

Mystique musulmane

L'évolution du thème de l'amour divin dans la mystique sunnite ancienne (II^e-V^e siècles AH)

Pierre Lory



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3383>

DOI : 10.4000/asr.3383

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 293-298

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Pierre Lory, « L'évolution du thème de l'amour divin dans la mystique sunnite ancienne (II^e-V^e siècles AH) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 06 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3383> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3383>

Mystique musulmane

Pierre LORY

Directeur d'études

L'évolution du thème de l'amour divin dans la mystique sunnite ancienne (II^e-V^e siècles AH)

LE séminaire de cette année a tenté de discerner le départ dans l'évolution de la dévotion en islam entre une foi simplement fervente, et la mystique proprement dite. Tous les ascètes de l'islam ancien n'étaient pas mystiques, tant s'en faut. Il exista un courant normatif et juridique, avec des figures comme celle 'Abd Allâh ibn Mubârak (m. 797). Il s'agissait pour eux de suivre une morale aussi rigoureuse que possible pour encadrer, dominer les passions humaines, le but étant d'obtenir l'agrément de la volonté de Dieu. Il a semblé que le concept d'amour – *hubb*, *mahabba*, puis *'ishq*, *shawq* – pouvait aider à opérer la discrimination nécessaire entre ces deux attitudes. Car définir la nature, les contours, la force de l'amour, c'est approcher les modalités mêmes du lien intime entre le mystique et Dieu.

Exégèse coranique

Le séminaire s'est arrêté quelque peu sur la portée de l'utilisation des termes « aimer », « amour » dans le Coran et dans les interprétations anciennes du texte sacré. Dans le Coran existent plusieurs termes s'y référant, issus de la racine *HBB*, mais aussi *WDD* et d'autres (*RHM*, *WLY*). Les termes les plus fréquents dérivent de la racine *ahabba*. Il s'agit dans la plupart des cas de l'attitude de Dieu envers les hommes. Dieu « aime » certains comportements et attitudes chez les hommes, dans le sens de les approuver, d'agréeer la conduite morale des humains. L'exploration du discours coranique conduit à constater qu'il se situe dans une dichotomie constante : aimer/haïr. L'un ne va pas sans l'autre. Si Dieu aime les pieux, il déteste les impies. Cela permet de situer l'orientation de cet amour. Celui-ci n'a rien de mystique ni d'absolu. Il est moral, prescriptif et pour ainsi dire « politique », car il s'agit bel et bien d'obéir à un pouvoir, et ne pas s'y rebeller. Le sens du nom divin *Wadûd* est par contre plus univoque. Nous aurions plus accès ici à une affirmation d'un amour positif. Il est par ailleurs un terme coranique qui va induire le sentiment d'amour d'une façon plus indirecte, mais aussi plus pertinente. C'est celui de

walî, qui s'applique autant à Dieu qu'à l'homme. La racine *WLY* et tous les verbes et substantifs qui s'y rattachent forme un ensemble sémantique extrêmement riche et plurivoque : il évoque la proximité, la parenté, la responsabilité. Le symbole est fort, parce qu'il inclut l'idée d'association (libre) dans une communauté, de façon contractuelle. Le séminaire a souligné son importance dans la littérature mystique, puisqu'il finira par définir le lien de sainteté lui-même.

Ont été analysées en détail les exégèses des versets V 54 ; III 31-32 ; XX 39, où il est question d'un rapport d'amour réciproque entre Dieu et (certains) hommes. Pour chacun de ces versets ont été étudiées les exégèses traditionalistes fondées sur l'analyse linguistique et les hadiths. Recours a été fait également au commentaire de Qushayrî (m. 1075), où l'on observe un glissement subtil de la notion d'amour/obéissance, vers l'idée plus mystique de l'amour électif de Dieu envers ses saints.

Questions théologiques

Il a été rappelé que pour la pensée sunnite des IX^e et X^e siècles, Dieu est aimé pour les bienfaits qu'Il accorde, mais Il ne peut pas devenir un objet d'amour pour l'homme. Il y a là-dessus un consensus parmi les théologiens. Pour qu'il y ait amour, il faut qu'il existe une correspondance entre les deux êtres, une ressemblance. Un être qui ne vous ressemble en rien – comme Dieu – ne peut être objet d'amour. Ce que le croyant doit aimer de toutes ses forces, c'est l'ordre de Dieu, sa Loi. Symétriquement, pour ce qui est de l'amour de Dieu envers les hommes, les théologiens affirment qu'il ne peut s'agir d'un attribut de son Essence. Dieu est immuable, Il ne peut subir aucune passion. Or un sentiment d'amour suppose un changement, un sentiment qui apparaît et varie. De plus, il ne manque rien à Dieu ; l'amour suggère le comblement d'un manque, d'une lacune, et cela aussi est impensable.

La position des soufis sera qu'au contraire, il est possible d'aimer Dieu ; que c'est non seulement possible, mais que c'est bien là la vocation la plus profonde du destin humain, en tout cas des élus. Et symétriquement, l'amour est bel et bien un Attribut de l'Essence divine. Le contenu principal du séminaire a été consacré aux textes de la mystique ancienne évoquant le thème de ce rapport amoureux. Ceci dit, au sein même du soufisme, il n'y pas unanimité sur le contenu à donner à ce terme, ni sur la fonction même qu'il convient de lui attribuer. C'est précisément cette complexité qui justifie le choix du thème de ce séminaire. Les soufis parlent souvent de l'amour comme d'une étape dans le cheminement, comme d'un état spirituel. Il nous faudra être bien vigilants sur ce point, sur la portée à donner à cette position : s'agit-il d'un moment transitoire – ou bien d'un état acquis, sur lequel se construit tout l'itinéraire ? La réponse n'est pas aisée, car chaque auteur propose son propre itinéraire vers la proximité divine. La place de l'amour (*mahabba*) est définie dans chaque œuvre de façon bien variable. Le séminaire s'est attardé notamment sur les définitions données par Sarrâj (m. 988, *Kitâb al-luma'*), Kala-bâdhî (m. 995, *Kitâb al-ta'arruf*), Ansârî (m. 1089, *Manâzil al-sâ'irîn*).

Les plus anciens témoins de mentions sur l'amour

Il est difficile de tracer les étapes et les modalités de l'apparition du thème de l'amour. Pour son évolution, nous dépendons des sources écrites. Toute hypothèse conduit à constater notre dépendance à l'égard de ces sources. Un cas typique de ces problèmes de datation est fourni par la figure de Râbi'a, sur lequel nous reviendrons. Râbi'a est décédée en 801, ce qui est une date assez ancienne ; mais elle n'a rien écrit, et ses dires rapportés par des auteurs ultérieurs ne peuvent être datés avec assurance. Si nous ne disposons pas d'un *terminus a quo*, nous voyons par contre surgir comme *terminus ad quem* le discours sur l'amour passionnel de façon clairement repérable vers la fin du III^e/IX^e siècle et au IV^e/X^e siècle. C'est la génération des grandes figures que furent Nûrî, Sumnûn *al-Muhibb* ; Hallâj, Shiblî et des dizaines d'autres. La mention de l'amour passionnel (*ishq*) apparaît alors explicitement, avec insistance même, ainsi que la référence aux récits de Majnûn Laylâ et aux autres couples amoureux fameux.

Le séminaire a opéré un tri pour se consacrer uniquement à certains des spirituels de cette riche période. Il a en particulier été question des dires attribués à 'Abd al-Wâhid ibn Zayd (m. vers 133/750, ou après 150/767), dont le rôle n'a pas toujours été clairement reconnu. La mention d'Ibn al-Nadîm en fait un simple chaînon dans la liste des *zuhhâd* de son époque, sans le distinguer en rien des autres. La *Hilyat al-awliyâ'* (Beyrouth, 1988, vol. VI, p. 155 s.) trace le portrait d'un ascète fort classique. Ibn al-Jawzî (*Sifat al-safwa*, Le Caire, 1994, vol. II, p. 198-200), souligne sa tendance à pleurer de façon publique, fréquente et impressionnante. Sermonnaire (*qâss*), il émouvait le public par ses évocations du Jugement Dernier, et son style très émotionnel. 'Abd al-Wâhid ibn Zayd a parlé d'amour (*'ishq, shawq, mahabba*) en des termes qui ont marqué les mémoires. Ces citations éparses semblent dire que l'amour ne peut être heureux s'il n'est pas consommé – ce qui n'aura lieu, au final, qu'au Paradis. Selon Kharkûshî, 'Abd al-Wâhid b.-Zayd interrogea le syrien Abû 'Âsim, lui demandant s'il désirait Dieu (*tashtâqu ilâ Allâh ?*). Abû 'Âsim répond par la négative : on désire ce qui est absent, mais où est le désir envers Celui qui est présent ? Réponse que 'Abd al-Wâhid approuva (*Tahdhîb al-asrâr*, Beyrouth 2006, p. 51). 'Abd al-Wâhid aurait bien fait état de l'amour passionnel, *'ishq*, de façon indirecte, par la mention du fameux *hadîth qudsî* où Dieu affirme qu'Il récompense celui qui se consacre à son adoration en lui offrant le bonheur de L'invoquer, et qu'alors « il m'aime passionnément, et Je l'aime passionnément, *'ashiqa-nî fâ-'ashiqtu-hu* », puis qu'enfin Il lui accorde le dévoilement, la contemplation. Ce hadith remonterait à Hasan al-Basrî, selon Abû Nu'aym (*Hilyat al-awliyâ'*, vol. VI, p. 165). La citation paraîtra d'origine douteuse, elle n'en demeure pas moins fondamentale. On remarquera ici que cet amour figure comme la troisième étape du parcours, après 1) l'effort de vigilance du serviteur, récompensé par 2) le plaisir à remémorer Dieu. Mais il n'est pas l'ultime degré, qui est 4) le dévoilement, la contemplation. La question centrale est ici celle de l'extension précise du terme *'ishq*. Richard Gramlich y voit simplement l'expression, chez l'être humain, d'une attraction à jamais non satisfaite pour le divin (*Die Schiitischen Derwischorden Persiens*, Wiesbaden, 1976, vol. II, p. 304 s.). Mais cette interprétation laisse entière

la réciprocité, du côté de Dieu (*wa-ashiqtu-hu*). Autre question : faut-il distinguer ici entre *'ishq* et *mahabba* ? Au final, il serait exagéré de faire de 'Abd al-Wâhid un promoteur de l'idée de l'amour mystique dans le sens qu'il prendra dans le soufisme classique. Les textes qui lui sont attribués sont peu nombreux. Ils ne sont pas toujours fiables. Pour résumer, selon ce que nous avons vu, 'Abd al-Wâhid professe que : 1. Il est deux sortes de croyants : ceux qui adorent Dieu dans l'espoir du Paradis, et ceux qui L'adorent pour Le contempler, pour Lui-même. 2. L'amour pour Dieu ou venant de Lui, n'est pas complet ici-bas, il n'est pas vécu dans la joie ; il ne s'accomplira que dans l'au-delà. Cette attente eschatologique est exprimée en termes directement coraniques.

Un autre auteur fondamental pour le propos est Shaqîq al-Balkhî (m. 810). Shaqîq a laissé quelques textes très courts mais décisifs, principalement son *Âdâb al-'ibâdât*¹ où l'amour reçoit une place centrale. Shaqîq divise les aspirants à la vie spirituelle en quatre groupes correspondant à quatre niveaux d'élévation spirituelle : renoncement, crainte, désir, amour. À chaque étape, le cheminant abandonne ses anciens acquis humains, mais garde les lumières attachées à son parcours. Shaqîq décrit 1) l'étape du renoncement (*zuhd*). Ici, les pratiques du jeûne sont décrites comme un moyen, un truchement pour se purifier, pour se rendre présent à Dieu. Le *zâhid* devient alors complètement apaisé. Il peut rester dans cette étape jusqu'à sa mort, éventuellement. Mais il peut aussi passer à l'étape suivante, celle de la crainte ; 2) lorsque le mystique passe de l'ascèse à la crainte, il entre dans un ordre de méditation différent. Il pense continuellement à la mort et à ce qui suivra. Rempli de crainte, il pleure sans arrêt ; puis vient 3) l'étape du désir des bonheurs paradisiaques (*shawq ilâ al-janna*). Le nom de cette étape est surprenant, car après tout, chaque musulman vit dans ce désir. Paul Nwyia souligne avec perspicacité qu'il s'agit de dépasser la peur grâce au désir. Le Paradis reste le jardin matériel du Coran, nul mépris n'est jeté sur lui ; mais l'important est que l'ascète devienne un homme de désir. Ainsi il accèdera éventuellement à l'étape ultime. En effet, ceux qui ont continué, ont progressé d'étape en étape, et parviennent éventuellement à l'ultime étape, celle de l'amour (*manzil al-mahabba li-Allâh*). Là, la crainte et le désir ne persistent plus. Ce qui est nouveau, ici n'est pas chaque expérience décrite en elle-même, c'est l'essai de structuration. Shaqîq marque un tournant important. Nous avons ici clairement les premiers pas vers une description des « états » proprement mystiques que sont le désir de la proximité et l'amour. Cet amour n'est pas véritablement défini. Ce qui caractérise cet amour, semble-t-il, c'est l'intensification de la Présence divine, selon la gradation évoquée. L'amour correspond au fond au point extrême de l'intériorisation du désir envers Dieu.

Il a aussi fallu s'arrêter sur la figure de Râbi'a al-Qaysiyya al-'Adawiyya. Son cas est à la fois embarrassant et riche d'enseignement. Il s'agit d'une figure de la mystique ancienne, qui a vraisemblablement été l'une des premières à professer

1. Édité par Paul Nwyia dans *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, Beyrouth 1973, p. 17-22 ; et commentés par le même auteur dans *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth 1970, p. 113-231.

clairement et ouvertement une expérience d'amour pour Dieu. Elle l'a fait de façon particulièrement lyrique, expressive, et non seulement allusive ou ésotérique comme certains de ses contemporains. Son témoignage a marqué son époque. La question pour nous, universitaires du XXI^e siècle, étant qu'elle a été évoquée assez tardivement par des auteurs d'hagiographies, à une époque où la notion et la fonction de l'amour avaient déjà beaucoup évolué. Elle fut certainement une femme pauvre, illettrée, elle se situait tout en bas de l'échelle sociale. La littérature mystique ne parle d'elle que par la bande, de façon marginale mais toutefois bien significative. Elle a néanmoins (ou à cause de cela) marqué les esprits dans les milieux soufis. On lui a accordé une position d'autorité. Tout ce que nous connaissons d'elle est une collection de citations éparées. Le séminaire a fait le point sur les textes en notre possession mentionnant Râbi'a, et comment nous pouvons les évaluer d'un point de vue historique.

Le thème principal de la mystique de Râbi'a est celui d'un amour exclusif pour Dieu. La poésie attribuée à Râbi'a – laquelle, même si elle est probablement largement apocryphe, reste significative de sa spiritualité – exprime en toute simplicité la joie de la rencontre avec le divin, joie qui comble la sainte et la conduit à écarter tout autre réconfort. Il s'agit, pourrait-on dire, de la jouissance spontanée et complète de la présence de l' Aimé, au-delà de toutes les attitudes de contrition et de crainte de la colère divine si courantes dans la littérature de type ascétique. Cet amour est gratuit. Cette gratuité totale est un thème central. Il entend dépasser le désir de la récompense du Paradis, attitude « mercenaire » que Râbi'a ne se privait pas de railler. Cette position est illustrée par plusieurs paroles restées célèbres : « Je sers (Dieu) pour Lui-même. Ne me suffit-il pas qu'Il me fasse la grâce de m'ordonner de L'adorer ? » Ou encore : « Ô mon Maître, si je T'adore par crainte de l'Enfer, brûle-moi en Enfer, et si je T'adore par espoir du Paradis, exclus-moi du Paradis, mais si je T'adore pour l'amour de Toi seul, alors n'écarte pas de moi ton éternelle Beauté ». Plusieurs autres citations vont dans le sens de cette position. Elle ressentait même de la crainte de penser au Paradis. Elle tomba malade, et ses visiteurs lui demandèrent ce qui était arrivé. Elle répondit : « J'ai pensé dans mon cœur au Paradis, et c'est ce qui m'a fait du mal. Je me suis repentie, et ne recommencerai jamais ! ». Plus encore : à un anonyme qui lui demandait : « As-tu fait une seule œuvre en espérant que Dieu l'agrée de toi ? », elle répondit : « S'il y en a une, c'est la crainte d'être récompensée ». Réponses capitales pour notre propos : elle redoutait l'infiltration d'une dose même infime de désir intéressé, de récompense. Nous nous trouvons ici au centre même de la spiritualité de Râbi'a. L'amour divin doit être gratuit. Il doit être mû par un désir de Dieu pour Lui-même, non pour une récompense ou la crainte d'un châtement. Cette attitude est noble certes, mais elle pose problème au théologien. Le texte coranique lui-même ne répète-t-il pas fréquemment l'importance de la rétribution ? L'existence du Paradis et de l'Enfer se situent au centre même du dogme musulman. D'où les protestations des hanbalites à son endroit, comme Ibn al-Jawzî par exemple, dans son *Talbîs Iblîs*.

La force de Râbi'a, à son époque, était précisément qu'elle n'était pas théologienne. Ce qu'elle a dit a eu un impact, a fécondé les esprits, pour cette raison, pour cette efficacité. Personne ne pouvait condamner une femme simple et

illettrée, et du coup nombreux ont été ceux qui sont venus l'écouter. Même si elle n'a pas acquis la place de prestige d'autres grands mystiques, on doit néanmoins la compter parmi les « grands » de l'histoire de la spiritualité en islam. Sur le fond, Râbi'a n'a peut-être pas innové au sens strict (que connaît-on des autres contemporains ?), mais elle a mis l'amour en avant, dans des termes qui ont rendu la question claire, évidente. Dans ce sens-là, elle a malgré tout été une « auteure », dans un sens presque littéraire. Les formules qui lui sont attribuées portent une « marque d'origine ». Sinon, on ne pourrait d'ailleurs pas expliquer sa célébrité. On notera aussi que la démarche de Râbi'a n'est pas non plus accompagnée de haine envers qui que ce soit : l'amour de Dieu la préoccupe tellement qu'elle ne se soucie même plus de l'inimitié de Satan. Elle critique les ascètes qui haïssent le monde, car cette haine est un indice qu'ils y sont attachés.

Au final, comment évaluer la position de Râbi'a ? C'est un amour exclusif, exclusif de tout ce qui est créé. Dieu est ailleurs, il est « hors » de la création. Hors de toute création, y compris du Paradis, qui est une autre forme de création ; le Paradis n'est au fond qu'une translation de la condition terrestre, avec une ampleur démesurée. De façon indirecte, Râbi'a pose une question absolument fondamentale pour la mystique : quel est le lieu de la rencontre avec le divin ? Vers quel « objet » s'oriente-t-il, sachant que Dieu ne peut guère être appréhendé comme « objet ». C'est précisément ce point qui va motiver au siècle suivant la discussion sur le thème de l'amour porté par les soufis de Bagdad, de la part du courant littéraliste (cf. le procès intenté contre les soufis par Ghulâm al-Khalîl en 877). Plus tard, de grandes figures de la mystique vont apporter des réponses différenciées. Une autre comparaison, bien éloignée dans le temps certes mais illustrative, peut se faire avec la spiritualité de Rûmî. Pour ce dernier, le Bien-aimé n'est pas hors de la création, mais bel et bien ici-bas. Pensons à son *Dîwân* consacré à Shams de Tabriz ; ou plus généralement, à sa perception de la beauté. Rûmî professe quant lui un amour « inclusif » de Dieu : il voit et vit le divin dans la création, pas en-dehors. Cette comparaison suggère la diversité des approches spirituelles au sein du courant mystique.

Enfin, le séminaire s'est achevé sur l'étude des textes de Muhâsibî, et de la fonction qui y occupe l'idée d'amour. Face à Râbi'a, on retrouve la position plus traditionnelle de l'obéissance à Dieu comme marque et lieu de l'amour. Pour Muhâsibî, l'amour pour Dieu se manifeste par une obéissance d'une sincérité totale, sans faille. Pour Râbi'a, nous avons un amour d'une sincérité totale et sans faille, qui la conduit à l'obéissance.