sortir de ce lieu infernal »³¹⁸.

Ce que nous devons faire, c’est nous fier à la providence divine. Faire confiance et ne pas désespérer de l’universalité de la miséricorde de Dieu. Ibn ‘Arabî entrevoit qu’, *au cas où* l’enfer devrait être un passage obligé pour certains, la miséricorde divine prévoit une diversité de cas de séjours. D’ailleurs, le verset 107 de la sourate XI conditionne l’éternité infernale par la volonté du Seigneur.

« Ils y seront éternellement tant que les cieux et la terre dureront, à moins que ton Seigneur ne le veuille autrement. Oui, ton Seigneur fait selon son bon vouloir ».

3. *Le soupir de l’amant*

Nous restons avec Ibn ‘Arabî dans cette *relation dialogique* ou s’entremêlent *Aimé, amant* et *amour*. Nous avons vu que Dieu manifeste son amour d’une manière inconditionnelle et universelle. Quant est-il de la manifestation de la miséricorde entre personnes humaines ? Comment procéda-t-il, notre Shaykh, pour ouvrir cette relation de l’*amant* vers autrui ?

L’amant a pour condition de soupirer abondamment (*ta’awwuh*) التَّأْوُد nous dit Ibn ‘Arabî. La référence coranique se trouve dans le verset 114 de la sourate IX où Dieu énonce l’affirmation suivante :

« En vérité, Abraham ne cesse de soupirer d’amour (*awwâh*) et est longanime »

L’Être divin, nous dit Ibn ‘Arabi, « s’est qualifié par le nom de le Tout Miséricordieux (*rahmân*) رَحْمَان , car Il est doué d’un souffle ou respiration (*nafas*) نَفَس par lequel Il soupire ou expir (*naffasa*) نَفَسَ après ses serviteurs. » C’est dans cet « expir » que le monde se manifeste et, pour cette raison, Dieu génère l’Univers par Sa parole : « Sois ! (Kun) »³¹⁹. Ibn ‘Arabî se réfère implicitement au hadith bien que sans le nommer :

« J’ai senti le souffle du miséricordieux (*nafas al-rahmân*) venir du Yémen »³²⁰.

« Celui qui *naffasa* (permet de respirer), qui soulage un musulman d’un fardeau dans ce bas-monde, Dieu le soulagera d’un fardeau dans du jour du jugement »³²¹.

³¹⁸ *Traité d’amour* (trad. M. Gloton), 1986, p. 75.

³¹⁹ *Traité d’amour* (trad. M. Gloton), 1986, p. 211.

³²⁰ AL-HÂKIM, *Al-mustadrak, kitâb al-tafsîr*, 3075.

³²¹ ABÛ DÂÛD, LXVIII, 4946.

Le *awwâh* أواه , quand il est prononcé, produit un souffle intense car il est formé des lettres *H* et *A* qui toutes deux expriment l'affection du cœur. Elles sont aussi les premières lettres dites « gutturales » ou « lettres de poitrine ».

« Ce profond soupir (*ta'awwuh*), ainsi composé est donc en étroite relation avec le cœur qui est tout à la fois le lieu où le souffle est produit et celui où il est propagé, toutes les lettres sont ainsi engendrées par le souffle, comme le monde l'est par la parole existentielle : Sois ! »

Lorsque Dieu se manifeste au cœur de l'amant, et que la *'ayn al- basîra* عين البصيرة (l'œil du cœur) se dévoile et regarde les Réalités suprêmes, tout son être se voit submergé par les secrets divins, saisi qu'il est par le souffle du Tout Miséricordieux.

L'amant apprécie avec estime la valeur de sa réalisation, mais aussi, constate l'aveuglement des gens. Alors

« Il se prend à soupirer, par jalousie pour Dieu et compassion pour les êtres voilés, car il se rappelle que le Prophète – sur lui la grâce et la paix – énonça que : « la perfection de la foi du croyant consiste à aimer pour son frère ce qu'il aime pour lui-même ». C'est pour cette raison qu'il éprouve de l'affliction envers celui à qui Dieu a refusé cette intuition (*shuhûd*) et il soupire profondément sur lui par amour à Son égard dont il prend conscience »³²².

Au point de développement où nous sommes, nous pouvons reprendre le terme compassion et vérifier s'il est adéquat pour exprimer la miséricorde de Dieu dont il est question pour nous dans l'Islam et particulièrement chez Ibn 'Arabî.

La question de l'*infidélité religieuse* s'abolit au regard de la vocation spirituelle immensément com-passionnelle, au regard du vœu ou de la *niyya* النية (l'intention) première du *murîd* (le cheminant) qui entreprend la voie et qui tend vers la réalisation de l'homme parfait en restant fidèle cette fois-ci.

Dans la première sourate, *al-fâtîha* (l'ouverture), on trouve l'expression d'*al-sirât al-mustaqîm* المستقيم (le chemin droit) qui se distingue du chemin des *dâlîn* الضالين (des égarés). Ibn 'Arabî saisit cette notion pour distinguer les hommes en deux sortes : ceux qui marchent dans un chemin en sachant où ils vont et ceux qui ignorent, et le chemin, et la destinée. Commentant ce verset, Ibn 'Arabî dit : « il n'y a rien en ce monde qui ne soit droit »³²³. C'est que dans la conception akbarienne, il y a lieu de faire une distinction entre l'*amr takwînî* أمر تكويني (l'ordre existenciateur) et l'*amr taklîfî* أمر تكليفي (l'ordre normatif), en ce que le premier est sans appel alors que le second peut être détourné.

³²² *Traité d'amour* (trad. M. Gloton), 1986, p. 212.

³²³ M. CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage*, 1992, p. 63.

La justification scripturaire de cette distinction se trouve dans le verset 23 de la sourate XXVII. Dieu dit : « Et ton Seigneur a décrété que vous n’adoriez que Lui ». Ibn ‘Arabî le comprend de la manière suivante :

« *Qadâ* (décréter) signifie « statuer », « décider », et c’est cela qui explique que les faux dieux soient adorés. Le but d’adoration de tout adorateur n’est en effet rien d’autre que Dieu. Aucune chose, si ce n’est Dieu, n’est adorée pour elle-même. La faute du polythéiste (*mushrik*) consiste seulement dans le fait de s’adonner à une forme particulière d’adoration qui ne lui est pas prescrite par Dieu »³²⁴

C’est cet éclairage que donne le troisième verset de la sourate XXXIX qui met dans la bouche des *mushrikûn* (les associateurs), lorsqu’ils se défendaient de leur idolâtrie, « nous ne les adorons que pour qu’ils nous rapprochent de Dieu ». Pour Ibn ‘Arabî donc, le *qadâ* القضاء divin étant imprescriptible, toutes les créatures consciemment ou inconsciemment n’adorent que Dieu, ou selon la conception akbarienne de l’Essence et des attributs de Dieu, les associateurs adorent un Nom divin, alors que tous les Noms ramènent au Seul et même Nommé.

Le thème de l’infinité de la Miséricorde divine est omniprésent dans l’œuvre akbarienne nous dit Michel Chodkiewicz. Il cite, en lien avec la notion du *sirât al-mustqîm* الصراط المستقيم (le droit chemin), ce passage des *fusûs al-hikam* :

« Il n’y a pas d’être qui se meuve (*dâbba*) dont il ne saisisse la mèche. Certes mon seigneur est sur un chemin droit (Cor, 11 :56). Dès lors, tout ce qui se meut se meut sur un chemin droit du Seigneur. De ce point de vue, donc, nul ne fait partie de ceux qui ont encouru Sa colère ni des égarés (Cor, 1 :7). De même que l’égarement est accidentel, la colère divine est elle aussi accidentelle et tout aboutit à la Miséricorde qui embrasse toute chose et qui précède sa colère. En effet tout ce qui est autre que Dieu se meut [= fait partie du genre *dâbba*] car toute chose est dotée d’un esprit [= possède la vie, qui est mouvement]. Mais aucun être ici-bas ne se meut par lui-même : il se meut en suivant Celui qui est sur un chemin droit ».

« Et il pousse les criminels [vers la géhenne : Cor. 19 :86], à savoir ceux qui méritent le séjour vers lequel Il les pousse, au moyen du vent d’ouest (*rîh al-dubûr*) par lequel Il les fait mourir à eux-mêmes. Il les saisit par leurs mèches et le vent – qui n’est d’autres que leurs passions – les pousse vers la géhenne, c’est-à-dire vers l’éloignement (*al-bu’d*) qu’ils imaginaient. Mais lorsqu’Il les a ainsi poussés vers ce lieu, c’est en fait à la proximité qu’ils parviennent. L’éloignement [illusoire] cesse et cesse aussi pour eux ce qu’on désigne par “ géhenne ” [*musammâ jahanam* : la géhenne garde son nom

³²⁴ M. CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage*, 1992, p. 62.

– *ism* –, mais ce qui était “ nommé ” – *musammâ* – par ce nom, à savoir un abîme, un lieu d’exil, a changé de nature] »³²⁵.

Le Coran dit que le Prophète a été envoyé aux humains *kâffatan* كافة (dans leur totalité). Rien pour Ibn ‘Arabi n’autorise donc, une restriction d’un énoncé divin dont la portée est absolue. En outre, c’est la communauté mohammadienne qui est visée par le pardon annoncé au prophète dans le deuxième verset de la sourate XLVIII. Dès lors, le pardon s’applique à tous les êtres humains, passés et à venir. La correspondance est manifeste, donc, entre la *Rahma* (Miséricorde) divine et la *Risâla muhamadiyya* الرسالة المحمدية (la mission mohammadienne). C’est ce message que le Coran affirme en annonçant : « Et ne nous t’avons envoyé que *Rahma* (Miséricorde) aux univers »³²⁶.

Henry Corbin³²⁷ dans son livre *L’imagination créatrice chez Ibn ‘Arabî* relève que la compassion divine chez Ibn ‘Arabî, comme *émancipatrice des êtres*, est fort éloignée de la compassion des théologiens exotériques comme *pitié envers les êtres* ou *pardon envers les pécheurs*.

« C’est une conception métaphysique, plus exactement de l’acte initial d’une métaphysique d’amour. Autre remarque : ce souffle de Compatissance comme phénomène de l’amour primordial, est à la fois puissance active, créatrice et émancipatrice des êtres, et *potentia passiva*, c’est-à-dire qu’il est la substance même, la « matière immatérielle dont sont constitués les êtres en leur totalité »³²⁸.

C’est une compassion prise au sens de *com-passion*, une passion vécue et partagée, considérée comme la sympathie réciproque qui impliquent toutes les relations, en vertu de l’essentielle Unicité de l’Être et l’Unicité de la passion (*ahadiyyat al-Hawa*) أحدية الهوى, qui est ultimement le fondement et la raison de toutes les empathies. Même Dieu n’est pas exclu de la compassion chez Ibn ‘Arabî. Cependant il s’agit ici du Dieu créé par les croyances, non pas de l’Un en tant qu’Essence divine.

Pour Ibn ‘Arabî, Dieu *se décrit à nous-mêmes par nous-mêmes*. Les attributs divins se manifestent en nous mais ne nous les connaissons que tels qu’ils se déploient en nous. Ainsi, la grande compassion divine consiste à émanciper les êtres graduellement de l’idée qu’ils se font de Dieu pour témoigner (*shuhûd*) شهود³²⁹ du Vrai (*al-haq*) الحق³³⁰ Dieu.

³²⁵ M. CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage*, 1992, p. 64.

³²⁶ Coran, XXI, 107.

³²⁷ H. CORBIN, *L’imagination créatrice*, 1993.

³²⁸ H. CORBIN, *L’imagination créatrice*, 1993, p. 95.

³²⁹ *Shuhûd* du verbe *shahida*, « voir, témoigner », d’où la *shahâda* ou l’attestation de foi.

³³⁰ *Al-haq* « le Vrai » est un des 99 noms de Dieu.

En quelque sorte et d'un point de vue métaphysique, l'Unicité divine est constamment quelque chose à acquérir. La progression dans les stations spirituelles est une progression vers le dévoilement, un exil loin de ce qui n'est pas Dieu.

« Devenir soi-même compatissant, c'est être soi-même à l'image du Compatissant [...] C'est embrasser dans une *sympathie* religieuse totale les théophanies de ces Noms divins dans toutes les croyances »³³¹.

« La vie en *sympathie* avec des êtres, capable de donner à leur être, à leur beauté, aux formes de leur croyance, leur dimension au-delà, est fonction de cette *théopathie* qui fait du spirituel un être de compassion (*un rahmân*), et qui réalise par lui-même cette compatissance divine (*Nafas Rahmânî*) qui veut dire : compassion d'amour créateur, parce qu'elle est simultanément passion et action »³³².

C'est ainsi que le Shaykh al-Akbar, Muhyî Al-Dîn Ibn 'Arabî, dans son *dîwân turjumân al-ashwâq* (l'interprète des désirs), laisse éclater son éloquence pour scander sa foi en l'amour universel, celui qui est aussi immense qu'il puisse contenir toutes les formes, s'ouvrir vers tous les au-delà et embrasser tout être, animal, végétal ou humain.

*Ah quel prodige !
Un jardin au milieu de feux
Mon cœur est devenu capable
D'accueillir toute forme
Il est pâturage pour gazelle
Et abbaye pour moine
Il est temple pour idoles
Et la Ka'ba pour qui en fait le tour,
Il est les tables de la Thora
Et aussi les feuilles du Coran !
La religion que je professe
Est celle de l'amour,
Partout où ses montures se tournent
L'amour est ma religion et ma foi.*³³³

³³¹ H. CORBIN, *L'imagination créatrice*, 1993, p. 96.

³³² H. CORBIN, *L'imagination créatrice*, 1993, p. 108.

³³³ M. IBN 'Arabî, *L'Interprète des désirs* (trad. M. Gloton), 1996, pp. 117-118.

Claude Addas, dans sa fameuse biographie consacrée à Ibn ‘Arabi, conclut son travail ainsi :

« Qui a lu Ibn ‘Arabi sait bien que pour lui la *umma*, celle dont le Prophète a dit qu’il intercéderait pour elle au jour du jugement, ne se limite pas exclusivement à la communauté musulmane historique, mais englobe toutes les communautés humaines. Il eût été inconcevable pour le shaykh al-akbar de restreindre le rayonnement de sa propre *baraka* au bénéfice des seuls musulmans *stricto sensu*. Héritier suprême de celui qui fut envoyé comme « Miséricorde pour les *mondes* », il ne suffisait pas d’être une source d’inspiration pour les *awliyâ*’, de gnose pour les *‘arifûn*, il se voulait source d’espérance pour toutes les créatures »³³⁴.

Il disait de lui-même : Dieu m’a créé miséricorde et a fait de moi l’héritier de la miséricorde c’est-à-dire du Prophète Mohammad. Dieu *a fait de moi un être absolument miséricordieux (rahîman mutlaqan) رحيمًا مطلقًا*³³⁵.

Ce leitmotiv de la compassion, comme le dit Addas, donne à l’œuvre d’Ibn ‘Arabi un caractère universel. Les humains, tous, seront touchés par la miséricorde englobante de Dieu. Tous sont l’émanation de l’Un dans un acte d’amour qui ne saurait être autrement que miséricordieux et empli de compassion.

L’*Unicité de l’Existence* professe l’Unicité et rien que l’Unicité, il n’y a que l’Un. Chaque être, pris individuellement, aura son chemin à faire. Mais, qu’ils le sachent ou non, ils sont inclus, et cela ne peut être autrement, dans le dessein divin. Ce qui les distingue les uns des autres, c’est le degré d’opacité du voile qui donne l’illusion de l’*altérité absolument individuelle*. « À Dieu l’Orient et l’Occident, où que vous vous tourniez, donc, là est la face de Dieu. Oui, Dieu est immense, connaissant »³³⁶.

³³⁴ C. ADDAS, *Ibn ‘Arabi ou la quête*, 1989, p. 342.

³³⁵ C. ADDAS, *Ibn ‘Arabi ou la quête*, 1989, p. 342.

³³⁶ *Coran*, II, 115.

8. DISCUSSION

a. Une compassion métaphysique

L'objectif premier de notre étude était de vérifier s'il y a lieu de parler d'une certaine similitude entre la compassion dans le Bouddhisme et la compassion dans l'islam.

Dès les premières lignes, nous avons été amenés à nous interroger sur le bien fondé philosophique de la démarche compatissante en elle-même. Pourquoi faut-il se montrer compatissant ? Pour qui et de quelle manière s'exprime la compassion ?

Nous nous sommes vite rendu compte que l'*autre* s'invitait nécessairement dans une *relation dialogique* et ce, quel que soit le niveau de la relation. Ainsi la question de la compassion s'est révélée à nous sous un jour nouveau. Elle s'est imposée comme un thème majeur, débordant le souci de la question morale vers un questionnement d'ordre ontologique et existentiel. Nous sommes allés, armés de notre interrogation philosophique, sonder à la fois Bouddhisme et Islam. Pour vérifier si leurs conceptions respectives de la compassion pouvaient apporter satisfaction à notre question première d'abord, ensuite si la compassion faisait bel et bien partie intégrante de leurs conceptions philosophiques ou si elle ne constitue qu'un simple artifice secondaire qui dépend du bon vouloir individuel des consciences altruistes.

Nous pouvons dire maintenant avec conviction que la compassion dans le Bouddhisme et dans l'Islam fait partie constituante de leur système métaphysique de l'un et de l'autre. Elle ne s'impose pas de l'extérieur comme exigence morale ou sociale seulement, bien que cette dimension soit présente comme dans tout système philosophique ou moral, mais elle s'érige même comme un principe premier et fondateur de leurs métaphysiques.

Paul Ricoeur nous a été d'un grand renfort pour structurer et approfondir le débat sur la visée éthique de bien vivre ou de vie bonne, qui, selon lui :

« Ne se conçoit pas sans l'affection du projet de bien-vivre sans la sollicitude à la fois exercée et reçue : la dialectique de l'estime de soi et de l'amitié [...] peut entièrement être réécrite dans les termes d'une dialectique de l'action et de l'affection³³⁷ ».

Ricoeur s'interroge, avec raison, sur ce qu'est précisément une vie humaine. Il conclut en accord avec la conception du bonheur aristotélicien, *qui inclut ce qu'est l'homme aussi bien d'un point de vue biologique, que d'un point de vue métaphysique³³⁸*, la métaphysique

³³⁷ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 381.

³³⁸ F. GAËLLE, *L'autre et l'amitié*, p. 145.

étant comprise ici comme la philosophie, puisqu'entendue dans le sens de philosophie première, celle qui pose la question de l'être en tant qu'être.

Nous avons signalé dans l'introduction le lien étroit qui s'inscrit dans la relation dialogale : *altérité, amitié et compassion*, lien qui se présente comme *sollicitude* élargie à tout autre, au risque de trouver ancrage dans une universalité encore plus universelle.

Cet élargissement qui sous-tendait notre étude et qui à la fois justifiait son développement, nous pouvons désormais le nommer *compassion métaphysique* selon l'expression chère à Henry Corbin, car il s'agit bien là de la compassion comprise dans sa dimension absolue, c'est-à-dire comme *amour existentiel* (Dieu) ou *amour réunificateur* (création) pour l'Islam, ou encore, pour le bouddhisme, comme *amour de tous les êtres dans un absolu qui ne peut se concevoir qu'en incluant tous les êtres*. Nous avons pu toucher certaines limites de la compassion mais sans l'appréhender dans sa totale réalité métaphysique. On est en droit de prétendre à l'Absolu, mais l'atteindre dans sa Réalité Ultime ne ferait que souligner qu'il n'est pas réellement l'Absolu.

Néanmoins, les niveaux d'expression de la compassion que nous avons explorés dans ce modeste travail nous ont offert quelques réconforts pour nos efforts.

Dans les lignes qui suivent, nous allons synthétiser certains résultats en quelques points de rencontre entre le système de pensée bouddhiste et le système de pensée musulman et/ou soufi, ainsi que les similitudes concernant la compassion dans les deux doctrines étudiées.

b. La non-dualité

Au sein de l'Islam, on voit se développer une théorie de la connaissance qui suppose l'accès au réel par identification c'est-à-dire *l'unification du connaissant et du connu*. La distance que crée l'opposition sujet-objet déforme la perception de la réalité. Dès lors, *une existence objectivée, n'est qu'une déformation de la réalité de l'existence*, note Toshihiko Izutsu³³⁹. L'Existence en tant que Réel ne se saisit pas de l'extérieur, puisque toute distance est une altération de la connaissance. La voie la plus appropriée est celle de l'unification c'est-à-dire la voie qui mène à la réalisation spirituelle, (*al-fanâ*) ou à l'extinction comme expérience intérieure.

Nous sommes bien entendu en présence de deux niveaux de l'Existence. Premièrement, et sur le plan purement conceptuel, ontologiquement le Réel est Un. L'Existence est Une dans sa Réalité essentielle, mais elle est multiple quand elle se présente à notre perception dans le monde phénoménal (la récurrence de l'Existence chez Ibn'Arâbî).

³³⁹ T. IZUTSU, *Unité de l'existence*, 1980, p. 15.

C'est par cette intuition métaphysique qu'un Mollâ Sadrâ (1571-1640) dira du monde objectivé qu'il est *semblable à un mirage qui fait croire à l'existence de l'eau, alors qu'il n'a en fait rien à voir avec de l'eau*³⁴⁰. Le mirage étant, n'est pas. Son existence est illusoire (*al-farq*). Cependant, son existence est quand même réelle en tant que manifestation d'une Réalité supérieure (*al-jam'*). Et c'est dans cette sorte de va-et-vient que s'opère la création et la recréation incessante. C'est l'anéantissement de la conscience de l'ego individuel qui permet de réaliser cet état d'extinction de soi pour demeurer dans le Réel.

Pour le Bouddhisme, la négation d'un *Âtman* impérissable, nous dit Rahula Walpola, est la caractéristique commune de tout système dogmatique, que ce soit du Petit ou du Grand vénicule³⁴¹. L'idée de l'existence d'un *Âtman*, d'une substance appelée *je, âme, soi ou égo* n'est qu'une projection mentale. La doctrine bouddhiste est celle du Non-Soi, Non-Âme, c'est l'*Anatta*.

L'existence, pourtant réelle ou tangible, ne peut pas être escamotée aussi facilement. Pour éviter ce non sens, Rahula Walpola nous rappelle que le réel dans le Bouddhisme se distingue en deux sortes: la vérité conventionnelle (*sammutisacca*) et la vérité ultime (*paramatthasacca*). Un *soi*, un *je* ou *individu* est une réalité mais il n'existe que par convention du monde. Le *Mahâyânasûtrânlankâra* dit : « on fait mention d'une personne (*pudgala*) comme existant seulement en tant que désignation (*prajnâpti*), (c'est-à-dire que conventionnellement il y a un être), mais pas en tant que réalité (*dravya* ou substance)³⁴² ».

Selon Toshihiko Isutsu, nous retrouvons cette même idée chez l'iranien Haydar Amuli (m. 1385), disciple d'Ibn 'Arabî et chez qui l'existence se divise également en deux. Une *existence pure absolue*, aussi pure que la lumière, et une *existence obscure et sombre* : la lumière (*nûr*) et l'ombre (*zill*)³⁴³. Les ombres seraient cette réalité objectivée dont parlait Mollâ Sadra plus haut, un mirage sans consistance substantielle. Ainsi nous voyons que l'idée de la *non-dualité* se rencontre aussi bien dans le Bouddhisme que dans l'Islam.

Dans l'Islam, la connaissance suprême est celle qu'a connue le Prophète lors de son ascension ascendante et descendante. *Il a obtenu la connaissance du multiple séparé de l'Un, la connaissance de l'Un séparé du multiple, et la connaissance simultanée et englobante de l'Un et du multiple [...]* C'est là, croyons-nous, l'explication de la doctrine de la non dualité³⁴⁴.

³⁴⁰ T. IZUTSU, *Unicité de l'existence*, 1980, p. 17.

³⁴¹ R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 82.

³⁴² R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 82.

³⁴³ T. IZUTSU, *Unicité de l'existence*, 1980, p. 17.

³⁴⁴ M. IBN 'ARABÎ, *L'Interprète des désirs* (trad. M. Gloton), 1996.

Le Bouddhisme, quant à lui, récuse la croyance illusoire en un Soi individuel. L'Existence est absolument Une. Les individualités n'existent qu'en tant que réalité seconde qui n'a pas d'essence en soi. Ce n'est que projection mentale, conventionnelle. La Réalité est Absolument elle-même, la distinction se passe au niveau de notre conscience.

Cependant, il y a un bémol. Dans le Bouddhisme, l'*Anatta* est un Non-Être absolu, appliqué à tout niveau d'existence. L'existence dans le Bouddhisme est Une, Absolue, mais c'est un Absolu Non-Être. L'*âtman* est une illusion, alors que dans la perspective musulmane de l'*unicité de l'existence*, initiée par le maître soufi Ibn 'Arabi, la Réalité Ultime existe et porte un Nom : c'est Dieu en tant qu'Essence Absolue.

Dans le Bouddhisme, un soi n'existe pas, tout est illusion. L'être n'est pas.

Dans l'Islam, le soi existe en tant que possibilité dans l'Etre, il est illusoire dans la mesure où il est perçu comme identité indépendante en soi. L'être n'est pas mais !

c. *Fanâ' et vacuité*

Fanâ signifie littéralement extinction. Il se trouve que la conscience humaine est le lieu d'objectivation de l'existence. L'extinction serait alors une sorte de dissolution de la conscience égotique qui est absorbée par l'étendue sans limite de la conscience absolue. Ainsi, toutes les formes ou substances égotiques et déterminées retournent à leur état existentiel et originel indéterminé.

« Au moment où toutes les vagues qui agitaient la surface de l'eau se sont apaisées, seul l'océan sans limite demeure visible dans sa tranquillité éternelle »³⁴⁵. Pour Toshihiko,

« Métaphysiquement, c'est l'état de néant, car il n'y a ni sujet ni objet. Mais puisque le mot néant se rapporte à l'existence dans son indétermination pure et absolue, on appelle aussi plus positivement cet état Unicité ou Unité ».

C'est dans ce sens que nous pensons percevoir une certaine similitude entre *fanâ'* et *nirvâna*, souvent définis en termes négatifs, puisque ce dernier est la Réalité Ultime. Voici ce que Bouddha en dit :

« O bhikkus, il y a le non-né, le non-devenu, l'inconditionné, le non-composé, il n'y aurait pas d'évasion de ce qui est né, de ce qui est devenu, de ce qui est conditionné et de ce qui est composé. Ainsi il y a (une possibilité) d'émancipation pour le né, le devenu, le conditionné et le composé »³⁴⁶.

³⁴⁵ Une métaphore célèbre, citée dans T. IZUTSU, *Unicité de l'existence*, 1980, pp. 61-62.

³⁴⁶ Ud (Colombo, 1929), p. 129, cité dans R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 62.

Rahula Walpola en parle dans ces termes : *La vérité est. Le nirvâna est. Il n'est ni cause ni effet.* Le nirvâna donc est la vérité absolue. Cependant, il se trouve que le Dharmma est défini comme comprenant non seulement *les choses ou états conditionnés*, mais aussi *le non-conditionné, l'Absolu, le Nirvâna*. Le Dharma :

« Il comprend non seulement les choses ou états conditionnés mais aussi le non conditionné, l'Absolu, le Nirvâna. Il n'y a rien dans l'univers ou en dehors, bon ou mauvais, conditionné ou non-conditionné, relatif ou absolu, qui ne soit pas inclus dans ce terme »³⁴⁷.

Le dharma, c'est la seule chose que laisse Bouddha comme refuge aux disciples, après sa mort.

« Ânanda, qu'attend de moi l'ordre du *Sangha* ? J'ai enseigné le *Dharma* (la vérité) [...] Ânanda, demeurez en faisant [...] du *Dharma* votre île (votre soutien), du *Dharma* votre refuge, et de rien d'autre »³⁴⁸.

Mais le Grand Véhicule appliquera cette analyse au *dharma* même, puisque lui non plus ne comprend pas de substance propre, ainsi que l'a formulé le célèbre Nāgārjuna (II^e siècle), fondateur de l'école de la Voie moyenne (*Mādyamika*) :

« Ni de soi, ni d'autrui, ni de l'un et de l'autre, ni indépendamment des causes ne sont produites des choses, où que ce soit, en quelque temps que ce soit, quelles qu'elles soient »³⁴⁹.

Rien ne naissant de rien, tout est vide (*sûnya*), ce qui constitue la nature propre, le vrai caractère des choses.

Il y a un point essentiel sur lequel les métaphysiciens de la doctrine de l'Unité de l'existence (*wahdat al-wujûd*) sont tous d'accord, c'est que l'Absolu se présente sous deux aspects : *al-dhâhir* (l'apparent, l'extérieur) et *al-bâtin* (le caché, l'intérieur)³⁵⁰. L'Absolu, dans son intériorité, se manifeste en revêtant des formes phénoménales extérieures. En un certain sens, tout est manifestation de Dieu. On trouve beaucoup d'expressions similaires dans la littérature soufie.

³⁴⁷ R. Walpola, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 85.

³⁴⁸ Cité dans R. WALPOLA, *L'enseignement du Bouddha*, 1961, p. 89.

³⁴⁹ *Mūla-madhyamaka-kārikā*, I, 1. Cf. LAMOTTE, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 408-411; *Hōbōgirin*, p. 476. Dans J. DUCOR, *La bienveillance et la compassion*, 2008.

³⁵⁰ *al-dhâhir* (l'apparent, l'extérieur) et *al-bâtin* (le caché, l'intérieur) étant tous les deux des Noms de Dieu.

Toshihiko Isutsu rappelle que les mahayanistes aiment aussi la métaphore de l'océan qui reprend son calme après le déferlement des vagues³⁵¹ citée plus haut. Il pense y trouver cette distinction entre deux aspects fondamentaux de la réalité métaphysique de l'absolu, présentes dans les pensées orientales autres qu'islamique.

Dans les Vedanta, par exemple, se trouve la thèse du *dvîrupa Brahma*, du *Brahman* sous sa double forme, c'est-à-dire cette distinction existante entre le *nirguna Brahman* et le *Brahman qualifié*. Dans le Bouddhisme se déploie la distinction entre l'« ipséité en tant que Vacuité absolue » et l'« ipséité en tant que Non-Vacuité »³⁵².

Une étude plus approfondie est nécessaire pour une démarche comparative plus détaillée. Cependant, il y a lieu de voir une certaine correspondance, même relative, entre les concepts d'*al-farq* ou de la distinction (prendre l'apparence pour la Réalité) et d'*al-jam'* ou de la réunification (prendre conscience que l'apparence est une manifestation du Réel, l'Intérieur), et puis enfin d'*al-fana* ou de l'annihilation, l'extinction (faire l'expérience intérieure de s'annihiler au monde pour demeurer en Dieu), d'une part, et, d'autre part, les concepts bouddhiques d'*atman*, le Soi (comme réalité illusoire), et le *Tathâtâ* - littéralement *le fait d'être ainsi* ou *l'ainsité*³⁵³, c'est-à-dire de voir les choses telles qu'elles sont, ou encore, la vacuité, le vide, compris comme la perfection de la sagesse (puisque tout est vide de nature intrinsèque, y compris le dharma).

d. L'impermanence

Nous avons vu que l'idée d'impermanence de l'existence se fonde sur l'expression coranique *khalq jadîd*³⁵⁴, littéralement, nouvelle création ou *récurrence de la création* selon Henry Corbin. Dieu, dans la conception d'Ibn 'Arabî de *wahdat al-wujûd*, crée et recrée. C'est là l'activité créatrice constante de l'Absolu, activité qu'il appelle *nafas Al-Rahmân* (l'Expir du Tout Miséricordieux).

Dieu, *al-bâtin* (le caché), crée, ce qui signifie exactement qu'en étant aussi *al-dhâhir* (l'apparent), Dieu se manifeste, s'extériorise en déployant ses attributs dans des formes objectives. Mais cette création, nous dit Ibn 'Arabî, n'est pas faite une fois pour toute. Elle est

³⁵¹ « L'eau de la mer peut être fouettée en vagues, mais les vagues sont, en essence, encore de l'eau ». II, 8, R. FUJIWARA, *Un modèle de la foi du Jôdo-Shinshû*, trad. J. DUCOR, 2009.

³⁵² T. ISUTSU, *Unité de l'existence*, 1980, p. 70. On trouve dans la partie II, plusieurs points de comparaison entre la doctrine de *wahdat al-wujûd* et les pensées orientales non-islamiques.

³⁵³ « L'éveil du Buddha est vraiment la perfection de la sagesse et de la compassion. Par la réalisation de la sagesse spirituelle et intuitive, il embrasse la vérité ultime de l'ainsité; et par les activités de sa compassion absolue, il manifeste son éveil dans son nom, comme un canal de communication avec tous les mortels ordinaires ». R. FUJIWARA, *Un modèle de la foi du Jôdo-Shinshû* (trad. J. DUCOR), 2009. III, 4.

³⁵⁴ « Serions-nous fatigués par la première, pour qu'ils soient dans le doute d'une récréation nouvelle ? ». *Coran* L,14.

perpétuelle, aussi perpétuelle que la manifestation de l'Essence divine qui se *pluralise* par Ses Noms.

La création perpétuelle suggère également l'idée d'un temps et d'un lieu de création. Ibn 'Arabî nous dit que Dieu est maintenant comme Il était toujours avec son Essence et ses Attributs, d'où *al-qawl* (la parole) divin, l'Expir du Tout Miséricordieux ou le *Sois !* coranique qui est L'acte existentiel. Dieu se manifeste par ses attributs sans que son Unicité ne subisse de modification car il s'agit d'une existentielle d'ordre relationnelle : il n'y a que des connexions sans cause, nous dirait Henry Corbin.

La création perpétuelle implique un renouvellement constant. Dans la doctrine de *wahdat al-wujûd*, cela s'explique par la nature même de la création qui est périssable (*fâniya*). La création connaît à chaque instant sa fin pour revêtir l'existence sans que cela soit perceptible puisque l'Expir du tout Miséricordieux est constant, sans fin.

Dans le Bouddhisme, le caractère éphémère de toute chose est une thèse fondamentale. Maître Dôgen, qui selon Toshihiko Izutsu est assez représentatif pour l'idée d'impermanence dans le Bouddhisme japonais, s'illustre par des phrases incongrues mais porteuses de sens profond, telle son expression *la montagne coule*. Pour Izutsu, l'expression *l'eau coule ne choque personne*, alors que pour Dôgen, *l'eau coule* et *la montagne coule*, se rapportent exactement à la même réalité.

« Un jour un moine demande à Un Mon : « Quel est le lieu de naissance ultime de tous les Bouddhas ? » Un Mon répondit : « La montagne de l'Est s'écoule.

La question, nous dit Izutsu, voulait dire : « comment voyez-vous la Réalité Ultime ? », Un Mon fit une réponse apparemment inappropriée comme il pouvait dire : « l'eau ne coule pas ».

En faisant référence à cette anecdote, Dôgen veut dire que *la Réalité Ultime* de la montagne c'est qu'elle coule à *travers des instants ontologiques qui se succèdent*, et ne coule pas *comme actualisation de l'éternité dans la succession même des instants ontologiques*.

Pour Dôgen donc, l'existence n'est qu'un instant qui se renouvelle. Comme chez Ibn 'Arabî, le temps chez Dôgen s'identifie à l'existence même. Dans l'instant ontologique, Dôgen voit l'actualisation de l'intemporalité. Par conséquent, les individualités sont perçues toutes simultanément dans une dimension métaphysique.

Izutsu nous propose de résumer le propos de Dôgen ainsi :

« Le temps est l'être. Donc une unité de temps est une unité d'existence. La plus infime fraction du temps, doit être considérée comme un instant ontologique. Tout ce qu'on appelle chose n'est

qu'une série de tels instants ontologiques. En ce sens rien ne demeure, même deux instants. A chaque instant la chose est nouvelle. Une chose à l'instant, par exemple est complètement « coupée » de ce qu'elle était l'instant précédent et de ce qu'elle sera l'instant d'après »³⁵⁵.

La similitude de l'idée d'impermanence dans le Bouddhisme et dans l'Islam est présente d'après les courts développements qu'on vient de voir. Ce qu'on peut retenir sans hésitation, c'est que dans les deux cas, nous sommes en présence d'une intégration du temps à la Réalité Ultime, nous sommes en présence d'un temps Absolu, sans avant et sans après. Il n'y a que l'instant qui est constamment le lieu d'actualisation de l'absolu dans le relatif, de l'unicité dans la multiplicité.

e. L'hésitation d'enseigner

L'idée de ce travail trouve sa source d'une rencontre avec deux récits similaires appartenant, l'un à la tradition bouddhiste, le deuxième à la tradition musulmane.

Arrivé au stade de se laisser aller dans le Nirvâna, Bouddha retourne parmi les êtres encore soumis à la loi de du Karma afin de leur enseigner la vérité qui mène à la délivrance par compassion.

Cette idée sera développée dans le Mahâyâna, incarnée par le bodhisattva qui fait vœu non seulement de se libérer de sa souffrance, mais de s'accomplir en tant qu'un bouddha et de demeurer dans le monde afin de guider tous les êtres vers la délivrance.

Lors de son ascension spirituelle, Mohammad, le Prophète de l'Islam, retourne parmi la communauté humaine comme Miséricorde, afin de la guider, au lieu de demeurer en lieu sûr auprès de son Seigneur dans les cieux les plus hauts.

Ibn 'Arabî avoue, à son tour, s'être interrogé sur l'utilité de poursuivre l'enseignement, découragé par le peu de réponse à son appel. La nuit même, il se voit comparaître devant Dieu au jour dernier du jugement.

« Je me tenais devant mon seigneur, tête baisée, craignant qu'il ne me châtie pour ma négligence (*tafrîf*). Mais Il me dit : « Ô mon serviteur, ne crains rien ! Tout ce que je te demande, c'est de conseiller mes serviteurs. » Après avoir eu cette vision, j'enseignai aux hommes, leur indiquant le chemin évident et les périls redoutables, m'adressant à tous, *fuqahâ*³⁵⁶, *fuqarâ*³⁵⁷, soufis et simples croyants »³⁵⁸.

³⁵⁵ T. ISUTSU, *Unicité de l'existence*, 1980, p. 95.

³⁵⁶ Les savants juristes, spécialistes en sciences exotériques.

³⁵⁷ Dans le soufisme le terme *faqîr* signifie le cheminant, le pauvre en Dieu. Dans la langue courante c'est le pauvre.

³⁵⁸ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 260.

C'est encore là, une similitude entre le Bouddhisme et l'Islam, qui porte sur la compassion dans sa dimension universelle.

f. Bodhisattva et 'Arif héritier

Dans la suite logique du point qu'on vient d'aborder, l'équivalent du Bodhisattva dans la doctrine akbarienne serait le 'Arif *al-wârith* (l'illuminé héritier) car il revient parmi les gens pour enseigner.

Ibn 'Arabî nous dit : Les *râji'ûn* (ceux qui reviennent) sont de deux sortes :

« Il y a d'une part celui qui est renvoyé pour lui-même [...] nous le nommons le gnostique *al-'ârif*) : il revient afin de se parfaire par une autre voie que celle qu'il a empruntée. Il y a d'autre part celui qui est renvoyé vers les créatures pour les diriger et les guider par sa parole : celui-là est le savant héritier (*al-'âlim al-wârith*) »³⁵⁹.

g. Transformation du mal en bien

Shinran qualifie la naissance dans la Terre pure comme une réalisation de l'état de Bouddha. Ni plus ni moins, le bien et le mal s'égalisent.

« Parce que le cœur du Bouddha Lumière Illimitée daigne nous embrasser, nous atteindrons nécessairement la Terre pure Béatitude. Alors, pareillement au Venu-de-l'ainsité Amida, nous naître dans la fleur de son parfait éveil et nous réaliserons le grand nirvâna. (*Ichinen-tannen mon'i*) »³⁶⁰.

On rencontre une idée similaire dans la conception soufie. Au sujet de Râbi'a Al-'Adawia, la célèbre sainte de l'islam, on rapporte qu'elle disait : « si je savais que Dieu changerait les mauvaises actions en bonnes, j'aurais commis un peu plus de mauvaises ». Elle faisait référence au verset coranique 70 de la sourate XXV qui dit : « Et ceux-là, Dieu changera leurs mauvaises actions en bonnes actions, Dieu est Pardonneur, Très Miséricordieux ».

h. Le salut grâce à la compassion

Les bons comptent sur le *pouvoir personnel*, alors que les méchants n'ont que le *pouvoir autre* pour renaître au Paradis. Les méchants ne peuvent espérer le salut qu'en comptant sur leur foi, alors que les bons risquent de compter sur leurs œuvres. Justement, ce

³⁵⁹ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 187. Souligné par nous-mêmes.

³⁶⁰ J. DUCOR, *Shinran*, Paris, 2008, p. 121.

qui sauve dans la conception de Shinran, c'est la foi dans le Bouddha Amida et dans la Terre pure et non dans nos propres actes.

« Ceux qui ont ferme dans l'esprit que c'est par leur propre force qu'ils effaront leurs péchés et qui ont l'intention de dire un nembutsu correct quand ils seront sur le point de mourir, n'ont pas la foi dans la force d'un autre. » (Tannishô, ch. XIV)³⁶¹.

La même idée se retrouve dans la bouche du Prophète de l'Islam. Personne n'obtient le salut grâce à ses actes dit-il :

« Le prophète a dit : « Rapprochez et ajuster, et sachez que personne d'entre vous ne sera sauvé grâce à ces actes ». Ils ont dit : « ni toi O messenger d'Allah ? » Il a dit : « ni moi, sauf si Allah ne me couvre de sa miséricorde et gratitude » ». Al-Ddarâmî, 2733.

i. La félicité pour tous

Il convient de noter que la *félicité* pour Ibn 'Arabî est ce qui est conforme à la nature de chaque individu. L'enfer est probablement, pour certains, ce qui convient le mieux à leur nature et donc ils n'en souffriront pas.

« Quant aux gens de l'Enfer, ils retourneront à la félicité, mais tout en restant dans le feu ; une fois la durée du châtement accomplie, le feu deviendra obligatoirement « fraîcheur et paix » (*bardan wa salâman*)³⁶² pour ceux y séjournent, et cela constituera leur félicité »³⁶³.

Pour Shinran, dans le Bouddhisme, la compassion du Bouddha Amida est aussi illimitée. Non seulement, le mal est effacé mais, en outre, il ne fait pas obstacle non plus pour la délivrance.

« Quand la pensée s'éveille en vous de dire : "Adoration au buddha Amida" dans la croyance qu'aidé par le vœu merveilleux d'Amida vous renaîtrez au Paradis, alors vous participez à sa grâce qui embrasse tous les êtres et ne rejette personne.

Sachez que le vœu primordial d'Amida ne choisit ni entre les jeunes et les vieux, ni entre les bons et les mauvais, et que la foi seule importe ! La raison est qu'il s'agit de son vœu de délivrer les êtres accablés par le mal de leurs fautes et embrassés par leurs passions. Dès lors, si l'on a la foi dans le vœu originel, il n'est pas besoin d'autre acte de bien car aucun acte de bien ne surpasse l'acte d'adoration (nembutsu) ; il n'est pas besoin de craindre de commettre un acte de mal car aucun mal ne peut faire

³⁶¹ G. RENONDEAU, *Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux*, 1965, p. 39.

³⁶² Ici, Ibn 'Arabî fait référence au verset XXI, 69 « Ô feu, sois (*bardan wa salâman*) frais et paisible sur Abraham. »

³⁶³ Cité dans C. ADDAS, *Ibn 'Arabi ou la quête*, 1989, p. 188.

obstacle au Vœu originel d'Amida. Ainsi parla le Maître. » (Tannishô, le Traité qui déplore les hérésies, ch. I)³⁶⁴.

Nous arrivons à la fin de ce travail avec une note d'espoir, celle de la félicité pour tous. C'est en effet ce que ces deux extraits expriment en toute clarté.

Dans *Vérité et méthode*, comme l'exprime Hans Georg Gadamer, la compréhension n'est pas seulement un simple processus de la connaissance, mais bien le mode fondamental par lequel l'homme se rapporte au monde. Toute compréhension s'inscrit sur un fond de « précompréhension ».

Dans le dialogue entre passé et présent, la force vive du questionnement, l'herméneutique, c'est tenter d'interpréter, de reprendre l'énoncé malgré ses prétentions à se figer dans les dogmatismes du négatif, car fort heureusement, l'énoncé ne s'épuise jamais.

Nous avons tenté de mettre une touche de couleur sur le fond d'un tableau un peu sombre de dogmatismes absolutistes, nous avons consciemment ou non interrogé le passé pour lire le présent, un présent qui nous habite jusqu'à orienter notre tentative de compréhension, notre mode d'être au monde.

³⁶⁴ G. RENONDEAU, *Le Bouddhisme japonais. Textes fondamentaux*, 1965, p. 20.

9. CONCLUSION

Dans cette étude, la compassion devait occuper la place centrale dans une démarche comparative entre Bouddhisme et Islam d'un côté et entre Ibn 'Arabî et Shinran de l'autre. Dès nos premières tentatives d'élucidation, lorsque nous nous essayions de tracer les grandes lignes, nous avons pris directement conscience de l'étendue du sujet puisqu'il constitue une matière d'investigation aussi bien socioéconomique, politique et philosophique/métaphysique.

Justement, s'agissant de l'histoire des idées, la compassion semble prendre une large place dans la littérature philosophique classique et moderne. De la même manière, la compassion comme problématique moderne ne cesse d'interroger notre quotidien dans la relation à autrui, et dans le sens d'une universalité plus ouverte et toujours grandissante. Elle avait perdu de son superbe pour des raisons philosophiques et sociales de volonté d'égalitarisme. Aujourd'hui on la rappelle de nouveau revêtue d'amour universel mais sans condescendance.

Notre ambition donc, s'inscrit dans ce débat universel du monde des idées. Nous voulions amener le peu que nous offraient nos possibilités en temps et en matière. Nous sommes satisfait du résultat car le travail a permis de dégager des points de rencontre entre Islam et Bouddhisme d'une part et entre Ibn 'Arabî et Shinran d'autre part. Néanmoins, des spécificités persistent du fait de la nature des fondements philosophiques de chacune des deux doctrines.

Cependant, notre ambition s'est confrontée aux limites auxquelles d'autres recherches peuvent faire face.

Au niveau conceptuel, la compassion s'inscrit dans un cadre philosophique général. Elle se dévoile à travers un mode de pensée particulier - l'oriental en l'occurrence pour cette étude -. Il est hasardeux donc, de limiter la recherche comparative à une simple juxtaposition des concepts à première vue similaires. Pour saisir un concept, il nous semble nécessaire premièrement de s'atteler à appréhender le contexte, le besoin auquel il répond, de comprendre ensuite les raisons profondes qui sont à la base de sa naissance, son élaboration ainsi que le suivre dans son développement et ses limites et, enfin, voir l'importance qu'occupe le concept dans l'ensemble idéologique qui est le sien : par exemple, le concept de compassion peut bien occuper une place majeure au niveau philosophique mais rencontre peu ou pas de répondant au niveau sociologique.

L'autre aspect de notre étude est celui des deux personnalités rencontrées dans ce travail : Shinran et Ibn 'Arabî. L'un et l'autre frappent l'attention par leur grandeur d'âme,

leur altruisme, leur amour de l'humain pour qui ils osent confronter le divin, le prendre aux mots pour garantir la félicité pour tous.

Nous avons tenté de rendre compte, à travers un bref historique, leur vie ainsi que certains éléments susceptibles de nous aider à en avoir une idée. Certains faits pouvaient être exploré en profondeur et aider à mieux cerner la personnalité de chacun de nos deux maîtres. Nous avons là aussi rencontré certaines correspondances quant à des éléments biographiques (la relation avec le père) et des correspondances contextuelles (moments de catastrophes politiques, sociales et naturelles). D'autres analyses peuvent être opérées au niveau linguistique par exemple (absence du verbe être et avoir en langue arabe et en langue japonaise).

De notre part, si on devait attribuer à Ibn 'Arabî et à Shinran un qualificatif commun, on pourrait dire que chacun d'eux était révolutionnaire mais loyal. Tous deux ont osé assimiler un corpus traditionnel pour ensuite le re-commenter. Pour avoir proposé une pensée révolutionnaire dans leur cadre respectif, ils ont été considérés comme hérétiques par rapport à la pensée classique. Cependant ils n'ont jamais rejeté ni la doctrine ni leurs maîtres. Ils se sont présentés avec des lectures nouvelles, plus ouvertes mais authentiquement orthodoxes.

Ce sont là des horizons auxquels ce travail ne pouvait prétendre. Néanmoins, nous avons eu grand plaisir de le mener au bout. Nous n'avons pas entrepris cette démarche par pur plaisir intellectuel uniquement, mais plutôt parce que nous pensons que le débat des idées peut aussi contribuer à une meilleure entente, une plus grande amitié entre les cultures et les philosophies. Ce modeste travail est un petit pas vers une humanité plus universelle.

10.BIBLIOGRAPHIE

LIVRES

- ‘ABD AL-BAQI MOHAMMAD FOUAD, *Le dictionnaire des termes du Saint Coran*, Dâr al-fikr, Beyrouth, 1981.
- ‘ATTAR FARID-UD-DIN, *Le mémorial des saints* (trad. E. DE Vitray-Meyerovitch), éd. Du Seuil, Paris, 1976.
- ARKOUN MOHAMMED, *Humanisme et islam: combats et propositions*, Vrin, Paris, 2005.
- ADDAS CLAUDE, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, Seuil, Paris, 1996.
- ADDAS CLAUDE, *Ibn ‘Arabi ou la quête du soufre rouge*, Gallimard, Paris, 1989.
- AUSTIN R. W. J, *Riih al-Quds et al-Durra al-fdhira ou Les soufis d’Andalousie d’Ibn ‘Arabi*, Sindbad, Paris, 1995.
- ALQUSHAYRI ABDELKARIM, *Al-risalah alqushayria fi ‘ilm attasawuf*, Dar Al-Jil, Beyrouth, 1990.
- BARREAU ANDRE, *La voix du Bouddha*, ed. du Félin, Paris, 1996.
- BIARDEAU MADELEINE, *L’Hindouisme, anthropologie d’une civilisation*, Flammarion, Paris, 1995.
- BLOFELD JOHN EATON CALTHORPE, *Bodhisattva of compassion: the mystical tradition of KuanYin*, Boulder, Shambhala, 1978.
- BLOFELD John Eaton Calthorpe, *Le yoga de la compassion*, Albin Michel, Paris, 1982.
- BURCHARDT TITUS, *Introduction aux doctrines ésotériques de l’Islam*, Dervy-Livres, Paris, 1969.
- CANTO-SPERBER MONIQUE (dir.), *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, Presse Universitaires de France, Paris, 1996.
- CARRE PATRICK, *Soûtra du filet de Brahmâ*, Fayard, Paris, 2005.
- CHEVRIER ANDRE, *L’hymne de l’abandon sincère dans la pensée au Bouddha, Shinran Shonin*, Lang, Bern, 1975.
- CHODKIEWICZ MICHEL, *Le sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabi*, Gallimard, 1986.
- CHODKIEWICZ MICHEL, *Un océan sans rivage, Ibn ‘arabî, le livre et la loi*, éd. du Seuil, 1992.
- CORBIN Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1986.
- CORBIN Henry, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*, Aubier, 1993.
- DAVID-NEEL ALEXANDRA, *Le Bouddhisme du Bouddha*, Edition du Rocher, Paris, 1977.
- DESPREUX CATHERINE, *Soûtra de l’Éveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le*

- Grand Véhicule*, Fayard, Paris, 2005.
- DELADRIERE ROGER, *La profession de foi d'Ibn 'Arabi, Sindbad*, Paris, 1985.
- DE VITRAY-MEYEROVITCH EVA, *Anthologie du soufisme*, Sindbad, Paris, 1978.
- DE LUBAC HENRI, *Aspects du Bouddhisme*, éd. du Seuil, Paris, 1951.
- Dictionnaire de la Philosophie*, Albin Michel (coll. « Encyclopædia Universalis »), Paris, 2000.
- DUCOR JEROME, *Shinran : Un réformateur bouddhiste dans le Japon médiéval*, Infolio, Paris, 2008.
- FIASSE GAËLLE, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur, analyse éthique et ontologiques*, éditions Peeters, Louvain-Paris, 2006.
- GADAMER HANS-GEORG, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (trad. P. Fruchon, J. Grondin & G. Merlio), éd. du Seuil, Paris, 1996.
- GIMARET DANIEL, *Les Noms Divins en Islam, exégèse lexicographique et théologique*, éd. du Cerf, Paris, 1988.
- GODIN CHRISTIAN, *Dictionnaire de Philosophie*, éd. du Temps, Fayard, 2004.
- GROS PATRICE, *Reiki, sagesse et compassion*, éd. du Rocher, Monaco, 1999.
- HONEN, SHINRAN, NICHIREN & DOGEN, *Le Bouddhisme japonais. Textes Fondamentaux* (trad. G. Renondeau), Albin Michel, Paris, 1965.
- HOUANG FRANÇOIS, *Le Bouddhisme de l'Inde à la Chine*, Fayard, Paris, 1963.
- IBN 'ARABI MOHYIDDIN, *L'alchimie du bonheur parfait, traité d'alchimie spirituelle* (trad. S. Ruspoli, Berg International, Paris, 1997.
- IBN 'ARABI MOHYIDDIN, *La profession de foi* (trad. R. Deladrière), Sindbad, Paris, 1985.
- IBN 'ARABI MOHYIDDIN, *L'arbre du Monde* (trad. M. Gloton), Les Deux Océans, Paris, 1990.
- IBN 'ARABI MOHYIDDIN, *La sagesse des prophètes* (trad. T. Burchardt), Albin Michel, Paris, 1974.
- IBN 'ARABI MOHYIDDIN, *Les soufis d'Andalousie* (trad. G. Leconte), Sindbad, Paris, 1979.
- IBN 'ARABI MOHYIDDIN, *L'interprète des désirs d'Ibn 'Arabi* (trad. M. Gloton), Albin Michel, Paris, 1996.
- IBN 'ARABI MOHYIDDIN, *La vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Egyptien* (trad. R. Deladrière), Sindbad, Paris, 1988.
- IBN 'ARABI MOHYIDDIN, *Traité de l'amour* (trad. M. Gloton), Albin Michel, Paris, 1986.
- IBN 'ARABI MOHYIDDIN, *Traité de l'unité* (trad. Abdul-Hâddi), éd. de l'échelle, Paris, 1977.
- IQBAL MOHAMMAD, *Tajdid alfikr addînî fil Islam*, Dâr al-Hidâya, Le Caire, 1967.
- IZUTSU TOSHIHIKO, *A comparative study of the key philosophical concepts in Sufism and Taoism : Ibn 'Arabî and Lao-Tzû, Chuang-Tzû*, Keio Institute of Cultural and Linguistic

- Studies, Tokyo, 1967.
- IZUTSU TOSHIHIKO, *The concept of belief in Islamic theology*, North Stratford, Ayer, 1999.
- IZUTSU TOSHIHIKO, *Ethico-religious concepts in the Qur'an*, McGill University, Montreal, 1966.
- IZUTSU TOSHIHIKO, *God and man in the Koran : semantics of the Koranic Weltanschauung*, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1964.
- IZUTSU TOSHIHIKO, *The structure of the ethical terms in the Koran : a study in semantics*, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1959.
- IZUTSU TOSHIHIKO, *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Les Deux Océans, Paris, 1980.
- KSHEMENDRA, *La liane magique. Les hauts faits du Bodhisattva contés par Bouddha pour expliquer la production interdépendante* (trad. Comité de traduction Padmakara), éd. Padmakara, Saint-Léon-sur-Vézère, 2001.
- KUNDERA MILAN, *L'Insoutenable Légèreté de l'Être* (trad. F. Kérel), Folio Gallimard, Paris, 1989.
- MIRCEA ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris, 1978.
- NAKIMOVITCH PIERRE, *Dôgen et les paradoxes de la Bouddhété* in *De la Bouddhété (trésor de l'œil de la loi authentique)*, Droz, Genève, 1999.
- NASR SEYYED HOSSEIN, *Essais sur le soufisme* (trad. J. Herbert), éd. Albin Michel, Paris, 1980.
- NAUDOU JEAN, *Le Bouddha*, Aimery Somogy, Paris, 1973.
- NIETZSCHE FREDERIC, *Ainsi parlait Zarathoustra* (trad. A. Henri), Mercure de France, Paris, 1926.
- RENONDEAU GASTON, *Le bouddhisme japonais. Textes fondamentaux de quatre grands moines de Kamakura. Hônen, Shinran, Nichiren e.a.*, Albin Michel (coll. « Unesco »), 1965.
- RENOU LOUIS, *L'Hindouisme*, PUF, Paris, 1951.
- RYOSETSU FUJIWARA, *Un modèle de la foi du Jodo-Shinshu* (trad. J. Ducor), in www.pintaka.ch/shinshu.htm, août 2009.
- SCHAYA LEO, *La doctrine soufique de l'Unité*, Adrien- Maisonneuve, Paris, 1962.
- SCHIMMEL ANNEMARIE, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam* (trad. A. van Hoa), éd. du Cerf, Paris, 2003.
- Soûtra du filet de Brahmâ (trad. P. Carré), Fayard, Paris, 2005.
- SPINOZA BARUCH, *Ethique* (trad. B. Pautrat), éd. du Seuil, Paris, 1999.
- THINES GEORGES & LEMPEREUR AGNES, *Dictionnaire général des sciences humaines*, éd.

universitaires, Paris, 1975.

TITUS BURCHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, Paris, 1969.

VIEVARD LUDOVIC, *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karunā) dans le bouddhisme Madhyamaka*, éd. de Boccard, Paris, 2002.

ARTICLES

ADDAS CLAUDE, *Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn 'Arabî* in http://www.ibnarabisociety.org/articles/ddelamour.html#_ftnref39, juillet 2010.

AMSTUTZ GALEN, "The politics of Pure Land Buddhism in India" in *Numen*, Vol. 45, No 1 (1998), pp. 69-96.

BOOM ALFRED, *The Life of Shinran Shonin: The Journey to Self-Acceptance* in *Numen*, Vol. 15, Fasc. 1 (1968), pp. 1-62.

DOBBINS JAMES C., *The Biography of Shinran: Apotheosis of a Japanese Buddhist Visionary* in *History of Religions*, Vol. 30, No. 2 (1990), pp. 179-196.

DUCOR JEROME, *La bienveillance et la compassion dans le bouddhisme, révisée et augmentée de : L'amour et la compassion dans le bouddhisme, dans en dialogue sur la voie du bouddha* in *Bulletin du centre protestant d'études*, No. 2 (2008), pp. 3-13.

ESNOUL ANNE-MARIE, *Ahimsa* in <http://www.universalis.fr>, février 2010.

GOBILLOT GENEVIEVE, *Patience (Sabr) et rétribution des mérites. Gratitude (Shukr) et aptitude au bonheur selon al-Hakim al-Tirmidi* in *Studia Islamica*, No 79 (1994), pp. 51-78.

GOBILLOT GENEVIEVE, *Un penseur de l'amour (Hubb) le mystique Khurâsânien al-Hakim al Tirmidî* in *Studia Islamica*, No 73 (1991), pp. 25-44.

HAROCHE CLAUDINE, *La compassion comme amour social et politique de l'autre au XVIIIème siècle* in <http://www.u-picardie.fr/labo/curapp/revues/root/26/haroche.pdf>, avril 2010.

LEITES ADRIEN, *En quête de l'éthique musulmane, la notion d'égalité en Islam* in *Arabica*, T. 50, Fasc. 2 (2003), pp. 177-198.

LEITES ADRIEN, *En quête de l'éthique musulmane, les deux principes de différenciation* in *Arabica*, T. 50, Fasc. 3 (2003), pp. 322-349.

LI-YING KUO, *La récitation des noms de "Buddha" en Chine et au Japon*, dans *T'oung Pao*, Vol. 81, Fasc. 4/5 (1995), pp. 230-268.

MOUBARAC YOUAKIM, *Louis Massignon*, <http://www.universalis.fr>, février 2010.

SACHIKO MURATA, *Masculine-feminine complementarity in the spiritual psychology of Islam* in *Islamic Quarterly* 33 (1989), pp. 165-187.

SACHIKO MURATA, *Sufi texts in Chinese in Heritage of Sufism 3. Late classical Persianate Sufism (1501-1750) – the Safavid and Mughal period*, Oneworld, Oxford, 1999, pp. 376-388.

SHINRAN, *Kyogyoshinsho. Practice and realization of the pure land way* (trad. Ueda Yoshifumi) in *Monumenta Nipponica*, Vol. 46, No 3 (1991), pp. 403-405.

TAKAHATAKE TAKAMICHI, *Young Man Shinran: A Reappraisal of Shinran's Life* in *Journal of Japanese Studies*, Vol. 15, No. 1 (1989), pp. 311-316.

TOFFIN GERARD, *Les rois-serpents et l'idéologie de la royauté* in *Le palais et le temple. La fonction royale dans la vallée du Népal*, Paris, éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, 1993, p. 73-92.

YOSHIFUMI UEDA, *The True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way: A Translation of Shinran's Kyogyoshinsho* in *Shinran. Monumenta Nipponica*, Vol. 46, No. 3 (1991), pp. 403-405.

YOSHIFUMI UEDA & HIROTA DENIS, *Shinran: An Introduction to His Thought* in *Monumenta Nipponica*, Vol. 45, No. 4 (1990), pp. 487-489.

THÈSE

MÛSA ADELEKE AHMED, *God of Rahmah: A Study in the Qur 'anic Concept of Divine Mercy*, Institute of Islamic Studies. McGill University, Montreal, 1980.

SITES INTERNET

Miaofa, Revue des études sur le bouddhisme de Nichiren in <http://www.miaofa.com/index.html>, mai 2010.

Encyclopédie du noble Hadith prophétique in <http://islamspirit.com>, juin – août 2010.

Encyclopédie du Coran in <http://islamspirit.com>, juin – août 2010.

TABLE DES MATIERES

1. INTRODUCTION	p.2
a. <i>Pourquoi la compassion dans le Bouddhisme et dans l'Islam?</i>	
b. <i>Compassion et pitié</i>	p.5
c. <i>Compassion et altérité</i>	p.8
d. <i>Compassion et amitié</i>	p.9
e. <i>Le concept de compassion dans le Bouddhisme</i>	p.13
f. <i>Le concept de compassion dans l'Islam</i>	p.16
2. LA COMPASSION DANS LE BOUDDHISME	p.18
a. <i>La naissance du Bouddhisme</i>	
b. <i>A-himsa, les germes de la compassion bouddhique dans l'Hindouisme</i>	p.20
c. <i>Le développement du concept de compassion dans le Bouddhisme</i>	p.21
3. LA COMPASSION DANS LE MAHAYANA DE LA TERRE PURE	p.25
4. LA COMPASSION DANS L'ISLAM	p.30
a. <i>Introduction</i>	
i. <i>Al-Ttawhîd</i>	
ii. <i>Dieu et l'humain un amour mutuel</i>	p.32
iii. <i>La Miséricorde Divine</i>	p.33
b. <i>La compassion dans le Coran</i>	p.34
i. <i>La Rahma comme attribut de Dieu</i>	p.35
ii. <i>La Rahma divine englobe toute chose</i>	p.36
iii. <i>Le prophète comme Rahma pour tous</i>	
iv. <i>Le Coran comme Rahma spirituelle</i>	p.37
v. <i>La Rahma comme félicité éternelle</i>	p.38
vi. <i>La Rahma comme Pardon et salut social</i>	p.39
vii. <i>La Rahma comme mansuétude, comme miséricorde envers mères et pères ainsi que dans le lien conjugal</i>	
c. <i>La compassion dans le Hadith</i>	p.40
i. <i>L'absence de la Rahma est un signe de souffrance</i>	p.41
ii. <i>La Rahma divine est conditionnée par celle des humains entre eux</i>	
iii. <i>Le prophète comme Rahma pour tous</i>	p.42
iv. <i>La rahma de Dieu, prime sur sa colère</i>	
v. <i>La rahma de Dieu est immense et les êtres en ont une part</i>	p.43
5. LA COMPASSION DANS LE SOUFISME, VOIE DE L'AMOUR OU DE LA BEAUTE	p.44
a. <i>Le soufisme</i>	
i. <i>Le maître, le murîd et le cercle</i>	p.46
ii. <i>La doctrine</i>	p.48
1. <i>Dieu</i>	
2. <i>La création</i>	p.49
3. <i>L'homme universel</i>	p.50
iii. <i>La méthode</i>	p.51
b. <i>La voie de l'amour chez Tirmidhî</i>	p.53

6. SHINRAN	p.56
a. <i>Introduction</i>	
b. <i>Bouddha Amida</i>	p.61
c. <i>Point historique</i>	p.63
d. <i>La vie de Shinran</i>	p.65
e. <i>La doctrine de la foi</i>	p.70
i. <i>La Terre pure d'Amida</i>	
ii. <i>Le nembutsu</i>	p.71
iii. <i>La naissance dans la terre pure</i>	p.72
f. <i>La compassion comme éthique</i>	p.73
i. <i>La responsabilité</i>	
ii. <i>La conduite</i>	p.74
iii. <i>Ni moine ni laïque</i>	p.75
7. IBN 'ARABI	p.78
a. <i>Introduction</i>	
b. <i>La vie d'Ibn 'Arabi</i>	p.79
1. <i>Une jeunesse dans la jâhiliyya</i>	p.80
2. <i>La formation</i>	p.81
3. <i>L'événement de la retraite</i>	p.84
4. <i>Le sceau de la sainteté</i>	p.86
5. <i>Soufisme andalou et soufisme magrébin</i>	
6. <i>L'ascension spirituelle</i>	p.88
7. <i>Adieux avant le grand départ</i>	p.91
c. <i>La doctrine de l'unité de l'existence</i>	p.92
d. <i>La discipline akbarienne</i>	p.96
e. <i>L'amour universel comme éthique</i>	p.98
1. <i>Fondements de l'amour</i>	p.99
2. <i>Manifestations de l'amour divin</i>	p.100
3. <i>Le soupir de l'amant</i>	p.103
8. DISCUSSION	p.109
a. <i>Une compassion métaphysique</i>	
b. <i>La non-dualité</i>	p.110
c. <i>Fanâ' et vacuité</i>	p.112
d. <i>L'impermanence</i>	p.113
e. <i>L'hésitation d'enseigner</i>	p.116
f. <i>Bodhisattva et 'Arif héritier</i>	p.117
g. <i>Transformation du mal en bien</i>	
h. <i>Le salut grâce à la compassion</i>	
i. <i>La félicité pour tous</i>	p.118
9. CONCLUSION	p.120
10. BIBLIOGRAPHIE	p.122