



N° 90/08 - 31 mai 1990

## MYSTIQUE ET ORTHODOXIE

**P. Robert CASPAR**

*Communication à la IVème Rencontre Islamo-Chrétienne du C.E.R.E.S., "La spiritualité, une exigence de notre temps", Tunis 21-26 avril 1986. Edité par C.E.R.E.S., Université de Tunis. Série Etudes Islamiques n° 11, 1988, 360 p. français + 159 p. arabe. Ici français pp. 77.108.*

Si l'on croit que la spiritualité est une exigence pour notre temps et que la mystique bien comprise est la forme la plus haute de la spiritualité, on ne peut éviter de poser le problème des rapports réciproques entre la mystique et l'orthodoxie, la règle de foi de la communauté des croyants.

Ce problème a été posé constamment dans l'histoire du Christianisme comme dans celle de l'Islam, dans des termes et dans des contextes à la fois semblables et différents. Il se pose toujours aujourd'hui, notamment pour une vision réciproque plus exacte et plus juste de nos deux religions. Encore faut-il d'abord préciser les deux termes de mystique et d'orthodoxie. Nous pourrions alors tenter de voir quels sont leurs rapports mutuels et l'enrichissement que chacun des deux phénomènes peut apporter à l'autre, au sein même de chacune de nos religions, entre nos religions réciproques et pour le témoignage que nous avons à porter ensemble dans notre monde, ce "supplément d'âme" que H. Bergson estimait nécessaire. Mais auparavant, il nous faut affronter les contestations anciennes et actuelles que soulèvent ces deux notions.

### I. CONTESTATIONS DE LA MYSTIQUE ET DU TASAWWUF

#### *Discussions et contestations de la mystique en christianisme*

Ce terme de mystique est propre à la tradition chrétienne, enracinée dans la culture grecque. Nous verrons qu'on ne peut l'appliquer sans ambiguïté au phénomène qui parcourt l'histoire de l'Islam sous le nom de soufisme (**tasawwuf**).

Mystique vient du grec **mustikos**, ce qui est relatif au **mystêrion**, le "mystère", d'abord au sens des rites et des doctrines réservés aux "initiés" dans les Mystères grecs d'Eleusis (Déméter et Korè) et ceux de Dionysos et d'Orphée. Contemporain des débuts du Christianisme, le culte de Mithra, d'origine perse, avait aussi ses mystères. Dans le Christianisme, le mot désigne d'abord la révélation du dessein de salut universel en Jésus-Christ. Il s'étend ensuite à la célébration de ce salut dans la liturgie chrétienne et spécialement dans les "sacrements".

Ce terme n'a reçu son acception actuelle d'efflorescence de la vie spirituelle qu'au XVII<sup>e</sup> siècle (1), mais son sens chrétien est profondément enraciné dans le Nouveau Testament, notamment à

travers les expressions de la vie de l'Eglise dans et par l'Esprit (2). En dehors des cas aberrants dans l'histoire du Christianisme, dont nous ferons état, trois problèmes ont été soulevés par la mystique dans le Christianisme catholique. Deux ont été résolus depuis longtemps : la conformité de l'expérience mystique – ou plutôt de son expression – avec la doctrine catholique (c'est notre problème et nous y reviendrons) et la place des phénomènes - ou grâces - extraordinaires (phénomènes optiques, auditifs, lévitations, stigmates...) dans l'essence de l'expérience mystique. L'accord s'est fait, non sans tâtonnements, grâce notamment aux deux grands mystiques et docteurs de la mystique S. Jean de la Croix (1542-1591) et Ste Thérèse d'Avila (1515-1582) : ces phénomènes sont secondaires, parfois dangereux dans la mesure où on les recherche ou l'on s'y attache; l'essentiel est l'union habituelle de l'âme à Dieu.

Le dernier problème est plus récent et date de l'entre-deux guerres mondiales. Il opposait l'école jésuite, représentée par le P. Joseph de Guibert, fondateur de la **Revue d'ascétique et mystique** (1920) et l'école dominicaine, représentée notamment par le P. Garrigou-Lagrange et la revue **La vie spirituelle** (1919). Les premiers pensaient que la véritable vie mystique, distinguée de la vie ascétique, et qui commence avec la "voie passive", était une grâce spéciale, réservée à quelques-uns. Les seconds affirmaient que la vie mystique n'est que l'épanouissement de la vie de la grâce, qui est donnée à tout chrétien dès son baptême. Tout chrétien a donc vocation à la vie mystique proprement dite. La différence est à placer dans le degré d'ouverture, de disponibilité et de générosité. L'accord s'est fait aujourd'hui dans ce dernier sens.

Mais un autre problème et une autre contestation ont surgi à la même époque : celui de la possibilité et de la reconnaissance d'une mystique authentique dans les religions non-chrétiennes. Pour avoir étudié d'assez près ce problème dans les textes et les revues de base du clergé catholique français (3), il m'apparaît clairement que la publication de la thèse de Louis Massignon (1883-1962) sur Hallâj (4) en 1922 fut une révélation pour le monde chrétien, et spécialement pour les théologiens de la mystique. Certains ne pouvaient croire qu'une si haute expérience fut possible en dehors du Christianisme. D'autres pensaient que de telles expériences étaient dues à des influences chrétiennes, et L. Massignon dut prouver longuement qu'il n'en était rien (5). D'autres enfin, et le P. Joseph Maréchal, un des plus importants de ces théologiens, reconnaissait l'authenticité de l'expérience mystique de Hallâj et de plusieurs autres mystiques musulmans (6). Depuis un demi-siècle, cette reconnaissance a largement fait son chemin. Mais une autre façon d'esquiver le problème a pris le relais.

Si on ne peut nier la valeur et la grandeur de la mystique musulmane, du moins dans ses principaux représentants, on ajoute : "C'est très beau... Mais ce n'est pas l'Islam". Et on reprend volontiers les affirmations de certains musulmans considérés comme les représentants de la pensée orthodoxe de l'Islam (7). Nous examinerons plus bas le bien-fondé de cette assertion très fréquente. Relevons seulement ici le procédé : en déniaient toute représentativité de la tradition mystique musulmane par rapport à l'Islam "orthodoxe", on réduit l'Islam à une religion juridique, ritualiste, et formaliste, et on se débarrasse à peu de frais du véritable problème, celui de la reconnaissance de la vie de l'Esprit dans les religions non chrétiennes, et notamment dans l'Islam, et de la source de l'inspiration de la vie religieuse (et mystique) dans la tradition musulmane dès son début, dès le Coran.

Mais la reconnaissance de types de mystique originaux dans les religions non chrétiennes a posé récemment un autre genre de problème : celui de la distinction entre mystique naturelle et mystique surnaturelle. Historiquement, le problème a été posé par les recherches d'Olivier Lacombe sur la mystique hindouiste, surtout celle du "yoga royal" (**japa-yoga**) (8). Il en arrivait à inventer une catégorie nouvelle, la "mystique naturelle", qui serait, pour le dire en un mot, l'expérience du soi (du "propre acte d'exister") et non l'expérience de Dieu, qui serait la "mystique surnaturelle", en tant que don gratuit de Dieu. Son maître, Jacques Maritain, repris ces éléments et en fit la synthèse dans sa vision de philosophe chrétien (9). Louis Gardet à son tour, autre disciple de J. Maritain, en fit **l'application** à la mystique musulmane (10), en tentant de démêler dans certaines expériences de mystiques musulmans (Bistâmî, Hallâj, Ibn 'Arabi, Ibn al-Fârid) ce qui relève de l'un et de l'autre type de mystique. En plus de la difficulté d'une telle analyse à partir des textes souvent ambigus en climat monothéiste musulman, la notion même de "mystique naturelle" n'a pas été unanimement acceptée (11).

### *Discussions et contestations de la mystique en Islam*

Il y a d'abord un problème de vocabulaire. Ce qu'on traduit habituellement, dans les langues européennes et non sans ambiguïté, par "mystique musulmane" a un nom précis et un écho particulier

dans la civilisation musulmane : **tasawwuf** (12). Ce nom ne désigne pas d'abord une doctrine, ni même un type d'expérience mais une lignée de personnages ayant chacun un type d'expérience originale et parfois une doctrine. Cette lignée commence dès la première génération de musulmans, celle des Compagnons du Prophète, avec notamment Abû Dharr al-Gifârî (m. en 32/652), se poursuit à travers les siècles, avec Hasan al-Basrî (I/VIIe s.), Râbi'a al-'Adawiyya (IIe/VIIe s.), Junayd, Abû Yazîd al-Bistâml, Hallâj, etc. (IIIe/IXe s.), les théoriciens (Qusayri, Ghazâlî...) et auteurs de biographies et de manuels de mystique (Sulami, Ansârî, Sarrâj, Abû Tâlib al-Makkî, etc...) aux IVe-Ve/Xe-XIe s., la double lignée des partisans de l'unité d'existence (**wahdat al-wujûd**) avec et après Ibn 'Arabi (m. 638/1240) et ceux de l'unité de vision seulement (**wahdat al-shuhûd**) comme 'Umar ibn al-Fârid (m. 632/1235, probablement non moniste), 'Ayn al-Qudât al-Hamadâni,

Ibn 'Atâ' Allah al-Iskandari, etc... et se continue jusqu'à nos jours à travers le phénomène des Confréries musulmanes (**turuq**), qui, à partir du XIIIe s., vont s'étendre, recouvrir et encadrer la plus grande partie du monde musulman. Elles sont très nombreuses, ramifiées et diverses dans leurs méthodes et leur spiritualité (13).

C'est d'abord contre cette forme dégradée du soufisme, héritière, certes, des grands soufis des siècles antérieurs, dont on retrouve les noms dans l'**isnâd** ou **silsila** (chaîne de transmetteurs de la tradition soufie), et porteuse encore aujourd'hui de bien des valeurs religieuses, sinon proprement mystiques, mais aussi entachée de passivité et parfois, dans certaines confréries ou dans le culte d'un saint ou d'une sainte locale, de pratiques douteuses, voire de superstitions (vente de talismans) et même de magie... que les responsables à divers niveaux s'élèvent. Mais la réprobation va parfois aussi contre certaines figures du passé, comme Bistâmi, Hallâj ou Ibn 'Arabi. Nous verrons ensuite les nuances importantes qu'il faut mettre à cette réprobation. Commençons par en indiquer les principaux tenants.

Et d'abord **dans le passé**. Dès sa naissance, sous la forme surtout de l'ascétisme (zuhd), le mouvement fut combattu, notamment sous la forme de hadiths. Le plus célèbre est "Pas de monachisme en Islam" (**La rahbâniyya fil-islam**). Mais aussi un autre aussi célèbre : "Le meilleur d'entre vous n'est pas celui qui vend la vie de l'au-delà pour acquérir la vie d'ici-bas. Le meilleur d'entre vous n'est pas non plus celui qui vend la vie d'ici-bas pour acquérir celle de l'au-delà. Le meilleur d'entre vous est celui qui prend son bien de l'une et de l'autre".

De même les hadiths contre le jeûne excessif, le célibat, la pauvreté volontaire, et même... contre le **sûf** (habit de laine).

Au cours des trois premiers siècles, le soufisme, au début simple vie intériorisée de musulmans et de musulmanes (Rabita au He/Ville s.), se structure en écoles, avec un chef d'école qui sert surtout de directeur spirituel (**murshid**), un noviciat, un corps de doctrine et progressivement un certain ésotérisme réservé aux initiés. La rupture avec les responsables religieux (et politiques) éclate avec la condamnation et l'exécution sur un gibet (salb) de Hallâj à Bagdad en 309/922. Les **fuqahâ** (spécialistes du droit musulman, **fiqh**) l'avaient condamné, après bien des réticences, pour avoir parlé d'habitation (hulûl) de Dieu dans l'homme. Ses confrères soufis eux-mêmes s'en étaient désolidarisés, parce que, disaient-ils, ce qu'il affirmait était vrai, mais il avait eu le tort de divulguer ce secret en public (14).

Après une période de réconciliation entre le soufisme et l'orthodoxie officielle (IVe-VIe s./Xe-XIIe s.), dont nous reparlerons, les condamnations du soufisme par les juristes-théologiens les plus stricts, en général de l'école hanbalite (15), se succèdent. Notons seulement les deux plus importants : Ibn al-Jawzi (m. en 597/1200) et son ouvrage au titre significatif : **Talbîs Iblis** ("la tromperie de Satan", qu'est... le soufisme) et Ibn Taymiyya (m. en 728/1328), spécialement dans son œuvre essentielle, le **Minhâj al-sunna** (16).

Dans la période récente, à partir du Wahhabisme d'Arabie (né au XVIIIe s.), puis du Réformisme Salafi, avec Md 'Abduh (m. en 1905) et Rashid Ridâ (m. en 1935), les accusations et les récusations pleuvent de tous côtés.

Wahhâbites et Réformistes condamnent le soufisme, non seulement celui des Confréries, les premières visées, mais aussi le grand soufisme du passé, moniste ou non moniste, comme une **bid'a**, qui a déformé l'Islam originel. Pour retrouver ce dernier, il faut supprimer radicalement tout ce qui relève du soufisme, et d'abord le "culte des saints". Les Wahhâbites sont les plus radicaux. Ils avaient même envisagé de détruire la grande mosquée de Médine, élevée sur le tombeau du Prophète (17).

Plus récemment, ce sont les musulmans soucieux de construire des pays modernes après les indépendances, les gouvernants et les responsables à divers niveaux, qui ont condamné le soufisme confrérique et parfois ruiné leurs centres, les **zâwiya-s**. Ils leur reprochent non seulement d'avoir souvent collaboré avec le colonisateur, d'être une honte pour leur pays, mais surtout de démobiliser les citoyens devant la tâche urgente de construire le pays et de lutter pour son développement, en continuant de prêcher la "fuite du monde" (**al-firâr min al-dunyâ**) et la soumission aveugle aux cheikhs des confréries. Comme le disait l'ancien Président Habib Bourguiba en 1960 : "Nous n'avons pas besoin de soufis à l'heure actuelle, mais de militants engagés dans la lutte à vie ou à mort dans la bataille du développement" (18).

## II. LES RAPPORTS ENTRE MYSTIQUE ET ORTHODOXIE

Avant de répondre à ces multiples objections et contestations, il importe de définir les deux termes de mystique et d'orthodoxie.

### Définitions

Si on cherche une définition de la mystique valable pour l'ensemble du phénomène qu'on retrouve dans toutes les grandes religions, la meilleure semble être "**l'expérience fructueuse d'un absolu**" (19), car elle recouvre les mystiques naturelle et surnaturelle, celles du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam, fortement monothéistes, et celles de l'hindouisme et du bouddhisme, pour lesquels la notion d'un Dieu personnel est vague et parfois inexistante.

Mais on peut préciser cette définition dans le cadre des religions monothéistes. Elles s'accordent au moins sur deux points. Il s'agit d'une connaissance par expérience, au-delà de la raison raisonnée, par "le fond de l'âme", par "connaturalité", disent les théologiens (20). En théologie spirituelle chrétienne-catholique, le seuil de la vie mystique est précis : c'est le passage de la voie active (ascèse, méditation) à la voie passive ("**paci divina**" : expérimenter les dons divins), qui n'a rien de la passivité démissionnaire, mais qui consiste à se laisser guider dans tous les instants de la vie par l'action de l'Esprit. On retrouve fréquemment ce seuil chez les mystiques musulmans à travers leur vocabulaire, passant de la voie active à la voie passive : **murid/murâd** (voulant/voulu), **tafrîd/infirâd** (esseulement/être esseulé), etc...

Quant à l'orthodoxie, elle est encore plus le lieu d'ambiguïté et de confusion. D'abord, il ne s'agit pas de prendre ce mot au sens traditionnel de la vraie foi, excluant les autres croyances comme hétérodoxes, hérétiques. Il s'agit de la "règle de foi", personnelle ou communautaire, dont aucune religion ne peut se passer, sous peine de tomber dans l'anarchie. Ensuite, le Christianisme sous ses différentes formes et l'Islam dans ses diverses branches s'accordent pour placer la règle de foi d'abord dans l'Écriture révélée, Bible ou Coran. Mais, comme bien des "lectures" en sont possibles, une règle d'"orthodoxie" est nécessaire. Dans les deux religions, mises à part certaines tendances individualistes, c'est l'accord de la communauté des croyants qui est la règle de foi (21).

Mais la différence est grande quant à l'organisme représentatif de cet accord de la communauté. Pour le Christianisme catholique et orthodoxe (22), c'est le magistère, dans ses diverses instances : synodes d'évêques, locaux ou oecuméniques, magistère romain... (23). L'Islam, surtout récent, s'oppose à la notion même d'Église et de magistère (24). Traditionnellement, c'est le "consensus des docteurs" (**ijmâ' al-'ulamâ'**) qui est censé représenter cet accord de la communauté. Mais les auteurs les moins suspects reconnaissent la difficulté, sinon l'impossibilité, de réaliser cet accord unanime actuellement (25), et certains se demandent s'il n'a jamais eu lieu, en dehors de quelques dogmes fondamentaux comme le **tawhid** (profession de l'Unité de Dieu). Une difficulté supplémentaire vient de l'ambiguïté de nom de "savant" (âlim) aujourd'hui. Est-ce le savant confirmé dans les sciences religieuses, telles qu'on les enseigne aujourd'hui dans les Grandes Mosquées ou les facultés de théologie ? Est-ce l'intellectuel formé par les universités modernes, en pays musulman ou ailleurs, et qui applique la réflexion critique aux constructions de la tradition musulmane ? Ou les deux à la fois ?

Quoi qu'il en soit, en bonne doctrine musulmane, le croyant musulman est renvoyé à sa conscience personnelle, avec le seul repère de la Parole de Dieu. C'est son devoir de s'informer de sa Tradition passée et actuelle. Mais les opinions (**fatwâ-s**) des personnes qualifiées pour en émettre (**mufti-s** et même "grand **mufti**" de chaque pays) n'ont qu'une valeur de conseil (26).

## Des solutions discutables

Deux excès en sens contraire semblent à éviter dans les rapports entre mystique et "orthodoxie". L'une serait l'autorité tyrannique des instances régulatrices de la foi sur la conscience du croyant. Nous n'y insisterons pas. Nous venons de parler du croyant musulman qui est renvoyé à sa conscience droite et informée. Contrairement à ce que beaucoup pensent (27), il n'en va pas autrement en Christianisme, même catholique. S. Thomas d'Aquin (XIII<sup>e</sup> s.) va si loin dans ce sens qu'il affirme qu'une conscience **fausse oblige** au même titre que la conscience droite, même si elle n'est pas sans péché, objectivement parlant, par négligence de s'informer de la règle de foi. Le rôle de la règle de foi communautaire, du Magistère, est justement de former une conscience droite. Nous y reviendrons.

Mais c'est surtout l'excès contraire qu'on rencontre aujourd'hui : la vraie mystique suppose qu'on "transcende" (28) les règles de foi, les magistères, et même les religions organisées qui ne peuvent que brimer l'élan mystique en l'enfermant dans le cadre étroit de chaque religion. "La religion divise, la mystique unit". A vrai dire, cette vision n'est pas nouvelle. On la trouve clairement exprimée dans la doctrine d'Ibn 'Arabi (29) et dans la lignée philosophico-soufie qui s'en réclame. C'est d'ailleurs de lui aussi que se réclament les auteurs récents comme Henri Guénon et Henri Corbin. Ce dernier réunissait à Paris, dans les années 60, un aréopage de mystiques de diverses religions pour célébrer cette union des mystiques libérés des carcans des religions.

Or, en Christianisme comme en Islam, mis à part certains cas, mais sans y inclure celui d'Ibn 'Arabi lui-même, tous, théologiens et mystiques eux-mêmes, affirment qu'il ne peut y avoir de vraie mystique sans fidélité à la Parole de Dieu, au Prophète qui l'a transmise et **à la Loi de Dieu**, à ses exigences morales, communes à tous les croyants.

Ceux qui ont cru se dispenser de cette règle, sous prétexte qu'ils bénéficiaient de grâces spéciales, ont toujours été désavoués.

On peut citer, dans l'histoire du Christianisme les **Alumbrados** (illuminés) d'Espagne aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s. En Islam, c'est le phénomène de **l'Ibâha** (licence) des Malâmatiyya : ceux qui cherchaient le blâme (**malâma**) de leurs coreligionnaires en faisant en public des actes répréhensibles et parfois obscènes, croyant ainsi favoriser leur vie mystique en faisant l'expérience de l'humiliation.

Le refus de nos deux traditions envers ces excès nous conduit à un élargissement du sens de la mystique, ou plus fondamentalement de la spiritualité musulmane. Nous l'avions annoncé.

Si le soufisme dans ses divers aspects ne peut être exclu, à notre avis, de l'héritage de la tradition musulmane, il n'est ni tout l'Islam, ni même la seule et la première forme de la spiritualité musulmane. Celle-ci est d'abord la soumission (islâm) à la volonté de Dieu, telle qu'elle s'exprime d'abord par Dieu lui-même dans le Coran. Les modalités concrètes de cette soumission à Dieu peuvent varier – et elles ont varié – dans divers domaines. Mais ce ne sera jamais une obéissance aveugle, purement extérieure, formaliste, juridique, ritualiste... sinon purement sociologique. Elle sera toujours adhésion profonde de tout l'être à la volonté de Dieu.

En effet, le message essentiel du Coran, pour ne pas dire son message unique à travers les multiples faces de son application concrète et le rappel des messages révélés antérieurs, est que Dieu est unique, qu'il est le seul Seigneur (**rabb**) et que l'homme, comme d'ailleurs toutes les créatures, est "serviteur-adorateur" (**'abd**). **L'homme** a été créé pour adorer Dieu (Coran 36, 22; 51, 76; 71, 3...) à l'exclusion de tout autre. Cette adoration se traduit par le témoignage de foi monothéiste (**sahâda**), la prière rituelle (**salât**) cinq fois par jour et la prière communautaire le vendredi, le partage des biens (**zakât**), le jeûne du mois de ramadan et le pèlerinage à La Mecque au moins une fois dans sa vie si on en a les moyens (**hâjj**). Elle se traduit, d'une façon plus générale, par l'obéissance (**tâ'a**) à tous les ordres et à toutes les défenses que prescrit le Coran dans l'ordre moral (en gros les dix commandements de la Bible), aussi bien dans la vie personnelle, la vie familiale et la vie en communauté.

Mais cette obéissance doit être **intériorisée**. Non seulement en cultivant l'intention (**niyya**) (30), mais en assumant intérieurement le sens profond de ces actes, et qui est d'accepter la volonté de Dieu dans tous les aspects de la vie de l'homme. C'est ce qu'on a nommé avec bonheur **"Une spiritualité d'obéissance"** (31).

Une illustration particulièrement célèbre de ce type de spiritualité est offerte par la vie et le combat de celui que la tradition musulmane considère comme "le patriarche du soufisme", même si ce qu'on sait de lui à travers sa légende ne dénote pas de traces de mystique proprement dite, Hasan al-Basrî, dès la deuxième génération de musulmans, celle des "suivants", après celle des Compagnons. Né probablement à Médine vers 16/642, il a vécu et est mort à Basra en 110/728.11 a connu les premiers drames et les premiers déchirements de la jeune communauté musulmane : meurtre du troisième calife 'Othmân en 36/656 (Hasan avait 14 ans) et la "grande épreuve" (**al-fitna al-kubrâ**) avec la guerre entre les deux prétendants au califat : Mu'âwiya, à Damas, et 'Aït en Irâq, avec déjà la scission entre sunnites, chiïtes et khârigites. Résidant dans l'Iraq, dont les soulèvements incessants contre le pouvoir des Omeyyades de Damas sont durement réprimés par des gouverneurs impitoyables, tel al-Hajjâj ibn Yûsuf, il est sollicité maintes fois de prendre la tête de la révolte (de "sortir") contre ce pouvoir injuste à bien des titres.

Il refusera toujours, invoquant le célèbre verset coranique : "Dieu ne change rien en un peuple avant que ce peuple n'ait changé lui-même" (Coran 13,11; cf. 8,53). Mais ce refus n'est pas une démission et il n'hésitera pas à reprocher en face au calife et aux gouverneurs de l'Iraq leurs injustices et leur tyrannie. C'est que L. Massignon a si bien nommé sa "double fidélité" : fidélité à sa communauté et fidélité à sa conscience (32). Ainsi cette belle réponse au gouverneur Ibn Hubayra qui avait reçu du calife de Damas, Yazid fils de Mu'âwiya, une lettre lui ordonnant d'exécuter des chiïtes fait prisonniers lors d'une révolte. Le gouverneur avait d'abord consulté le chef des juristes (**fuqahâ**) de la région, qui, en bon courtisan, lui avait conseillé de ne pas risquer sa tête en désobéissant au calife. Consulté à son tour, Hasan al-Basrî répond :

"O Ibn Hybayra, crains Dieu au sujet de Yazid, mais ne crains pas Yazid au sujet de Dieu. Dieu te protégera de Yazid, mais Yazid ne te protégera pas de Dieu. Tu ne dois pas obéissance à une créature qui désobéit à Dieu. Confronte la lettre (kitâb) de Yazîd avec le Livre (Kitâb) de Dieu (Le Coran). Si la lettre est en accord avec le Livre de Dieu, exécute les ordres qu'elle contient; si elle le contredit, ne les exécute pas. Il vaut mieux obéir à Dieu qu'à Yazid, et au Livre de Dieu qu'à la lettre de Yazîd".

Cette réponse au gouverneur est typique de cette rigueur morale qui caractérise la spiritualité d'al-Hasan al-Basrî. Il cultive la "délicatesse de conscience" (**war'** : la crainte de commettre les fautes les plus minimes), il insiste sur l'intention (**niyya**) en tout acte, il a horreur de l'hypocrisie :

"La foi n'est pas une parure à se mettre. Elle ne consiste pas en vains désirs. Elle doit saisir le coeur et être démontrée par les actes".

"Qu'un tel acte soit un ascète, nous ne le saurons pas par ce qu'il dit mais par ce qu'il fait".

Les soufis postérieurs insisteront sur la rigueur dans l'observation de la loi morale, qui seule peut permettre et autoriser l'expérience mystique. Ainsi, Abû Yazîd al-Bistâmî (IIIe/IXe) :

"Abû Yazid nous dit un jour : "Venez, allons voir cet homme qui s'est rendu célèbre par sa sainteté (**wilâya**). Il y avait, en effet, à Qumis, un homme célèbre par son ascèse et sa délicatesse de conscience. Nous partîmes avec lui. Lorsque le saint en question sortit de sa maison et entra dans la mosquée, il jeta un crachat du côté de la qibla. Abû Yazîd dit : "Venez, partons sans le saluer; car on ne peut se fier à cet homme à propos des bonnes manières de la Loi qu'a enseignée l'Envoyé de Dieu" (...). Comment pourrait-on se fier à lui au sujet des demeures mystiques des saints et des vrais fidèles qu'il prétend avoir atteintes ?".

"Si vous voyez un homme doué de tels prodiges qu'il s'assoie dans les airs, ne vous faites pas d'illusions sur lui, tant que vous ne voyez comment il se comporte dans ce que Dieu ordonne et défend, dans l'observation des prescriptions légales et l'accomplissement de la Loi.

"On demanda à Abû Yazîd : "Les gens disent que la **shahâda** - il n'y a de divinité que Dieu - est la clé du Paradis". Il répondit : "Ils disent vrai, mais une clé n'ouvre pas sans une serrure. Or la serrure de "il n'y a de divinité que Dieu" se compose de quatre éléments : une langue sans mensonge ni médisance, un cœur sans ruse ni trahison, un ventre sans aliment interdit ni même douteux, des œuvres sans

vaines passions ni innovations blâmable".

Tout ceci peut être résumé dans cette sentence fulgurante de Hallâj :

"Celui qui veut trouver la liberté, qu'il s'en aille trouver l'obéissance" (33).

### III. UNE AIDE ET UNE COLLABORATION RECIPROQUES

Au lieu d'opposer mystique et "orthodoxie" au sens de règle de foi, il convient de voir quel service et quel enrichissement elles peuvent apporter l'une à l'autre.

#### L'orthodoxie assure la mystique

Toute mystique, dans son vrai sens d'expérience de Dieu, est fragile et exposée à des déviations. Nous en avons donné des exemples avec les **Alumbrados** en Christianisme et les **Malâmatiyya** en Islam, mais il y en a bien d'autres. On peut même dire que plus l'expérience mystique est haute (ou profonde), plus la déviation est facile et grave. Cela s'explique aisément. Du fait que l'expérience mystique est au-delà de la raison et qu'elle rencontre l'infini de Dieu, elle perd les repères habituels à la pensée humaine, elle sombre dans l'inconnaissable et l'inexprimable. Tous les mystiques, au moins dans les trois traditions monothéistes... et méditerranéennes (!), parlent de l'ivresse en empruntant leur vocabulaire à l'ivresse bachique (34), ou parlent de fiançailles et de mariage mystiques, et prononcent des paroles scandaleuses, qu'ils expliquent difficilement une fois revenus de leur extase (35).

C'est pourquoi la règle de foi, sous quelque forme que ce soit, est nécessaire, non pas pour brider l'expérience, mais pour lui éviter des déviations mortelles. Cette règle de foi est représentée, dans nos deux traditions par **la direction spirituelle (irsâd/mursid)** (36). Le fameux "noviciat", qui est traditionnel aussi, n'est pas superflu pour assurer les bases de l'expérience spirituelle. Pensons que Hallâj y a passé vingt-quatre (sic) ans de sa vie, dont vingt auprès de son maître Junayd, de 16 ans à 40 ans (873-897). C'est aussi une institution des Confréries. S'il peut donner lieu à des excès (37), la direction spirituelle qu'on y trouve est souvent pleine de sagesse, de respect de la personnalité propre du novice et de sa vocation particulière. Il en fut ainsi autrefois (38), et souvent encore aujourd'hui. Les cas ne sont pas rares de vieux cheikhs de confréries pétris du sens de Dieu et de sagesse spirituelle, qui peuvent donner de bons conseils à leurs consultants, y compris à des intellectuels peut-être plus savants qu'eux mais en recherche d'un approfondissement de leur vie spirituelle.

#### La mystique enrichit l'orthodoxie

Nous avons insisté pour rappeler qu'en principe l'orthodoxie peut se passer de la mystique. Mais, dans le cas du Christianisme, si l'on admet que la mystique n'est pas une voie extraordinaire réservée à une élite, pas toujours cléricale ou religieuse d'ailleurs, mais l'épanouissement normal de la vie de foi et de la grâce, qui n'est entravé que par l'infidélité de l'homme à ces grâces offertes à tous, on doit reconnaître que la mystique et les mystiques ont sans cesse nourri et relancé la vie spirituelle dans le monde chrétien. Le témoignage d'un S. Benoît, d'un François d'Assise et de tant d'autres est toujours vivant.

En Islam, on peut reconnaître que le soufisme est un phénomène marginal. Nous verrons les nuances à apporter à cette affirmation. Il n'en est pas moins vrai que le soufisme, sous sa forme "orthodoxisée" depuis les IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup>/Xe-XI<sup>e</sup> s., notamment par Qusayri et surtout Ghazâlî (m. 1111), a contribué fortement à "revivifier" les sciences de la foi", pour reprendre le titre de sa somme théologico-spirituelle **Ihya' `ulûm al-dîn**, largement inspirée des ouvrages des soufis antérieurs, notamment le **Qût al-qulûb** (la nourriture des coeurs) de Makki, comme Ghazâlî le reconnaît lui-même. Et d'abord au niveau des croyances et des rites de l'Islam les plus fondamentaux. Quiconque cherche le sens profond de la **shahâda** (profession de foi), de la **salât** (prière rituelle), du jeûne de Ramadan, etc..., trouvera dans cet ouvrage et dans d'autres semblables une profondeur spirituelle étonnante. Ainsi, le jeûne n'est pas seulement privation de nourriture et de boisson. Il vise à creuser la faim de Dieu et la soif de sa Parole.

Il y a plus peut-être. La mystique, au sens de vie spirituelle profonde, est la meilleure source, le meilleur ressort pour une vie au service de la communauté, et plus largement au service des hommes. S. Vincent de Paul (1581-1660) est reconnu en Occident comme le grand saint du XVII<sup>e</sup> s.

Or, on ne trouve pas, dans ses écrits et dans les témoignages de ceux qui l'ont connu, de trace d' "états mystiques" proprement dit. Mais le témoignage de la profondeur de sa vie spirituelle – "mystique" au vrai sens du mot –, est sa vie d'une générosité sans limite au service des victimes de la maladie, des épidémies, des guerres et des injustices. Aujourd'hui encore, alors que notre monde souffre de tant d'injustices et de malheurs et que, dans la plupart des Etats indépendants, on se plaint de l'injustice, de l'égoïsme, de la corruption, où trouvera-t-on le rempart contre toutes les exactions et de vrais serviteurs du bien commun ? Dans un certain pluralisme des partis, de la presse et de tous les "contre-pouvoirs", sans doute. Mais rien ne pourra remplacer la motivation profonde d'un service désintéressé capable de résister aux tentations, de se frayer un chemin dans le jeu des influences et des pressions, de traverser les épreuves et les échecs, qu'une foi nourrie de vraie spiritualité et, pourquoi pas, de mystique authentique, peut donner. Un cœur en paix avec Dieu, avec soi et avec ses frères est la force d'une vie.

#### IV. POUR UNE VISION PLUS JUSTE DU CHRISTIANISME ET DE L'ISLAM

##### Une vision plus juste du Christianisme

S'il est vrai que le message de l'Evangile est essentiellement d'ordre religieux et spirituel, il n'est ni "fuite du monde", ni le mépris de cette vie et le support des épreuves en attendant la compensation de la récompense au paradis. Il est vrai qu'une certaine littérature chrétienne sur la "vallée de larmes" a pu induire en illusion. Et le drame de la rencontre de l'Islam renaissant avec le Christianisme est qu'elle s'est opérée à la fin du XIXe siècle, où ce genre de thèmes était particulièrement florissant. D'où le cliché lancé par Afghânî, 'Abduh et Ridâ - mais il est plus ancien -, interprétant l'expression coranique de l'Islam "religion du milieu" (**umma wasat**, Coran 2,143) comme la religion du juste milieu entre le Judaïsme, qui serait trop matérialiste, et le Christianisme, qui serait trop spiritualiste (39). En réalité, si on revient aux textes du Nouveau Testament, le message évangélique est tout entier dans la pratique dès cette vie. La révélation d'un Dieu Père de tous les hommes, quelle que soit leur religion, et spécialement des exclus, des pauvres, des opprimés, des pécheurs, a pour but de susciter l'attitude de service, de don de soi-même pour ses frères. S. Jean, dans son évangile et dans ses épîtres, insiste particulièrement sur le test décisif que constitue l'amour des autres par rapport à l'amour de Dieu : "Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas" (1 Jean 4, 20 ss.), et c'est en nourrissant l'affamé, en désaltérant l'assoiffé, en vêtant celui qui est nu, en visitant malades et prisonniers qu'on sert le Christ et qu'on le rencontre en la personne de ceux qu'on sert (Matthieu ch. 25).

Ce service du frère affligé a pris des formes différentes dans l'histoire. On a fait allusion à l'œuvre de S. Vincent de Paul au XVIIe siècle. Aujourd'hui, il se traduit aussi – non exclusivement mais de façon privilégiée – par la lutte pour la justice sociale, telle que la traduisent les documents des papes et des évêchés depuis un siècle, telle qu'y invite le Concile de Vatican II (1962-1965), notamment dans la Constitution sur l'Eglise dans le monde de notre temps (**Gaudium et Spes**) (40), telle enfin que la théorisent et la pratiquent les théologies politiques, notamment les théologies de la libération, qui se sont développées particulièrement en Amérique latine depuis Vatican II (41).

Quant à la vie proprement contemplative qui, sous le nom de "monachisme" (**rahbâniyya**), fait partie du paysage de l'Islam, dès avant l'Islam d'ailleurs dans la civilisation et la littérature pré-islamique, puis à travers le Coran qui en fait l'éloge (57,27; cf. 24,35-37) et dans la tradition musulmane qui y voit le type même du Christianisme comme fuite du monde, elle répond certes à une vocation particulière que Dieu adresse à qui il veut. Mais elle n'est pas désintéressée pour les problèmes de notre monde, sauf aux yeux de ceux qui pensent que la prière d'adoration et d'intercession n'est d'aucune utilité. On peut penser au contraire que ces lieux de prière que sont les couvents et les monastères sont indispensables à la respiration de notre monde agité et "diverti", comme disait Pascal. Il n'est que de voir le nombre de chrétiens, et parfois de non-chrétiens, y compris de hauts responsables de la vie publique, qui fréquentent assidûment les monastères, pour y retrouver souffle et force spirituelle en vue de leur engagement dans la cité des hommes. Et c'est "dans ce caractère d'une contemplation qui stimule et féconde l'action qu'Henri Bergson (1859-1941), qui n'était pas chrétien, voyait le critère de la véritable mystique (**Les deux sources... - 1932**).

##### Pour une vision plus juste de l'Islam

En dépit des contestations et parfois des refus, anciens ou récents, dont le **tasawwuf** fut et reste l'objet, il est non moins évident que ce phénomène, sous la forme des grands soufis d'autrefois

comme sous celle, actuelle, des Confréries, a été très largement intégré par la tradition musulmane sunnite, pour ne pas parler du chi'isme, dans lequel il a toujours occupé une place essentielle, au point que le chi'isme se définissait lui-même comme "le soufisme de l'Islam".

Il convient d'abord de tenir compte des nuances et des limites du refus du soufisme par ceux-là mêmes qui le contestent.

Nous avons signalé que les auteurs les plus critiques, Ibn Taymiyya et Ibn al-Jawzi, ne condamnaient pas tout l'apport du soufisme. Toute la partie morale et ascétique, en particulier la psychologie spirituelle analysant souvent de façon très fine les vertus et les vices, a été parfaitement admise.

Mais c'est surtout l'œuvre capitale des théoriciens du soufisme aux IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup>, Ve/XI<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècles qui est souvent méconnue. Leur effort pour réconcilier le soufisme avec l'orthodoxie officielle après la rupture de deux siècles, consécutive à la condamnation et l'exécution de Hallāj et de quelques autres, fut largement couronnée de succès. En interprétant le Coran par leurs **tafsir-s** (Sulami, Qushayri, Ansāri...), ils entendaient montrer que le soufisme était le vrai sens du Coran. En recueillant et en triant les dires et les faits de vie des soufis antérieurs dans les biographies suivant les générations (**tabaqāt**) (Sulami, Abū Nu'aym al-Isfahāni, Ansāri, Sha'rānī...), ils révélaient à l'ensemble du peuple musulman la richesse de cet héritage. Enfin et surtout, dans leurs œuvres théoriques, didactiques et apologétiques (Abū Nasr al-Sarrāj, Abū Tālib al-Makkī, Abū Bakr al-Kalabādī, Hujwirī, Ansārī et surtout Abū l-Qāsim al-QUSHAYRĪ et Abū Hāmid al-GHAZĀLĪ, tous deux du Ve/XI<sup>e</sup> s.) ils proposaient au croyant généreux, avide de vie spirituelle, un "itinéraire" vers Dieu, plein de sagesse et d'audace en même temps.

Or, ces manuels sont à la portée de tous les musulmans d'aujourd'hui. J'ai vu dans les célèbres tramways du Caire des musulmans, apparemment de la classe moyenne, lire et méditer la **Risāla Qushayriyya** dans une édition bon marché sur papier jaune. Or cette Risāla est d'une haute teneur mystique et culmine dans l'amour de Dieu, la **mahabba**. Quant à l'œuvre de Ghazālī, la "Preuve de l'Islam" (**hujjat al-islām**) et le critère encore aujourd'hui de l'orthodoxie, nul n'ignore que sa grande œuvre, l'**Ihyā' 'Ulūm al-dīn** (la revivification des sciences de la foi) a été entièrement conçue comme l'intégration des élaborations du soufisme (l'unique chemin vers la certitude de foi, **al-yaqīn**) au sein des croyances et des rites les plus classiques de l'Islam. En particulier, son quatrième tome (**rub'**) n'est autre que la reprise du cheminement des soufis précédents, notamment du **Qūt al-qulūb** de Makkī. Ghazālī ne s'en cache d'ailleurs pas (42). Dans un de ses derniers livres (kitāb), intitulé justement "Le livre de l'amour de Dieu (**mahabba**), du désir ardent de lui (**shawq**), de la familiarité avec lui (**uns**) et de l'agrément de sa volonté (**ridā**, il fait de l'amour de Dieu le sommet de la vocation du croyant. S'il fixe des limites à ne pas dépasser, en particulier le refus de la notion de **hulūl** (habitation de Dieu dans l'homme : doctrine de Hallāj), **d' ittihād** (unification de Dieu avec l'homme : doctrine des chrétiens) et de **wusūl** (jonction de l'homme avec Dieu), pour n'accepter qu'une **proximité (qurb)** entre l'homme et Dieu, qui peut d'ailleurs aller très loin, il suggère explicitement que ces limites mêmes ne sont que prudentielles et qu'on pourrait les franchir, à condition de ne pas le dire. Dans ce cas aussi, on trouve dans les mains de bien des musulmans d'aujourd'hui des exemplaires bon marché de ce **Kitāb al-mahabba** extrait de l'**Ihyā**.

Quant à la pensée de l'Islam sunnite actuel sur le soufisme, ceux qui sont trop heureux d'exciper du refus du soufisme par l'Islam dit "orthodoxe" pour évacuer ce phénomène gênant pour leur vision restrictive de l'Islam feraient bien de remettre leurs pendules à l'heure. Non seulement ils pourraient tenir compte des nuances du jugement de la **Majallat Al-Azhar** qu'ils reproduisent (43), mais ils auraient intérêt à s'informer de ce qui s'écrit sur ce sujet dans les revues officielles des grandes Mosquées et de la littérature abondante qui est produite chaque année sur le soufisme et ses grandes figures (44), sans parler des romans populaires, des films et des émissions de télévision, notamment sur l'admirable sainte du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle, Rābi'a al-'Adawiyya. Hallāj lui-même n'est plus guère considéré comme hérétique mais comme une gloire de l'héritage musulman (45).

Il n'est pas jusqu'au Confréries, si vilipendées par l'Islam réformiste et moderniste, qui ne connaissent un renouveau significatif dans la plupart des pays musulmans, y compris et surtout dans la Turquie officiellement laïque. D'une part, elles semblent répondre à un besoin de l'instinct religieux envers une liturgie chaleureuse et une solidarité communautaire, volontiers teintée d'ésotérisme. D'autre part, elles véhiculent, même sous une forme quelque peu dégradée, une partie du message des grands soufis du passé, notamment la notion d'amour de Dieu. Enfin, nous l'avons signalé, les meilleures d'entre elles savent cultiver une certaine sagesse spirituelle. On serait sans doute étonné, de

savoir que tel cheikh de Grande Mosquée, tel intellectuel des universités modernes ne se cache pas, ou à peine, d'être membre d'une confrérie et même d'y avoir des responsabilités.

Concluons ces considérations par une double proposition : certes le soufisme n'est pas tout l'Islam, comme certains épigones de Louis Massignon tendent à le dire. Il n'est même pas l'unique forme de spiritualité en Islam, nous y avons insisté. Mais il fait indiscutablement partie de l'héritage de la religion musulmane. Il faut donc en tenir compte, tout en le mettant à sa vraie place, quand on s'aventure à porter un jugement général sur l'Islam comme religion. De plus, ce soufisme est essentiellement né de la méditation du Coran par des esprits généreux. Les influences externes (moines chrétiens; plus tard yoga hindou, hésychasme...) n'ont joué, surtout aux premiers siècles, qu'un rôle de stimulant et d'émulation. Les influences et les emprunts seront d'ailleurs réciproques au cours des siècles. L. Massignon a longuement démontré cette origine proprement coranique du soufisme (46). Cela devrait compter lorsqu'on cherche, comme aujourd'hui, l'origine du Livre sacré de l'Islam.

Enfin, pour revenir au thème de notre rencontre islamo-chrétienne : la recherche d'une spiritualité pour notre temps, nous pourrions reprendre l'idée sous-jacente aux théoriciens de l'unité des mystiques. Non pas dans le sens du syncrétisme ou du refus des religions et des organismes religieux. Mais dans un sens beaucoup plus profond. Je l'emprunte au beau livre du Dr. Kâmil Husayn (1901-1977) : **"Al-Wâdî I-Muqaddas"** (Le Val Saint). Paraphrasant l'affirmation coranique "les croyants sont des frères" (**Innamâ l-musminûn ikhwa** 49, 10), il la traduit dans ses catégories médico-spirituelles : les "purifiés" (**al-mutatahhirûn**) sont frères. Il entend par là que, dans toute religion, surtout dans les trois grandes religions monothéistes, ceux qui ont su dépasser les durcissements confessionnels et approfondir leur foi en Dieu sont véritablement frères, au-delà des barrières religieuses (47). N'est-ce pas là notre expérience quotidienne ? Pour ma part, je me sens bien plus frère d'un musulman à la foi profonde, même si tant de choses nous séparent, y compris dans l'approche critique des problèmes religieux, que d'un chrétien qui ne l'est que – ou essentiellement – par appartenance confessionnelle.

Rome et Monastir,  
Mars-Avril 1986

## NOTES

1. Voir sur l'origine et le sens du mot Louis BOUVER, "Mystique : Essai sur l'histoire d'un mot" dans **La Vie Spirituelle, supplément**, 3 (1949) 3-23; Michel de CERTEAU, "Mystique au XVIIe, le problème du langage mystique", dans **L'homme devant Dieu**, Paris, 1964, III, 267-292.
2. Les études bibliques et théologiques abondent sur ce sujet. Parmi les plus récentes, on peut voir l'ouvrage collectif sous la direction d'E. ANCILLI et M. PAPAROZZI, **La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica**, Rome, Città Nuova 1984, 2 tomes 667 + 765 pp., ici : I, 15-385; voir aussi l'ouvrage collectif sous la direction de A. RAVIER, **La mystique et les mystiques**, Paris, Desclée de Brouwer 1965, 1122 p., ici 41-156.
3. R. CASPAR, "La vision de l'Islam chez Louis Massignon et son influence sur l'Eglise", dans **Louis Massignon**, Cahier de l'Herne, Paris, éd. de l'Herne 1970, 126-147.
4. Louis MASSIGNON, **La passion d'Al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam**, Paris, Geuthner 1922, 2 tomes à pagination continue 1047 p., 2e éd. revue et augmentée, posthume. Paris, Gallimard, 1975, 4 tomes, en tout environ 2000 pages.
5. Il le fait dans sa thèse secondaire, mais qui n'est pas moins importante que la première : **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane**, Paris, Geuthner 1922, rééd. Vrin 1954, 456 p., ici 69-134.
6. Joseph MARECHAL, "Le problème de la grâce mystique en Islam" dans la **Revue de Sciences Religieuses** (Paris) 1923, 244-292, repris dans **Études sur la psychologie des mystiques**, Paris, Desclée de Brouwer, t. H (1937), 487-531.
7. Il s'agit en particulier d'une déclaration de la **Majallat al-Azhar** rajab 1372/mars-avril 1953, pp. 892-893, traduite en français dans les **Mélanges de l'Institut d'Études Orientales** (MIDEO) des dominicains du Caire I (1954) p. 189, à l'occasion d'une série de conférences sur la mystique musulmane données au Caire par L. Massignon et L. Gardet.  
On retrouve ce texte bien des fois chez des auteurs chrétiens, cf. par exemple Henri de LUBAC dans la "Préface" à l'ouvrage collectif **La mystique et les mystiques** (op. cit. ci-dessus n. 2), p. 14, note 3.
8. Olivier LACOMBE, **L'absolu selon le Védanta**, Paris, Geuthner 1937, rééd. 1966, 416 p. et surtout "Un exemple de mystique naturelle : l'Inde" dans **Études Carmélitaines**, oct. 1938; "La mystique naturelle dans l'Inde" dans la **Revue Thomiste** 1951/I, 150-180 et "Le Védanta comme méthode de spiri-

tualité" dans la même revue, 1956/1. Ses travaux et ceux de Louis GARDET, que nous indiquerons ensuite, sont repris dans un ouvrage récent et important : Louis GARDET et Olivier LACOMBE, **L'expérience du soi : Etude de mystique comparée**, Paris, Desclée de Brouwer 1981, 392 p.

9. Jacques MARITAIN, **Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle**, Paris, Desclée de Brouwer 1939, 2e éd. Alsatia 1956, ch. III, "L'expérience mystique naturelle et le vide", repris des **Etudes Carmélitaines**, oct. 1938.
10. Louis GARDET, **Expériences mystiques en terres non chrétiennes**, Paris, Alsatia 1953, 117 p., ici 123-127, surtout **Thèmes et textes mystiques**, Paris, Alsatia 1958, 216 p., ici 11-76 (Introduction substantielle); "Mystique naturelle et mystique surnaturelle" dans **Rech. de sc. Rel.** 1950/111, 321-365, repris dans G.C. ANAWATI et L. GARDET, **Mystique musulmane : aspects et tendances; expériences et techniques**, Paris, Vrin 1961, 310 p., ici 85-124. Et sa contribution pleine de nuances à **L'Expérience du soi** (op. cit. ci-dessus n. 8), surtout pp. 185-248.
11. Voir par exemple Joseph MARECHAL, **Etudes sur la psychologie des mystiques** (op. cit. ci-dessus n. 6), t. II (1937) 480-482.
12. De nombreuses théories ont été proposées, en Islam comme en Occident, sur l'origine et le sens du mot. La plus probable - et à mes yeux la seule valable - est de le faire dériver de **séf**, l'habit de "laine" dont se vêtaient (**tasawwafa**) les soufis. La référence aux moines chrétiens, au moins au début du soufisme, me semble très probable.
13. L'ouvrage de base, en Occident, est celui de J. Spencer TRIMINGHAM, **The Sufi orders in Islam**, Oxford Clarendon Press 1971, 335 p. Voir aussi pour l'ensemble du soufisme, mon **Cours de Mystique musulmane**, Rome, PISAI 1968, 147 p. polyc. in 8°. En arabe, les ouvrages sur le soufisme, rédigés par les musulmans contemporains, sont très nombreux. Citons seulement les plus importants :  
 - Ahmad Zakî MUBARAK, **Al-tasawwuf al-Islâmi fi 1-adab wa-l-ahlâq**, Le Caire, Matb. al-Risala, 1938, 2 gros tomes,  
 - Mustafâ HILMI, **Al-Hayat al-ruhâniyya fil-islam**, Le Caire, al-hay'at al misriyya al'amma lil-kitâb, 1972, 120 p.,  
 - Dr Oâsim GANI, **Ta'rih al-tasawwuf fi 1-islam**, trad. du persan par Sâdiq NAS'AI, revu par Dr Ahmad NAGI al-QAYSI et le Dr Mustafâ HILMI. Le Caire, Makt. al-Nahda al-Misriyya 1970, 495 p.
14. Hallâj ne fut pas le seul soufi à être exécuté comme **zindîq** (hérétique). Rappelons seulement le cas de Sihâb al-dîn Yahyâ al-Suhrawardi, le maître de l'**isrâq** (illumination), justement appelé "**Al-maqtûl**" (= mis à mort), car il fut exécuté sur ordre de Saladin (Salâh al-dîn) à Alep en 586/1190.
15. Mais il convient de noter dès maintenant que beaucoup de soufis, et parmi les plus grands comme Hallâj lui-même et ses disciples, et comme 'Abdallah Ansârî de Hérat (m. en 481/1088), étaient des hanbalites. Et cela se conçoit aisément. Le hanbalisme se veut le plus proche de la lettre du Coran et du Hadith et se méfie de l'usage immodéré de la raison. Or les mystiques des diverses religions pensent souvent aussi que la lettre suffit, que la raison est une immixtion illégitime de l'humain dans la Parole de Dieu, et que, seule, l'expérience mystique peut faire pénétrer cette Parole. En Christianisme, c'est le cas de S. Bernard de Clairvaux (XIIe s.), terriblement littéraliste et ennemi juré d'Abélard, le philosophe théologien.
16. Mais là aussi, dans les oeuvres de ces deux théologiens, dont l'œuvre du premier est appelée par Henri LAOUST (le maître de l'étude du hanbalisme) "l'œuvre majeure du hanbalisme de combat", il convient d'apporter des nuances. Si le premier condamne Hallâj et 'Abd al-Qâdir al-Jilânî (m. en 561/1166), le fondateur éponyme de la grande confrérie des Oâdiriyya, il ne reconnaît dans les autres (Abu Tâlib al-Makkl, Qushayri, Ghazâlî...) qu'une **bid'a** (innovation blâmable). Quand à Ibn Taymiyya, longtemps séduit par Sahl Tostari, Junayd, Makkî, Qushayri, 'Abd al-Qâdir et Abu Hafis al-Suhrawardi, et même, dans sa jeunesse, par Ibn 'Arabi, il finit par le récuser. Mais il admet toute la partie ascétique et spirituelle du soufisme, à l'exclusion du monisme existentiel (**wahdat al-wujûd**) d'Ibn 'Arabi, l'antinomiste licencieux (**ibâha**), les doctrines excessives (**ghulû**) et ésotériques. Notons enfin que le principal et direct disciple d'Ibn Taymiyya, Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (m. en 753/1350) est l'auteur d'un commentaire abondant du manuel de 'Abdallah Ansârî (**Mânâzil al-sâ'irin**), une des oeuvres soufies les plus fortes du Ve/XIe s. : **K.Madârij al-sâlikin**...
17. Des pèlerins de retour du Hajj (pèlerinage à La Mecque, que l'on complète par une visite à Médine) m'ont raconté qu'au porche de la grande mosquée de Médine, les soldats saoudiens qui sont à l'entrée mettent en garde les visiteurs contre toute tentation de "culte" d'un mort, fût-il le Prophète.
18. Discours à Radio-Tunis le 18 février 1960, pour la dispense du jeûne du ramadan. Cité par Pierre RONDOT, **L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui**, Paris, Ed. de l'Orante, t. II (1960), p. 193.
19. Définition de J. Maritain, O. Lacombe et L. Gardet. Voir les références ci-dessus, n. 8, 9, 10.
20. L'expérience du poète est du même genre, même si elle est d'un autre ordre. Les deux expériences sont, par définition, inexprimables, ineffables, justement parce qu'elles sont au-delà de la raison. Elles ne s'expriment que par allusion (**ishârât**), métaphore. C'est pourquoi les mystiques s'expriment le mieux par des poèmes (S. Jean de la Croix, Hallâj...), avec le danger non illusoire de confondre les deux genres et de croire être mystique si l'on est poète.

21. Pour l'Eglise catholique, c'est, par exemple, la définition du Concile de Vatican II (1962-1965), **Lumen Gentium**, 15; **Del Verbum**, 21, etc... pour l'Ecriture, règle suprême de foi et de vie; **L.G.** 12, 64; **D.V.** 10 pour la communauté recevant et transmettant la foi. Pour l'Islam, c'est le célèbre Hadith : "Ma communauté ne se rassemblera jamais dans l'erreur". C'est le principe de l'**ijmâ**.
22. Pour la situation dans le Christianisme "protestant" et multiforme, je laisse le soin de situer leur règle de foi à ceux qui en relèvent. On sait les difficultés du Conseil Œcuménique des Eglises (qui n'a rien d'un Magistère) à définir seulement le sens et l'extension du nom de "chrétien".
23. On parle aussi aujourd'hui du magistère des théologiens, dont la notion serait assez voisine du "consensus des docteurs" (**ijmâ' al 'ulâmâ**) de l'Islam, dans la mesure où leur accord représente aussi le consensus de la communauté; mais avec des modalités et des possibilités de réalisation différentes. Cf. J.M. TILLARD, "Le magistère des évêques et celui des théologiens" dans **Initiation à la pratique de la théologie**, Paris, Cerf I (1981) 173-183; Cl. GEFRE, "Liberté et responsabilité du théologien", dans **Le Supplément**, 1980, pp. 282-293, qui parle de la fonction de **médiation** des théologiens entre le Magistère et les fidèles.
24. Du moins l'Islam sunnite. Pour le Chiisme imâmite, actuellement au pouvoir en Iran, le principe suprême de la **velâya-l-faqih** (pouvoir du Docteur) représente bien un magistère, qui s'étend même au pouvoir temporel (condamnation et exécution des "hétérodoxes", comme les **Bahâ'i-s**).
25. Voir par exemple l'ouvrage très clair d'un récent recteur de la Grande Mosquée d'Al-Azhar au Caire, Mahmûd SHALTUT (m. en 1963) : **Al-islâm 'aqidâ wa-sari'a**, Le Caire, 2e éd. 1964, pp. 563-571. L'auteur distingue entre un **ijmâ'** fondamental sur les bases (usûl) de la foi et un **ijmâ'**, qui suppose entre autres conditions que l'opinion de **tous** les **mujtahids-s** (compétents en matière de foi et de **fiqh**) soit effectivement connue et qu'ils soient tous d'accord. Ce qui est actuellement impossible. J'ai publié ce texte, avec une traduction en français, dans **Etudes Arabes** (Rome, PISAI) n° 51 (1979/1) 22-37. La tradition ancienne distinguait déjà entre les '**aqâ'id** (articles de foi), '**ibâdat** (actes du culte) et **mu'âmalât** (rapports sociaux), ces derniers étant par définition évolutifs.
26. C'est ce qu'affirme fortement le même Mahmûd SHALTUT (op. cit. et loc. cit. ci-dessus note précédente), dans un paragraphe dont le sous-titre est : "Une **fatwâ** n'est pas source d'obligation" (**Al-fatwâ laysat mulzima**). Sa qualité de recteur d'Al-Azhar donne du poids à son affirmation.
27. Notamment Md 'ABDUH (m. en 1905) dans son ouvrage à vrai dire polémique **Al-islâm wa-l-nas-râniyya** (série d'articles dans la revue **Al-Mânâr** en 1901, réunis en un volume et publiés par R. Ridâ aux éd. Al-Manâr en 1901), qui caricature le croyant chrétien (catholique) les yeux rivés sur la bouche du pape. C'était au tournant du XIXe-XXe s. ! Les apologistes musulmans reprennent souvent cette caricature. Voir les sévères critiques d'un musulman contemporain sur cette lignée apologétique qui se dispense de connaître avant de réfuter : Mahmud AYOUB (Mahmud AYYUB), "Muslim views on Christianity : some modern examples", dans **Islamochristiana** 10 (1984) 49-70.
28. C'est le sens du livre de Frithof SCHUON, **L'unité transcendantale des religions**, Paris 1948, notamment p. 103. Même vision dans son ouvrage au titre (à mon avis) trompeur : **Comprendre l'Islam**, Paris, Gallimard 1961, 224 p.; de même dans un ouvrage antérieur : **Perspectives spirituelles et faits humains**, Paris 1953, 230 p. Un autre auteur de la même école, bon connaisseur d'Ibn 'Arabi, est Titus BURCKHARDT, **Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam**, Alger, Messerschmitt et Lyon, Derain, 1956, 250 p. et sa traduction des **Fusûs al-halkam** d'Ibn 'Arabi : **La sagesse des prophètes**, Paris Albin-Michel, 223 p.
29. "Mon cœur est le cloître du moine chrétien, la synagogue du juif, le Temple de la Ka'ba et le pyrée (temple de feu) du mazdéen". "Je suis musulman, chrétien et mazdéen". "L'idolâtre qui se prosterne devant le soleil a raison d'y voir Dieu; il a tort de croire que Dieu n'est que le soleil", etc... Il faut replacer ces textes au sein de la vision moniste d'Ibn 'Arabi. C'est le **tawhid** musulman poussé jusqu'au renversement de la fondamentale transcendance de Dieu (que le Coran ne sépare jamais du **tawhid**). Si Dieu est l'Unique, le seul réellement existant, pensait Ibn 'Arabi en citant le Coran 55,26-27 : "Tout est périssant et seule subsiste la face de ton Seigneur, majestueuse et noble", tout ce qui existe est Dieu. Voir, pour les références et l'exposé de cette doctrine, mon **Cours de Mystique musulmane**, Rome, PISAI 1968, 147 p. in 8° ronéo, ici pp. 102-109. On discute aujourd'hui sur le sens (et la réalité) du "monisme" d'Ibn 'Arabi : monisme d'existence mais non d'essence (Louis GARDET, dans GARDET-LACOMBE, **Expérience du soi**, op. cit. ici n. 8, 222-227) ? Monisme d'essence et non d'existence (Henri CORBIN, **L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi**, Paris, Flammarion 1958, 220 p.) ? Il faudrait d'abord définir le **wujûd** chez Ibn 'Arabi : existence ontologique dit-on habituellement ; existence phénoménologique, semble-t-il, comme chez Ibn al-Fârid (m. en 627/1230, le grand poète mystique égyptien) ? Synonyme de **wajd** (l'extase) suggère M.J. MOLE, **Les mystiques musulmans**, Paris, P.U.F. 1965, 126 p... On attend encore une étude précise sur ce point. Mais qui aura le courage d'étudier à fond cette œuvre surabondante (plus de 500 ouvrages, dont 200 connus, souvent encore manuscrits, et dont les seules **Futûhât Makkiyya** atteindront une vingtaine de gros volumes, si Othman Yahya arrive au terme de son édition critique) ?
30. C'est le très célèbre hadith : "Les actes ne valent que par l'intention" (**innamâ l-a'mâl bi-l-niyyat**), inscrit, par exemple, au fronton du porche de la Mosquée Al-Azhar au Caire.
31. Roger ARNALDEZ, "La mystique musulmane", dans A. RAVIER et H. de LUBAC (éd.), **La mystique**

**et les mystiques**, Paris, Aubier 1966, pp. 571-648. On peut en trouver l'expression sous la plume d'un musulman contemporain, Zia ul Hasan FARUQI, "The Concept of Holiness in Islam" dans **Islamochristiana** 11 (1985) 7-27. La majeure partie de ce numéro est d'ailleurs consacré à la sainteté en Islam et en Christianisme.

32. Louis MASSIGNON, **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane**, Paris, Geuthner 1922, 2e éd., Vrin 1954, 456 p.; sur Hasan al-Basrî, pp. 174-201. Voir aussi mon **Cours...** (op. cit. ci-dessus n. 13) 18-28. On pourra aussi trouver dans ce **Cours...** les références aux sources arabes des textes que nous citons ensuite.
33. Cité par Louis MASSIGNON, **La passion...** (op. cit. ci-dessus n. 4), 1ère éd. p. 724.
34. Pour ne citer qu'un seul exemple, voire la **Khamriyya** d'Ibn al-Fârid traduite en français par Emile DERMENGHEM, **L'éloge du vin**, Paris, Vêga 1931, 265 p.
35. Les plus célèbres, en Islam, sont les **satahât (ou sathiyyât)** Yazîd al-Bistâmî, du genre : "Il n'y a de divinité que moi; donc, adorez-moi" Cf. 'Abd al-Rahman BADAÛI, **Satahât al-sûfiyya**, Le Caire, Makt. al-Nahda, 1949, 180 p.
36. Entre bien des études on peut consulter le petit livre sur la direction spirituelle dans les diverses religions, reprenant une série d'études de la revue **Axes** (Paris) : **Le maître spirituel**, Paris Cerf, Foi vivante n° 198, 1979, 146 p. J'y ai traité de la direction spirituelle en Islam pp. 90-102.
37. On cite souvent la consigne au novice : "Sois entre les mains de ton cheikh comme le cadavre entre les mains du laveur de morts", reprise dans la plupart des manuels des confréries. Cette formule est celle du **"perinde ac cadaver"** de la tradition spirituelle chrétienne. S. Ignace de Loyola (XVIe s.), le fondateur des Jésuites, l'a rendue célèbre. On discute sur son origine. Certains pensent qu'il l'aurait empruntée indirectement à l'Islam lors de son pèlerinage à Manrèse (Espagne). D'autres font remarquer que la formule se trouve équivalentement déjà chez S. François d'Assise (XIIIe s.). Quoi qu'il en soit, la preuve que cette formule lapidaire peut ne pas être prise à la lettre est que la direction spirituelle, chez les Jésuites comme chez les Franciscains, est d'une grande souplesse.
38. Pour le Christianisme, voir les nombreux traités de direction spirituelle, par exemple un des plus célèbres : Aug. POULAIN, s.j., **Des grâces d'oraison**, Paris, nombreuses éditions et rééditions (9e éd. en 1914). Pour l'Islam, on cite souvent le cas de Junayd, qui laissa son disciple Hallâj suivre sa voie propre après son long noviciat (textes dans mon **Cours...**, op. cit. n. pp. 63-64). Voir aussi les très sages lettres de direction spirituelle d'Ibn 'Abbâd de Ronda du XIVe s. (né à Ronda en Espagne musulmane, vécut à Rabat et mourut à Fès au Maroc), **Al rasâ'il al-Kubra** et **Al-rasâ'il al-sujrâ**, éd. Paul NWYIA, Beyrouth 1958. Les dernières ont été traduites en français par le même auteur-éditeur : **Ibn 'Abbâd de Ronda**, Beyrouth 1961, 273 p. Toutes ses consignes à ses dirigés peuvent se résumer à cette formule : être le fils de son instant (**Ibn waqti-hi**), ce qui est à la fois **ach'ari** (Ibn 'Abbad l'était) et très spirituel, car cet instant est à la fois celui de Dieu et celui de l'homme. Cf. le **Kairos** de la tradition chrétienne.
39. Voir le **tafsîr** de TABARI (m. en 311/923), **al-bayân...** et le **Tafsîr al-Manâr** (Md 'ABDUH, m. 1905 et Rasid RIDA, m. 1935) sur Coran 2, 143 (**T. al-Manâr**, éd. Le Caire, Makt. Al-Manar 1354/ 1935, t. II, pp. 4-596, 123-125). On pourra consulter la critique radicale de cette caricature du Christianisme par de grands esprits par un musulman contemporain : "Mahmoud AYOUB (Mahmud AYYUB) "Muslim views of Christianity : some modern examples" dans **Islamochristiana** 10 (1984) 49-70 : ils critiquent avant d'avoir cherché à connaître. Notons que ce drame de la méconnaissance du véritable Christianisme vaut aussi pour la méconnaissance de l'Islam par les Chrétiens et les Occidentaux, et en partie pour les mêmes raisons : le Christianisme occidental a surtout rencontré au XIXe siècle un Islam en pleine période de **jumûd** ("conservatisme figé") avant la "Renaissance" (**nahda** de la fin du XIXe s. Pour cette incompréhension et les polémiques entre E. Renan et Afghânî, entre Md 'Abduh et G. Hanotaux et Farah Antun, voir, entre autres, mon **Traité de théologie musulmane**, t. I. Histoire de la théologie musulmane, Rome, PISAI, pp. 272-277 (Renan/Afghânî); 282-283 ('Abduh/Hanotaux, F. Antun) et les notes.
40. Il suffit d'indiquer quelques titres de chapitres de cette constitution : la dignité de la personne humaine, l'athéisme; la communauté humaine; personne et bien commun; égalité et justice sociale; responsabilité et participation; valeur de l'activité humaine; juste autonomie des réalités terrestres; aide que l'Eglise apporte au - et reçoit du - monde; droit de tout homme à la culture; le développement économique au service de l'homme; mettre un terme aux immenses disparités économique-sociales; participation dans l'entreprise et dans l'organisation économique globale; conflits du travail; les biens de la terre sont destinés à tous les hommes; droit de propriété; collaboration de tous à la vie publique; éviter la guerre devenue totale, la course aux armements; la coopération internationale dans le domaine économique; la croissance démographique; le dialogue entre tous les hommes pour construire le monde et le conduire à sa fin, etc...
41. Pour la théologie politique, voir surtout J.B. METZ, **Zur Theologie der Welt**, Mainz-München 1968 (trad. franc. **Pour une théologie du monde**, Paris, Cerf 1971. 420 p.). Pour les théologies de la libération, avec G. GUTTIÈREZ, L. BOFF, G. SOBRINO... voir l'exposé d'ensemble dans Raymond WILLING, **La théologie contemporaine** (1945-1980), Paris, Le Centurion 1983, 477 p.; ici 274-290. On a fait beaucoup de bruit sur les démêlés de ces théologiens avec la Curie Romaine. Signalons que L. Boff a été relevé de toute censure par la Congrégation pour la doctrine de la foi (ex. Saint Office), en

mars 1986. Et tout récemment, début avril 1986, la même Congrégation a produit un document sur la théologie de la libération, qui complète l'"Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération" de septembre 1984. Ce dernier document admet la légitimité et la nécessité d'une telle théologie. Il privilégie la lutte non violente, tout en admettant la lutte armée comme ultime recours contre une "tyrannie évidente et prolongée".

42. Ghazâlî cite le **Qût al-qulûb** de Makkî et les œuvres de Muhâsibî (m. 243/857), de Junayd (m. 298/910), de Siblî (m. 334/945), disciple de Hallâj, et d'Abû Yazîd al-Bistâmî (m. 261/874). Cf. **Al-Munqid min al-dalâl**, éd. F. Jabre, Beyrouth 1959, p. 35 du texte arabe.
43. "Nous aimons dire à ce sujet que l'Islam est l'Islam et que **la mystique qui s'écarterait de la lettre de ses textes** ne saurait être appelée **mystique musulmane...** L'Islam est extrêmement précis dans la détermination de ce qui est musulman et de ce qui ne l'est pas. Or, **la plus grande partie** de ce que **les Orientalistes** appellent mystique musulmane n'a aucun point commun avec l'Islam". (Trad. franc. de **MIDEO 1** (1954) p. 189, signée S.L.B. Serge de Laugier de Beurecueil ; passages soulignés par nous). On notera la pointe polémique contre les Orientalistes.
44. Pour ne citer que quelques auteurs importants, voire la préface du cheikh Mustafâ 'Abd al-Râziq (qui fut recteur d'Al-Azhar de 1945 à sa mort en 1947, et disciple éminent de Md 'Abduh) à la traduction française de la **Risâlat al-Tawhid** de Md 'Abduh, Paris, Geuthner 1925, pp. XVI-XIX : longue justification du soufisme, la série des ouvrages du cheikh 'Abd al-Halîm MAHMUD, recteur d'Al-Azhar de 1973 à sa mort en 1978, depuis sa thèse à la Sorbonne sur Muhâsibî (Paris, Geuthner 1940, 220 p. en français) jusqu'à sa série **Aqtâb al-tasawwûf** (les maîtres du soufisme), sur Ahmad al-Badawl, Sufyân al-Tawrl... (en arabe. Le Caire, Dar al-ma'ârif, 1981 et ss.); cf. aussi le numéro spécial de la revue Al-Hilâl (Le Caire) juin 1985, avec des articles de Fathi Ridwân, Md Fathi 'Utmân, Abû l-Wafâ, al-Taftazânî...; celui de la revue 15/21 (Tunis) n° 6, nov. 1983, avec un article de 'Izz al-dîn al-MADANI : **Al-tasawwuf laysa hartaqa** (le soufisme n'est pas une hérésie), etc...
45. Cf. note ci-dessus, in fine. Deux pièces de théâtre ont été consacrées à Hallâj récemment. L'une, en Egypte, par Salâh al-dîn al-SABUR, **Ma'sat al-Hallâj** (la tragédie de Hallâj), éd. Beyrouth, Mansûrât Dâr al-adab, 2e éd. 1969, 208 p. (sur sa représentation au Caire, voir J. Jomier, **MIDEO 9** (1967), 349-354 (première en oct. 1967 au théâtre de l'Opéra du Caire). La seconde est l'œuvre du principal auteur de pièces de théâtre en Tunisie, 'Izz al-dîn al-MADANI : **Al-Hallâj, rihia masrahiyya** (Hallâj; parcours théâtral), éd. A. Ben 'Abdallah, Tunis 1973, 96 p. Très originale mais fondée sur les textes et la vie de Hallâj, cette pièce a été représentée en première au festival de Hammamet en juillet 1973. Interrompue aussitôt par la censure, sa carrière a repris depuis trois ans avec un grand succès. Elle a été jouée dans de nombreux festivals et en automne 1985 à Paris.
46. Louis MASSIGNON, **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane** (op. cit. ci-dessus note 5), pp. 63-98.
47. Dr. Kamil HUSAYN, **Al-Wâdi l-Muqaddas**, Le Caire, Dar al-Ma'arif 1968, 208 p.; trad. angl. par Kenneth CRAGG, **The Hallowed Valley; a muslim philosophy of religion**, Le Caire, The America University Press 1977, 112 p. Une traduction française, faire par Youkim MOUBARAC, **Le Val Saint**, n'a pas encore trouvé d'éditeur. Voir présentation et extraits traduits en français par J. JOMIER dans **Islamochristiana** 3 (1977) 58-63. Voir aussi dans le même sens Mohamed TALBI, "Une communauté de communautés (le droit à la différence et les voies de l'harmonie)", dans **Islamochristiana** 4 (1978) 11-25.

