Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

124 | 2017

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2015-2016)

Mystique musulmane

Mystique musulmane

Pierre Lory

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1654>

DOI : 10.4000/asr.1654

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 373-380

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Pierre Lory, « Mystique musulmane », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 04 juillet 2017, consulté le 07 juillet 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1654> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1654>

Tous droits réservés : EPHE

Mystique musulmane

Pierre LORY

Directeur d'études

Le péché selon la mystique musulmane ancienne

Le cours de cette année a voulu approfondir l'idée de mal et de péché dans l'optique de la mystique musulmane des premiers siècles de l'Hégire. Ces conceptions ne s'identifient pas avec la morale courante dans l'islam sunnite. Dans la perspective d'un effort de rapprochement, voire d'union à Dieu, où se situe pour l'ascète et le mystique la distinction entre les actions bonnes et celles qu'il faut éviter ? Le cours s'est fondé sur la littérature mystique des II^e-V^e siècles de l'ère hégirienne jusque et y compris la *Hilyat al-awliyâ* d'Abû Nu'aym Isfahânî et les œuvres d'al-Qushayrî.

Le point de départ est le mystère même du péché. Un cours précédent (année 2011-2012) avait analysé la comparaison entre humains et animaux dans le commentaire mystique du Coran. Cette comparaison a abouti à des interrogations cruciales. Les animaux sont croyants, ils louent Dieu et obéissent complètement à la « charia » qui leur a été imposée. L'idéal de l'homme musulman serait-il donc de suivre l'exemple des abeilles et des fourmis ? C'est une question réelle, même si elle n'est pas abordée de façon explicite dans nos textes. La comparaison avec les anges avait été opérée durant les séminaires de l'année 2012-2013. Il s'était avéré que même les récits d'éventuels « anges déchus » ne fait que souligner leur vocation à l'obéissance ; ce qui n'explique en rien l'ordre divin adressé aux anges de se prosterner devant Adam (II 34 ; VII 11 ; XV 29-30 ; XVII 61 ; XVIII 50 ; XX 116 ; XXXVIII 72-74). Du coup, un paradoxe récurrent affleure en bien des commentaires : c'est précisément la capacité que les hommes ont de pécher qui pourrait fonder leur supériorité sur les anges et sur les animaux. C'est ce paradoxe que les séminaires de l'année ont voulu aborder. La constatation de la transgression de l'ordre divin chez les hommes acquiert une dimension insigne. Il est un thème central de tout le Coran, voire même la raison d'être de la révélation faite aux hommes.

Le péché d'Iblîs-Satan

Deux récits « matriciels » ont été analysés : celui de la rébellion d'Iblîs-Satan, et celui de la faute d'Adam et d'Ève au Paradis. S'agissant d'Iblîs, le séminaire a mentionné sans s'y attarder les origines scripturaires antéislamiques du récit, le débat exégétique quant à savoir s'il était ange ou djinn, et celui sur sa descendance

terrestre, les *shayâtîn*. Il s'est surtout centré sur la dimension plus ésotérique de sa révolte. Le cas d'Iblîs est exemplaire, incontournable, car il a commis le péché des origines, la première désobéissance de l'univers ; non sur un coup de tête, mais sous forme d'un acte argumenté, réfléchi et assumé. Cet acte est fondateur pour le destin de l'humanité, car Iblîs deviendra peu après l'inspirateur des péchés des hommes. Sans la réaction vindicative d'Iblîs, l'histoire humaine n'aurait aucun sens, elle n'aurait même pas eu lieu. Sa faute n'épuise pas les possibilités du péché pour autant. Iblîs n'est pas un négateur dans le sens d'un incroyant. Il croit évidemment en Dieu, mais refuse de se soumettre à l'un de ses ordres précis. Le Coran le désigne comme un « *kâfir* », ce qui amènera à préciser la portée de ce terme en mystique. Si un « *kâfir* » n'est pas un incroyant, où réside sa faute ? Selon le théologien mystique baghdadien al-Muhâsibî (m. 857), Iblîs vit à la suite de son péché une forme de « permanence en Dieu » (*baqâ'*), mais une permanence de châtiment « hors de Dieu » en quelque sorte et non habité par Lui. Ce qui donne le ton de l'enjeu spirituel de ces versets. Iblîs représente ici un important contre-exemple, sur ce qui peut pervertir, voire anéantir une vocation mystique.

Le séminaire ne s'est pas trop attardé sur les interprétations de la désobéissance d'Iblîs par la prédestination divine, car elles sont d'ordre théologique et ne se situent pas dans une perspective de progression spirituelle soufie. L'idée de prédestination est néanmoins omniprésente dans les exégèses de type mystique. À propos du verset II 34, un soufi irakien glose : « La parole divine a atteint le cœur (*sirr*) des anges, et ils ne purent la récuser ; elle a atteint le cœur d'Iblîs, et il ne put ('*âjiz 'an*) l'approuver » (cité par Sulamî, *Haqâ'iq al-tafsîr*, I p. 56)¹. La foi serait une faculté inscrite de toute éternité dans le cœur des êtres ? Qu'est-ce que la foi, qu'est-ce qui fait croire et porte un homme à l'assentiment (*tasdîq*) du message et de l'ordre divins ? Serait-elle une inspiration envoyée par Dieu, réservée finalement aux seuls mystiques ? Ce n'est pas une question légère : la destinée de chaque individu en dépend pour l'éternité, puisque la mécréance est le pire péché qui soit. L'« orthodoxie » sunnite va opter pour une définition de la foi comme une marque d'élection – selon des modalités diverses – et se limiter à une description plutôt juridique de la foi. Mais qu'en est-il des doctrines internes à la mystique ?

Une autre interprétation réduit la révolte d'Iblîs à une désobéissance délibérée, au premier degré, « juridique » en quelque sorte. Un soufi anonyme déclare que la parole de Dieu à Iblîs était de l'ordre de la responsabilité légale (*taklîf* ; cité par Sulamî, I, p. 221). L'attribution de cette seconde catégorie de transgression à Iblîs est loin d'être négligeable, puisque c'est elle qu'Iblîs va à son tour tâcher d'inculquer aux hommes. Elle n'éclaire cependant en rien les motivations profondes de ce refus, ni leur portée dans une perspective mystique. Une troisième interprétation, strictement mystique est toutefois mentionnée par Sulamî (I, p. 223)², à propos du

1. *Tafsîr al-Sulamî wa-huwa Haqâ'iq al-tafsîr*, éd. Sayyid 'Imrân, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 2001, 2 vol.

2. Repris par Rûzbehân, *'Arâ'is al-bayân fî haqâ'iq al-Qur'ân*, éd. Ahmad Farîd al-Mazîdî, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 2008, I, p. 421.

verset VII 16-17 « Puisque Tu m'as conduit vers l'erreur, dit (Iblîs), j'occuperai pour eux ton droit chemin, puis je les assaillirai de devant, de derrière, de leur droite et de leur gauche. Et, pour la plupart, Tu ne les trouveras pas reconnaissants ». Elle affirme en effet qu'Iblîs entend faire surgir des tentations de toutes parts, des bonnes actions comme des mauvaises ; de l'attrait du Paradis comme de l'attrait du bas-monde. Or cette tentation – pécher en agissant dans une intention apparemment justifiée – était précisément celle à laquelle Iblîs aurait succombé. C'est également l'avis de Wâsitî, pour qui il n'y a pas de rebelle plus violent contre Dieu que celui qui considère soi-même (*nafsa-hu*) avec satisfaction (Sulamî, I, p. 222)³. Or c'est exactement ce que fit Iblîs, qui se considérait lui-même comme digne et juste. Ce qui est renforcé par l'affirmation d'un mystique anonyme : « La cause de la corruption des âmes, c'est de considérer les actes d'obéissance (*ru'yat al-tâ'ât*)⁴.

Une quatrième interprétation, d'inspiration similaire, vient s'ajouter de façon décisive. Le péché d'Iblîs y est vu comme l'affirmation de soi face au « Moi » de Dieu. En effet, la vraie louange consiste à oublier soi-même, son ego, face à l'unique Adoré. Ainsi Ibn 'Atâ' a-t-il écrit : Iblîs fut voilé par la fierté qu'il avait pour lui-même. S'il avait magnifié Dieu au lieu de lui-même, il se serait oublié lui-même. Lorsque Dieu (*al-Haqq*) prend possession d'un cœur (*sirr*), Il le domine et ne laisse rien d'autre subsister (Sulamî, I, p. 222). Dans une telle perspective, le péché fondamental est le « je », « *anâ* ». Ici, nous nous situons à un niveau strictement mystique, dans l'intimité de la proximité divine. Nous rejoignons la doctrine de Junayd, fondée notamment sur le paradoxe qu'on ne peut faire l'expérience de Dieu qu'en renonçant à la conscience de soi-même : le mystique ne peut être témoin d'un anéantissement en Dieu qui précisément engloutit sa conscience. Si un mystique cherche à faire lui-même l'expérience de Dieu, s'il veut rester présent dans la contemplation, il s'en éloigne en fait, car sa personne, sa conscience même est un obstacle à ladite expérience : « C'est ma présence à moi-même dans la connaissance qui est la raison de la perte de ma connaissance » (Junayd)⁵.

Le péché d'Adam

Ce péché initial d'Iblîs est transféré ensuite à Adam, et au reste de l'humanité. Dans le cadre de la pensée soufie, la transgression d'Adam et d'Ève a été évaluée selon des critères divers. Elle a pu être considérée comme un oubli, une négligence de l'ordre exprimé par le Créateur. Il ne s'agirait toutefois pas d'un oubli vulgaire, banal, mais d'une distraction du niveau spirituel d'un prophète. Kalâbâdhî, dans son *Kitâb al-ta'arruf*, (chapitre 25 sur le péché des prophètes) suggère qu'il s'est produit un errement, une transgression *extérieure* chez Adam – mais *intérieurement*, ce prophète était resté absorbé en Dieu. Cette différenciation implique un double niveau de la conscience et de l'action qui s'agit de bien saisir. L'expérience de l'oubli n'est-elle pas la base de la conscience humaine, de la « prise »

3. Repris par Rûzbehân, '*Arâ'is al-bayân fî haqâ'iq al-Qur'ân*, I, p. 419-420.

4. Sulamî, I, p. 221.

5. *Kitâb al-fanâ'*, dans *Tâj al-'ârifîn*, éd. S. al-Hakîm, Dâr al-shurûq, Le Caire 2004, p. 247.

de conscience de l'individu ? L'homme ne devient lui-même qu'en se détournant de son Créateur, en pensant à autre chose que Lui. Un texte attribué à Nasrabâdhî, cité par Sulamî (I, p. 56) suggère : « S'installer dans le repos du Jardin c'était (pour Adam) s'isoler loin de Dieu (*al-Haqq*). La créature se trouve ainsi renvoyée à la créature, la déficience s'appuie sur la déficience ; nul accès en effet entre la pré-éternité et les êtres adventices. La créature faisant appel aux autres créatures manifeste ses imperfections et l'indocilité de sa nature ». En d'autres termes : dès lors que Dieu a placé Adam et Ève dans le Jardin, dès lors qu'Adam a quitté l'état de pensée prééternelle au sein de Dieu, et qu'il a été modelé dans son argile, placé dans un monde matériel du Jardin, il s'est trouvé éloigné de Dieu, entouré par des limitations de toute sorte, ne pouvant corriger ces limitations qu'en recourant à d'autres créatures elles aussi limitées, etc. Son péché devenait ainsi complètement inévitable. On pourrait presque dire qu'en tant qu'il s'est installé au Paradis, il est entré « en état de pécher ». L'acte du péché est précédé et induit par l'installation dans le Paradis.

Une deuxième interprétation, complémentaire, de la faute d'Adam et d'Ève, est que le Paradis était un lieu d'épreuve, d'initiation. Un mystique anonyme déclara : Dieu leur avait défendu de s'approcher de l'arbre, puis « Il décréta ce qu'Il décréta pour leur faire voir leur impuissance ; pour leur montrer que c'est sa grâce qui les maintient, non leurs efforts ni leur force propre » (Sulamî, I, p. 56-57). Ainsi, Adam et Ève prirent clairement conscience de leurs limites, de leur faiblesse ; et comprirent que le bien en eux, l'obéissance, vient en définitive de Dieu et non d'eux-mêmes. Là aussi, la dimension de l'initiation soufie, applicable à tout chercheur de Dieu, est clairement sous-jacente. Il s'agit de se percevoir comme « agi par Dieu » de l'intérieur. Le plaisir du Paradis était une mise à l'épreuve, car il incluait l'ordre et l'interdiction, selon Kharrâz, cité par Sulamî (I, p. 224). Adam l'a négligé, il n'a pas vu le secret derrière l'ordre divin.

Au final, le péché d'Adam fut un grand bienfait. C'est du moins ce que concluent certains pieux anciens comme Abû Sulaymân al-Dârânî (cité par Sulamî, I, p. 223). Selon lui, Iblîs voulait du mal aux hommes ; néanmoins, cette faute permit à Adam d'atteindre les plus hauts degrés spirituels. Adam n'accomplit aucune action plus parfaite (*atamm*) que cette faute qui l'éduqua et le fit parvenir aux réalités divines. Il se débarrassa de ce qui avait peut-être embrouillé le secret de son cœur au moment de la prosternation des anges ; il revint à la bénédiction première qui avait accompagné sa création dans la main de Dieu. D'une manière plus complexe, Wâsitî commente (*ibid.* p. 225) : lorsqu'il était à l'état d'argile, Adam n'avait aucune autre pensée que Dieu (*al-Haqq*). Puis Dieu le rendit conscient d'autres choses que Lui, et alors il Lui fut absent. Puis Adam dit : « Nous nous sommes fait du tort à nous-mêmes » (Coran VII 23), car Dieu lui avait caché ce qu'Il lui avait fait advenir sous une forme autre que Lui [à savoir sous la forme adamique], rompit son union à Lui en l'unissant à Lui sous une forme autre que Lui [sous la forme adamique], en Se faisant voir en lui [Adam], par lui-même, sous une forme autre que Lui [à savoir, que celle de Dieu] ». Autrement dit, grâce à son péché et sa chute, Adam peut rejoindre Dieu par une autre voie que celle de son origine, par l'intermédiaire

des êtres et objets terrestres, par sa vie intérieure terrestre. Alors, Adam peut revenir à Dieu - par la voie de la mystique précisément.

Quelle est la différence entre le péché d'Adam et celui d'Iblîs ? Selon un mystique anonyme cité par Sulamî (I, p. 224) : Adam avait été ébloui par la grandeur⁶ (de Dieu) qui le détourna de l'ordre, et il commit ce qui était interdit. Le péché résulterait d'une forme de perplexité mystique ; idée rencontrée précédemment chez Kalâbâdhî, nous l'avons vu. Selon cette vue, Iblîs pensait que le culte (*al-'ibâ-dât*) était d'une importance extrême auprès de Dieu, que le culte s'identifiait purement et simplement à l'adoration demandée, et qu'il ne fallait donc adorer personne d'autre. Il se vit supérieur au genre humain, et chuta. Le commentaire conclut : l'un fut pardonné, l'autre pas. Un nouveau regard est ici jeté sur la charia : considérer la prière comme seule importante, en elle-même, est une disposition satanique.

Nous avons vu que pour les mystiques, le péché fondamental, c'est de s'écarter de Dieu, même pour s'adonner aux actes de piété. Le péché d'Adam fut en quelque sorte un « faux » péché ; un bien inférieur choisi à la place d'un bien absolu. Fort bien, mais alors, quel est le vrai péché, la vraie transgression ? Ce serait de refuser le culte de Dieu en toute connaissance de cause. Une telle définition peut sembler excessive ; mais après tout, les hommes croyants ne font-ils jamais autre chose que cela ? En tant que distraits de Dieu la majeure partie du temps, ne sont-ils pas en état de péché permanent ?

Le péché chez al-Muhâsibî

Le séminaire s'est poursuivi par l'examen de la notion de péché dans le parcours spirituel, selon plusieurs auteurs mystiques anciens, dont Tirmidhî al-Hakîm et al-Hârith al-Muhâsibî (m. 857). L'œuvre de ce dernier fut l'objet d'une attention toute particulière. En effet, l'effort de Muhâsibî pour traquer toutes les formes les plus subtiles d'orgueil et d'hypocrisie atteint un degré de véritable virtuosité. Il se situe dans l'axe du questionnement posé : pourquoi les humains, créés comme Adam par Dieu, pour Lui, sont-ils si facilement distraits de Lui ? Pourquoi leur est-il si difficile de revenir à ce qui devrait être, au contraire, leur nature profonde et spontanée ? Et pourquoi des personnes engagées dans une voie de piété, voire de mystique, peuvent se laisser égarer de façons si nombreuses et graves ? L'œuvre de Muhâsibî entend répondre à cette question par ce qu'on pourrait appeler une « psychologie mystique ». La base de la mystique chez Muhâsibî, c'est l'opposition dans le composé humain entre deux foyers distincts et contradictoires, l'âme charnelle et le cœur. L'intérêt de la démarche de Muhâsibî est qu'il traque avec une infatigable vigilance toutes les attitudes intérieures (et pas seulement les comportements extérieurs) qui conduisent à adultérer l'effort spirituel de l'adoration due à Dieu et du rapprochement à Lui. Muhâsibî n'est pas le premier à dénoncer comme danger fondamental de tout effort mystique, l'hypocrisie (*riyâ'*) : avant lui, tout au long du II^e/VIII^e siècle, la tradition attribuée à Hasan Basrî et à ses disciples

6. Lire « *al-'azama* » et non « *al-khatî'a* », selon la lecture fautive de l'édition imprimée.

avait exhorté son audience sur ce point. Notons qu'il s'agit bien d'un des thèmes les plus anciens dans la spiritualité musulmane. Parmi les principaux concepts que Muhâsibî mentionne et met en œuvre dans cette « psychologie mystique », mentionnons en premier « l'âme charnelle », *al-nafs*. Elle désigne toutes les tendances qui, en l'homme, le conduisent à s'intéresser prioritairement à l'ici-bas. Elle n'est pas foncièrement mauvaise en elle-même. L'âme charnelle est entraînée par le démon (*al-shaytân*). Celui-ci peut être influent ou mis en échec de plusieurs manières (*al-Ri'âya*, p. 197 et p. 202-205)⁷. Leur mode opératoire n'est cependant pas le même. Le *Shaytân* ne peut rien provoquer de lui-même, il ne peut pas engendrer directement des actes : il ne crée rien, il n'est en rien un anti-Dieu. Sa tactique consiste à suggérer, à induire des initiatives chez l'homme. Mais c'est l'homme qui décide et qui agit. Ses ruses peuvent être subtiles : ainsi lorsqu'il conduit des ascètes à faire beaucoup trop attention à ses éventuels susurrements. Muhâsibî s'étend longuement sur plusieurs obstacles d'ordre psychologique. Il suggère que l'hypocrisie peut se glisser dans la pratique religieuse d'une façon qui n'est pas consciente. D'où le rôle de l'examen de conscience (*muhâsaba*) précisément : rendre conscientes les intentions profondes, cachées. Pour l'essentiel, Ghazâlî n'aura rien à ajouter à ces remarques si précises dans le Tiers Livre de son *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*.

À l'opposé de l'âme charnelle : le cœur. Muhâsibî reprend l'expression coranique L 36 : « Il y a là une remémoration pour ceux qui ont un cœur ». Il identifie tout de suite la notion de « cœur » (*qalb*) à celle d'« intellect » (*'aql* ; v. *Ri'âya*, p. 28). C'est un point essentiel, et il importe de bien le cerner. Muhâsibî ne s'exprime nullement ici comme un « intellectuel ». La faculté dont il est question, c'est une lucidité de type spirituel : celle qui consiste à ne jamais perdre de vue l'objectif de l'au-delà, de la récompense et du châtiment. Le lecteur pourra se demander ici comment il se fait que le cœur soit sensible aux tentations et aux susurrements du démon. Réponse : c'est à cause de trois « nœuds » (*'uqûd fî damîr al-nafs*), que sont : 1) aimer la louange, et donc aimer se faire passer pour pieux et vertueux, 2) craindre le blâme et l'humiliation (ex. en *Ri'âya*, p. 168-169 ; 284 s.), et 3) désirer le bien se trouvant en possession des gens (*Ri'âya*, p. 167, 171), où Muhâsibî note avec acuité que ce n'est pas le désir de ces biens en eux-mêmes qui agit, mais le fait de les savoir possédés par d'autres. On perçoit mieux ici le sens du détachement selon lui : le renoncement à ces trois tentations permanentes qui sont la racine même de ce qui empêche de se tourner vers Dieu.

Un des enseignements les plus constants de Muhâsibî, c'est la défiance envers l'hypocrisie de l'ostentation (*al-riyâ'*). C'est le chapitre principal, peut-on dire, de la *Ri'âya li-huqûq Allâh*. Il explique que toutes sortes de vertus essentielles, dès qu'elles se manifestent extérieurement, peuvent jouer le jeu de l'âme charnelle et du démon (*Ri'âya* p. 153-154). Muhâsibî cite à cet effet un hadith se réclamant de Abû Hurayra : le combattant ayant succombé lors du *jihâd*, celui qui a donné ses biens en aumônes, le réciteur du Coran seront tous les trois jetés en Enfer sur ordre de

7. *al-Ri'âya li-huqûq Allâh*, éd. 'Abd al-Qâdir Ahmad 'Atâ', Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, s. d.

Dieu, s'ils auront agi pour la gloire devant les hommes en prétextant l'obéissance à Dieu (*Ri'âya* p. 161-162, 163, 167-168, et p. 200). Il dénonce la perversion de ceux qui, sous couvert d'obéir à Dieu, suivent un but purement humain. C'est le péché le plus grave, assimilé à de l'associationnisme (*Ri'âya* p. 164, 165, sur *al-shirk al-asghar*). Pour résumer de façon positive l'attitude de Muhâsibî, exprimant l'envers du péché d'Adam et d'Iblîs, on peut citer cette belle formule de lui, rapportée par al-Khatîb al-Baghdâdî (*Ta'rîkh Baghdâd*, VIII, p. 213) : « Abandonner ce bas-monde, tout en l'ayant à l'esprit, c'est l'attitude des renonçants (*zâhidîn*) ; abandonner ce bas-monde en le perdant de vue, c'est l'attitude des gnostiques (*'ârîfîn*) ».