



N° SAU/094 - 13 avril 1970

RÉFLEXIONS SUR LA SPIRITUALITÉ DE L'ISLAM

R. Arnaldez

D'après Roger ARNALDEZ, La Mystique musulmane, dans la Mystique et les Mystiques, sous la direction de A. RAVIER s. j. , PARIS, Desclée de Brouwer 1965, (1.122 p.) pp. 571-619 et p. 646.

Il serait erroné de ramener la spiritualité de l'Islam à sa mystique. Ce serait méconnaître les valeurs de la religion musulmane dans son ensemble, et par le fait même ignorer les rapports qui existent entre la mentalité religieuse commune et le soufisme.

Il existe une spiritualité de l'Islam qui est liée à la structure fondamentale de la révélation coranique et qui s'est développée ensuite très diversement, grâce à des emprunts à d'autres spiritualités. Cet esprit religieux se retrouve partout, commande tout, et permet de rapprocher, dans le moment de leur inspiration essentielle, des systèmes très différents par leurs moyens d'expression, par leur cadre intellectuel ou imaginaire, leurs concepts ou leurs symboles, par leur orientation et leur portée. Une force agissante, constamment présente, même si elle n'atteint pas toujours au même niveau et si elle s'exerce dans des directions multiples, unifie les diverses expressions de cet esprit religieux.

La mystique musulmane ne doit pas être séparée de cet esprit religieux ni de la révélation coranique. L'essentiel y est une certaine compréhension du donné révélé, une sensibilité profonde, au message coranique. Les écrivains mystiques musulmans ont eux-mêmes dénoncé l'erreur qui consisterait à identifier leur expérience religieuse non seulement à l'expression approximative qu'ils en donnent, mais, ce qui serait plus grave encore, aux cadres philosophiques dans lesquels ils tentent de la décrire.

I - LA FOI

Il convient de commencer par étudier ce qu'est la foi musulmane et quelle est sa spiritualité.

L'Islam (abandon à Dieu), l'imân (la foi) et l'ihssân (la bonne conduite) sont les trois éléments essentiels de la religion musulmane.

1) L'Islam.

L'Islam, au sens restreint, est constitué par une pratique extérieure : la profession de foi qui est un acte de la parole, de la "langue" (lisan), et les obligations rituelles qui sont des gestes et des actions du corps. La prière est à la fois parole et gestes (inclinations, prosternations, etc). L'ensemble de ces pratiques est appelé 'ibadat, "service" ou culte de Dieu. Leur caractère d'extériorité ne doit pas nous tromper. Sans doute peut-il donner lieu à un pur ritualisme. Mais pour les docteurs, il est la condition

de la simple obéissance (ta'a). Dieu n'impose pas des devoirs trop difficiles, non pour que la religion soit superficielle, mais pour que l'homme n'ait pas à fournir un effort qu'il pourrait croire offrir de lui-même à son Seigneur, car ce serait détruire la religion que de s'imaginer qu'on donne quelque chose au Créateur de toutes choses. Il y a par conséquent, dans le culte bien compris, un dépouillement de la nature humaine, qui réduit la part de l'homme au seul acte d'obéir. Il pourrait y avoir plus ou moins de cinq prières quotidiennes, le jeûne de Ramadan pourrait être plus long ou plus court, et ainsi de toutes les prescriptions. L'homme obéit sans raison, ou plutôt la seule raison de son obéissance est qu'elle est l'hommage que le serviteur rend au Tout Puissant.

La même tendance apparaît dans la théorie de l'intention. Pour extérieurs que soient les actes du culte, ils n'ont de valeur que s'ils sont immédiatement précédés de l'intention de les accomplir. C'est la niyya. Certains n'ont pas manqué d'en faire une adhésion du cœur. Mais cette intériorisation n'est pas générale, et là où elle est admise, elle est plutôt l'œuvre de Dieu que l'œuvre de l'homme. Souvent elle est rejetée : l'intention se réduit alors au ferme propos d'obéir et d'exécuter ce que la loi ordonne.

On le voit, l'islam, tout en étant distinct de l'îmân, ne s'en sépare pas. Il est la foi en action dans le monde d'ici-bas. C'est lui qui marque la conversion vers Dieu et la rupture avec tout ce qui n'est pas tourné vers lui. Cette obéissance exclusive à Dieu qui réalise l'union de tous ses serviteurs dans une communauté à part et à l'abri des souillures de l'infidélité, c'est donc bien la foi traduite dans une certaine organisation de la vie sur la terre, c'est-à-dire traduite dans la Loi.

2) L'Îmân.

Néanmoins, la foi (Îmân) proprement dite qui se distingue de l'Islam au sens strict, est définie d'une manière à la fois plus spirituelle et plus générale. Elle est avant tout la croyance en un Dieu Unique et tout-puissant qui se fait connaître par ses anges, ses prophètes, et qui jugera au jour dernier. La foi reconnaît dans l'unicité de Dieu, son universalité et l'universalité de son message. Elle saisit, en même temps que l'existence du Dieu unique, sa volonté salvatrice telle qu'elle s'est manifestée dans toutes les révélations (la Thora, les Psaumes, l'Évangile y compris), et elle est aussi la condition du salut. "Celui qui atteste qu'il n'y a d'autre divinité que Dieu seul, sans associé, que Mohammed est son Serviteur et son Envoyé, que 'Isâ (Jésus) est son Serviteur et son Envoyé, qu'il est sa Parole (Kalima), que Dieu a fait parvenir à Marie un esprit venu de lui, celui enfin qui atteste la réalité du Paradis et de l'Enfer, celui-là Dieu le fait entrer au Paradis selon ce qu'il a accompli comme œuvre ('amal)". Le mot 'amal (œuvre) semble signifier ici non pas les bonnes œuvres en particulier, qui relèvent de l'ihsan (bonne conduite), mais la pratique religieuse qui est l'Islam.

Ainsi la foi suppose l'islam comme point de départ et premier degré. L'idée de Pascal, qu'il faut commencer par prendre de l'eau bénite, paraît bien être déjà celle des musulmans. Ce qu'il faut, c'est amener d'abord l'homme à la pratique, et si la pratique est le point de départ d'une conversion intérieure, il va de soi qu'elle ne peut partir elle-même que de motifs ou de mobiles extérieurs.

La foi réside dans le cœur et Dieu seul est le maître du cœur. Aucun homme ne peut se donner la foi ; c'est un bienfait gracieux (ni'ma) du Seigneur. C'est pourquoi elle sauve. Ainsi la foi est-elle essentiellement la croyance en un Dieu unique, l'adhésion totale au tawhîd (affirmation de l'unicité divine). Sur ce thème, le Coran, le hadîth, les écrits de tous les penseurs musulmans sont inépuisables. Dieu est le seul vraiment existant, le seul savant, le seul tout-puissant, le seul subsistant, le seul éternel, le seul Créateur, etc. Il est isolé en lui-même, c'est-à-dire parfaitement transcendant. Il n'a pas de semblables : telle est la formule fondamentale et de toute spéculation et de toute méditation. On ne peut aller à lui par rien d'autre que lui, sinon en découvrant dans cet autre une créature, un effet de sa puissance. La profession de foi, quand elle vient du cœur, exprime ce que la théologie chrétienne appelle la foi vive. Le croyant se détourne de tout ce qui n'est pas Dieu : non seulement il ne rend un culte qu'à lui seul, mais il fait de lui la fin de toutes ses actions, le pôle attractif de tous ses sentiments. La foi est une conversion de tout sentiment humain envers Dieu, de peur qu'en aimant un autre être que lui, on ne tombe dans l'idolâtrie qui consiste justement à s'attacher à ce qui n'est pas Dieu et à servir, dans sa vie, un maître qu'on lui associe dans son cœur. L'amour de Dieu et l'amour du prochain (le véritable prochain étant le musulman et non l'homme) ne sont pas ignorés de l'Islam. Il reste cependant que cet amour n'est pas constitutif de la foi, fût-elle la foi vive ; il relève du commandement divin, de l'ihsân (bonne conduite) et de l'islam (au sens strict). L'idée que la foi se nourrit de l'amour, même s'il s'agit d'un amour de Dieu et pour Dieu, n'est pas musulman. Il y a bien une nourriture de la foi, et les mystiques en parlent, mais elle est faite de toutes les grâces que le Seigneur envoie pour l'élever jusqu'à la connaissance savoureuse.

Les penseurs musulmans ont beaucoup discuté sur la nature de la foi.

Les Kharijites s'accordent à dire que "la foi en Dieu atteint la connaissance (ma'rifa) de Dieu". Par elle, on obtient aussi l'obéissance à toutes les prescriptions et à toutes les interdictions. C'est l'ensemble de tout cela qui la constitue, et l'abandon d'un seul de ces éléments fait tomber dans l'infidélité. On reconnaît dans cette rigueur, ce qu'on a appelé le puritanisme de cette secte. Pour la plupart des Kharijites, la foi est science du cœur (ilm bi-l-qalb) et aveu, et l'une ne va pas sans l'autre. La tendance Kharijite est donc de prôner la foi éclairée, la foi toujours en éveil. La connaissance de foi n'est d'ailleurs ni spéculative ni abstraite. Elle informe la vie du fidèle. Elle garantit contre le péché. On comprend alors la doctrine de la foi du dernier instant : la foi consiste à demeurer fidèle jusqu'au bout. A l'instant où la connaissance de Dieu est négligée, la qualité du croyant est perdue. C'est la connaissance de foi seule qui rattache à Dieu et qui sauve. Tout ce qui a été fait de bon durant la vie sous l'inspiration de la croyance (i'tiqâd) est inutile ; cela ne saurait se thésauriser pour constituer un acquit à faire valoir devant le Seigneur. Celui qui meurt dans le moment où il ne fait pas attention à la connaissance de Dieu, meurt sans connaître Dieu et Dieu ne le reconnaît pas.

Nous atteignons là au comble de la rigueur et tous les Kharijites ne sont pas allés aussi loin. Mais il est certain que cette secte a développé une spiritualité de la vigilance dans la crainte et le tremblement. Elle a fait de la foi l'engagement essentiel, total et unique, en portant à l'extrême une tendance qui se retrouve dans tout l'Islam, celle à penser que l'homme n'est réellement homme que s'il est serviteur parfait du Créateur qui lui donne existence et subsistance dans ce monde et dans l'autre.

La connaissance dont parlent les Kharijites ne peut atteindre l'essence divine, elle ne saisit que le Créateur, le Législateur. La spiritualité, tout en dépassant largement le plan de l'observance légale et même celui des valeurs morales, comporte une règle ascétique, mais ne s'élève pas à la contemplation, et moins encore à l'union.

Ce point de vue se retrouve chez les Mu'tazila, dans un ensemble de pensée plus rationaliste. Dieu est isolé dans son essence ; la création n'a pas de modèle en Lui. Les êtres, avant de recevoir l'existence, sont de purs possibles, en tant qu'objets de sa pure puissance. Une fois créés, ils sont ce qu'ils sont et ils se comportent selon ce qu'ils sont, ne suivant que leur propre loi, celle qui était contenue dans leur possibilité. L'essence possible de l'homme comportait une volonté libre et une raison. Elle était capable d'un développement spirituel conforme à sa nature libre et raisonnable. Aussi Dieu a-t-il pu parler aux hommes, les éclairer et les diriger dans leurs choix. Il a donc créé le Coran, comme il les a créés ; la Loi qu'il leur révèle ne dit rien de son propre mystère divin, puisqu'elle n'est elle-même qu'une créature. Elle ne parle à l'homme que de l'homme, lui apprend quel est son bien, un bien qui n'est pas une valeur transcendante et éternelle, mais qui se ramène à l'utile et qui s'identifie avec le parfait développement de la nature humaine.

Ainsi cette école, partant de l'absolue transcendance de l'essence divine, aboutit à une parfaite immanence des fins dernières de l'homme et contient les germes d'un humanisme radical, quoique fondé religieusement ; car s'il n'y a pas de distinction d'ordre entre la foi et la raison, la foi seule apporte une lumière constante, invariable, qui ne vacille jamais et qui peut conduire bien au-delà de ce que la raison atteindrait sans elle.

Aussi, y a-t-il deux aspects dans la foi : la foi par laquelle on croit en Dieu et en son Prophète, et la foi vécue dans les actes d'obéissance aux commandements. La première introduit la valeur religieuse fondamentale dans la conduite humaine ; elle peut-être justifiée par la raison, mais elle est l'apport premier de la révélation qui donne une dimension verticale à la vie spirituelle. La seconde fait appartenir le croyant à l'ordre du bien connu par Dieu ; elle a une signification existentielle, quoique sa portée métaphysique et religieuse soit ici diminuée par le rationalisme. Pour les Mu'tazila, l'infidélité est un échec dans la poursuite de la réalisation parfaite de la nature humaine telle que Dieu, qui veut le bien, la proposait dans sa Loi.

Les Sunnites définissent la foi parfaite comme une connaissance (ma'rifa) et un principe (as1). Dans la foi, tout acte d'obéissance, à lui seul, est acte de foi, mais il ne l'est pas en lui-même, s'il n'est pas ordonné au principe qui est la connaissance. La désobéissance, par elle-même, n'est pas la perte de la foi. Néanmoins, la foi ne peut subsister sans l'obéissance.

La connaissance, le cœur, l'accomplissement des commandements se retrouvent donc ici. Pourtant la spiritualité qui s'en dégage est bien particulière. Le sunnisme, qui s'est défini comme le juste milieu de l'orthodoxie entre les tendances extrémistes, a gardé de cette position même un caractère humain et psychologique nuancé. C'est lui qui tient le plus à rester au contact de l'homme de chaque jour, à le prendre dans ses conditions de vie morale et matérielle les plus ordinaires. On le remarque nettement à cette idée que la foi augmente et diminue. En outre, l'esprit juridique apparaît

plus à découvert : la foi est liée uniquement à ce qui est obligatoire dans la Loi et se définit en dernière analyse par des critères de droit. Le sunnisme accorde bien quelques considérations aux conditions concrètes du psychisme humain, mais il conserve à son égard la défiance que tout l'Islam nourrit contre lui. Les définitions du droit vont jouer dans l'âme un rôle fixateur, et de ce point de vue le droit, loin d'exclure la psychologie, l'appelle. Quelle serait en effet la valeur d'une règle juridique en face d'une foi dont l'inviolable résidence est le secret du cœur. Les réglementations sont faites précisément pour les consciences, autant que les consciences ont besoin, pour ne pas s'égarer dans les illusions subjectives, de règles objectives. Elles sont faites les unes pour les autres.

La spiritualité du Sunnisme est donc la spiritualité de la règle, de la loi. Qu'elle se soit souvent éteinte dans le pur légalisme, c'est un fait incontestable. Et un docteur sunnite comme al-Ghazâlî s'en est plaint. Néanmoins, il serait injuste de méconnaître, à cause des dangers auxquels elle s'expose, la valeur religieuse d'une telle spiritualité. Car il ne faut jamais oublier que pour un musulman la loi est la Parole de Dieu qui éclaire l'homme ; elle est par conséquent une rencontre. En outre, c'est moins le contenu matériel de ses prescriptions, que ses effets qu'il convient de considérer. Pour le sunnisme, tout particulièrement, elle est unificatrice, non seulement entre les divers fidèles qu'elle réunit dans la communauté, mais encore dans l'individu même où elle réalise l'unité. Les actes extérieurs qu'elle prescrit, ordonnés à sa signification spirituelle, unifient la vie matérielle et l'empêchent de se disperser au souffle des passions du corps. Loi et foi sont liées : on croit en Dieu parce qu'il est "fidèle" (aman) et cette ferme croyance fait vénérer ses commandements. La foi sauve parce qu'elle est observance de la Loi. Qu'on n'accuse donc pas le sunnisme orthodoxe de se réduire essentiellement à un ritualisme ou à un légalisme. Si la foi n'est rien sans la Loi, à l'inverse toute la valeur de la Loi lui vient de la foi.

Les doctrines qu'on vient de présenter ont certes entre elles de profondes différences. Cependant, partout se dégage une même tendance, partout le simple plan de l'éthique est dépassé ; partout la foi apparaît comme un principe, sinon transcendant (l'homme reste dans l'immanence des créatures), du moins éminent de la vie humaine, parce qu'elle met en question l'être même du croyant. Partout l'infidélité est jugée comme une perte, une dégénérescence ou une dissolution de l'être. La valeur ontologique et existentielle de la foi a pu développer des tendances mystiques, qu'il faut chercher dans cette foi pure, au fond du secret du cœur, lieu où Dieu fait descendre ses grâces de vie et où il pénètre intimement par sa Parole et par ses actes. Arrivé au terme de l'ikhâlâs (sincérité absolue), là où le fidèle engage son être le plus profond, dans un don total qui ne garde rien, il voit que sa "sincérité" est la pureté absolue dans laquelle son être s'identifie au don de Dieu.

II - LE CULTE ISLAMIQUE.

Les prescriptions et les pratiques culturelles constituent un des deux chapitres fondamentaux du droit musulman : ce sont les 'ibâdât, "ministères" des serviteurs de Dieu. Elles ont donc été l'objet d'études juridiques, à travers lesquelles il est difficile de déceler, en dehors de la volonté d'exactitude dans l'obéissance, un esprit essentiellement religieux. Néanmoins ce serait aller trop vite que de négliger cet aspect de l'Islam sous prétexte qu'il doit intéresser les canonistes plus que les spirituels.

1) La prière.

La prière est un acte entièrement religieux, c'est-à-dire entièrement tourné vers Dieu. Les gestes mêmes dont est accompagnée la prière ont une portée spirituelle autant que matérielle. Un Ibn Hazm n'hésite pas à leur appliquer ces mots du Coran "Ils n'ont reçu de commandements que pour servir Dieu en lui offrant un culte sincère". "Le Tout-Puissant a donc nié, insiste Ibn Hazm, qu'il nous ordonne la moindre chose si ce n'est pour le servir, en tournant vers lui seul nos intentions de lui rendre le culte qui lui est dû et qu'il nous a commandé".

La réglementation de la prière, qu'elle soit prescrite ou de plein gré, conserve cet idéal, car la prière est l'expression de la foi en l'unicité de Dieu. La prière doit absorber l'homme qui prie et l'abstraire de toute autre occupation, de toute image, de toute idée profane. Il est écrit : "Tenez vous devant Dieu en une adoration sincèrement recueillie".

Il faut reconnaître, en Islam, le sentiment profond de la valeur et des effets de la prière. Ibn Ruchd, parlant de l'intention, écrit : "Les qualités de l'intention parfaite sont que l'homme qui la forme revête la foi en son cœur et qu'il y joigne la croyance à la proximité de Dieu dans l'accomplissement de la prière elle-même qui lui a été prescrite".

La réflexion mystique trouve donc à ce niveau, un excellent point de départ. Il faut cependant remarquer la tendance de l'orthodoxie sunnite à négliger les prières d'inspiration purement personnelle. Les prières de plein gré sont elles mêmes prévues, soumises à une réglementation et sont objets de discussion pour les juristes. Cette tendance est due à la conviction que seule l'obéissance, du moins au début, à une valeur religieuse. L'homme ne peut prétendre à aucune initiative. Là où le culte s'intériorise, c'est par un approfondissement de la pratique légale. Dieu peut parler directement au cœur de l'homme, mais il faut d'abord que l'homme soit un fidèle qui écoute les commandements et qui les observe. Ainsi les prières surérogatoires relèvent du conseil et non du précepte.

2) L'aumône légale.

La même distinction se retrouve à propos de l'aumône. En effet, l'aumône est, de façon générale, recommandée, mais en outre, Dieu a institué la Zakât, qui est l'aumône légale et qui est toujours mentionnée dans le Coran à côté de la prière. Selon un hadith, le Prophète a dit : "Il n'y a pas de prière (valide) pour celui qui ne donne pas la zakât, et il n'y a pas de zakât (valide) pour celui qui ne fait pas la prière".

Pourquoi salât et zakât sont-elles ainsi liées en Islam ? Ce n'est pas à proprement parler que les devoirs envers Dieu soient mis sur le même plan que les devoirs envers les hommes : la transcendance divine s'y oppose. C'est moins encore parce que l'aumône est comparable à ce qu'elle est dans le christianisme, un signe de la charité qui identifie l'amour du prochain et l'amour de Dieu. C'est plutôt que la prière loue Dieu pour tous les biens qu'il envoie à l'homme : il est le Donateur par excellence qui pourvoit à tout (al-Wahhâb, al-Razzâq) ; et cette louange ne peut-être sincère de la part d'un homme qui thésaurise. Le vrai croyant ne cherche pas à se prémunir lui-même contre le besoin par l'entassement des richesses ; il s'en remet à Dieu ; en payant la zakât, il montre une obéissance qui est confiance en la générosité du Créateur. et qui le purifie de tout attachement sordide et exclusif aux biens de ce monde. Notons que le versement de l'aumône légale justifie pour ainsi dire la jouissance et la propriété des richesses sur lesquelles on l'a prélevée. La spiritualité musulmane n'exige pas la privation ascétique et, ici comme ailleurs, elle limite des initiatives humaines qui voudraient se signaler par des actions éclatantes, comme de donner ses biens aux pauvres pour vivre soi-même misérablement. Sans doute, l'aumône libre, par bonté d'âme, est-elle conseillée. Mais elle suppose qu'on s'est d'abord acquitté. de la prescription. Comme pour la prière, si elle admet qu'on fasse plus que ce qui est strictement ordonné, c'est après que, par la seule ascèse reconnue, celle de l'obéissance, l'âme s'est assez abandonnée à Dieu pour ne plus tirer gloire de ce qu'elle ajoute aux prescriptions. En ce sens, les catégories du conseil et du licite ouvrent la voie mystique qui va au-delà de la Loi, quand l'âme s'est entièrement conformée, par l'exécution des commandements, à la volonté de Dieu, c'est-à-dire à ce que Dieu veut d'elle, à ce qu'elle doit faire avant pour lui être agréable.

Des considérations étymologiques sur le mot zakât mettent ces idées en évidence. Il vient de la racine ZKW qui a deux sens : celui de croissance et celui de pureté, Quiconque donne l'aumône sur les biens qu'il a acquis justement, "la dépose dans la main du Miséricordieux qui la fait fructifier au point qu'elle devient grosse comme une montagne". On peut entendre cette fructification, qui fait penser au "centuple" dont parlent les Évangiles, en un sens matériel ou spirituel, Mais, dans les deux cas, la zakât est la marque d'un abandon à la Providence divine. En outre, elle est une purification, comme l'enseigne le Coran, C'est pourquoi les juristes précisent qu'elle ne saurait être, comme telle, une obligation pour les non-musulmans, car un infidèle (kāfir) ne peut être purifié. Le fait de donner n'a donc pas de valeur en lui-même. Ce qui compte, c'est l'intention de payer la zakât, intention que seul, un croyant peut avoir, puisque c'est une obéissance, La zakât purifie parce qu'elle est obéissance, L'aumône libre n'est donc rien, si elle n'est pas un prolongement, un approfondissement des valeurs de la zakât,

Le jeûne

Le jeûne est également de deux espèces : l'une est obligatoire, l'autre volontaire, de plein gré, Dans les deux cas, l'intention est nécessaire, pour la même raison que dans les cas précédents. Toute désobéissance volontaire au cours du jeûne le rend nul, Le Prophète a dit de ne pas tenir alors de propos malhonnêtes et de ne pas vociférer. Si on reçoit des injures ou des attaques, il faut se contenter de répondre : le jeûne, C'est qu'en arabe le mot employé, sawm ou siyâm, est d'une racine qui signifie s'abstenir, et les juristes, en rappelant cette étymologie, vont jusqu'à dire que jeûner n'est pas un acte mais plutôt une suspension d'actes (tark) qui consiste à tout laisser pour obéir à Dieu et le louer. On comprend alors que le mois de Ramadan, pendant lequel le Coran a été révélé, soit commémoré par un jeûne, car en doit tout quitter pour écouter la Parole de Dieu, Ainsi le jeûne n'apparaît pas en Islam comme une mortification ou une pénitence. Il est essentiellement le symbole d'une âme qui va à Dieu,

C'est ce qui fait dire que, s'il ne consiste pas en actions du corps il est une action du cœur ('amal al-qalb), et un hadith du Prophète précise que Dieu n'a pas besoin qu'on s'abstienne de nourriture et de boisson, si on ne s'abstient pas de professer et de pratiquer le culte des idoles (zûr). "Le Prophète nous apprend, écrit Ibn Hazm, que le Dieu n'a pas besoin qu'on s'abstienne de manger et de boire, si on ne s'abstient pas de professer et de pratiquer l'erreur - ce qu'il exprime par le mot zûr (culte des idoles) -, Il est donc vrai que Dieu n'agrée pas et n'accepte pas un tel jeûne ; et puisqu'il ne l'agrée, ni ne l'accepte, ce jeûne est vain et sans valeur".

Nombreux sont les hadith-s qui mettent en relief cet aspect spirituel du jeûne, "Quand tu jeûnes, que jeûnent tes oreilles et tes yeux, que s'abstienne ta langue de tout mensonge et de toute faute ; renonce à faire du tort à ton serviteur; revêts-toi de gravité (waqâr) et de douceur (sakîna)". Le jeûne est souvent comparé à un voile qui protège (juhna) tant qu'on ne l'a pas déchiré. Ce qui le déchire, c'est la médisance (ghtba),

Ainsi la valeur du jeûne est tout entière dans l'obéissance, comme c'est le cas pour la prière et pour l'aumône,

Le pèlerinage

La même conclusion se tirerait de l'étude du pèlerinage (hajj) et de ses rites, C'est essentiellement un acte d'obéissance qui rappelle non plus seulement la révélation du Coran, comme le jeûne, mais l'histoire d'Abraham, la création d'Adam c'est-à-dire l'alliance radicale dans la foi et la soumission, par laquelle Dieu appelle les hommes à lui. Par suite, c'est par le pèlerinage que le croyant renouvelle et prend à son compte le covenant pré-éternel, le mithâq qui engage l'humanité entière au service du Seigneur. C'est pourquoi le hajj n'est obligatoire qu'une fois dans la vie : il marque le sommet de l'itinéraire religieux et se charge de valeurs spirituelles profondes, non plus seulement personnelles, mais transpersonnelles : le croyant adhère alors à ce qu'il y a de plus vénérable et de plus saint dans le plan divin, au Décret même de sa Souveraineté. Mais ici, les juristes, surtout préoccupés de discuter les détails nombreux de ce rite, n'apportent directement aucune lumière sur sa signification profonde. Néanmoins ils insistent sur le fait que le pèlerinage est dû à Dieu, à la manière d'une dette. C'est pourquoi un homme qui meurt sans l'avoir fait, alors qu'il aurait pu le faire, meurt endetté. La plupart des juristes estiment que le croyant qui va mourir dans cet état peut, par testament, charger quelqu'un d'autre d'aller en pèlerinage à sa place. Cela montre que, dans la conscience musulmane, le pèlerinage est une obligation personnelle, certes, mais qui en même temps dépasse la personne individuelle, puisque chaque homme y est comptable de tous les autres. On voit combien la spéculation legaliste que nous venons d'exposer est proche d'une vision mystique dans laquelle la personne de chaque croyant assume le devoir et la dette de l'humanité dans le culte qu'il rend à Dieu.

Ainsi le culte islamique, tel qu'il est déjà vu par les juristes, est chargé d'une incontestable valeur religieuse et spirituelle, en dépit de toutes les déformations que ces mêmes juristes ont provoquées par leurs discussions, leurs chicanes et leur formalisme. Ce qu'il faut surtout remarquer, c'est qu'on ne trouve aucune justification de ce culte par des raisons autres que celle de l'obéissance. Il n'y est question ni d'un développement ou d'un enrichissement spirituel de l'âme, ni d'une utilité que les hommes pourraient apprécier en fonction de leurs besoins ou de leurs inspirations, ni en général d'aucun motif. Ce n'est que plus tard que les musulmans chercheront à montrer le bien-fondé de leur culte. Bien que cette préoccupation se fasse jour dès l'époque où la pensée rationnelle, marquée par des influences grecques, commence à s'insinuer dans la méditation de certains docteurs, c'est surtout au siècle dernier qu'elle a éclaté, avec l'apologétique des Réformateurs tels que Muhammad 'Abduh ou Rachîd Ridâ. Il semble que ces tentatives modernes ne favorisent ni la spiritualité ni la compréhension réelle de l'Islam.

Nous concluons donc ce premier examen, en disant que la Loi musulmane a été sentie et conçue comme le point de départ et le guide de toute formation spirituelle. C'est en développant la spiritualité qu'elle contient et qu'elle peut donner, la spiritualité de l'obéissance, que l'homme progresse dans la voie de Dieu. Le Coran s'appelle lui-même "conduite sur la voie droite" (hudâ). Fakhr al-Din al-Râzî explique justement, dans son commentaire, que le huda n'est pas l'ihtidâ' (mot de même racine qui signifie l'action d'atteindre son but). La Loi révélée n'est donc pas un terme ; elle n'est pas un but en soi. Sans doute les mystiques orthodoxes n'en déduiront jamais qu'elle doit être "dépensée", qu'elle n'est qu'une étape qu'on laisse derrière soi. Mais à coup sûr, ils pensent qu'elle doit être approfondie, intériorisée. C'est le sens qu'il faut donner au terme, si souvent utilisé, de bâtin, sens caché, opposé au zâhir, le sens apparent. Le moyen intellectuel pour passer de l'un à l'autre est le ta'wil ou commentaire figuré. Certains objecteront que ce procédé consiste, en fait à s'évader de la Loi, à introduire des idées qui ne s'y rattachent qu'artificiellement et qui ont leur consistance indépendante des textes coraniques,

puisqu'elles se trouvent dans des systèmes étrangers à l'Islam, et qu'elles leur ont été, on le sait, empruntées. Cette objection, est déjà formulée par les musulmans attachés à la lettre des textes. Elle est valable et matériellement soutenable. Mais le ta'wîl est à la fois une activité de l'intelligence et de l'imagination symbolique ; il ne se réduit jamais à une spéculation purement rationnelle. Il ne dispense donc pas d'une expérience vécue, dont la source, pour le croyant, est la pratique sincère de la Loi, il s'y alimente, il s'en nourrit, Aussi le vrai mystique musulman n'est-il pas celui qui adopte simplement une idée ou un symbole d'origine gnostique, iranienne ou chrétienne et qui l'insère tant bien que mal dans son interprétation du Coran ; ce n'est pas celui qui islamise ses emprunts en les revêtant de la forme du hadîth ; c'est celui qui retrouve ces idées et ces symboles dans la méditation éclairée de sa foi et de sa Loi. N'entendons pas forcément par là qu'il les invente à nouveau dans une parfaite indépendance, encore que ce soit pas impossible, mais il en découvre la valeur pour lui, en rapport avec le mode de vie religieuse qui est le sien,

III - INTERIORISATION DES RITES

Si la valeur spirituelle des actes du culte est déjà indiquée, par les purs juristes, elle devait aisément s'accentuer chez des méditatifs épris de vie intérieure, C'est ce qui apparaît dans l'œuvre d'al-Makkî et dans celle du grand penseur sunnite qu'il a inspiré, al-Ghazâlî,

On sait que la prière doit être précédée des ablutions, Al-Makkî cite un hadîth où il est dit que, grâce à cette pratique, les péchés commis par l'homme sortent de tous ses membres, entendons les membres qui ont servi à perpétrer l'acte mauvais. C'est pourquoi cet auteur recommande comme préférable de ne pas parler pendant qu'on fait ses ablutions, si ce n'est pour adresser à Dieu des prières appropriées. Selon al-Makkî, la purification par l'eau signifie la purification de l'âme, non pas seulement selon une simple analogie métaphorique, mais selon une analogie fondée dans la nature de l'homme, esprit lié à un corps, dont les vertus et les fautes morales s'expriment et se réalisent par les actions des organes corporels qu'il met en mouvement. C'est une fois pardonné et purifié que l'homme peut louer Dieu et lui adresser les prières rituelles.

Al-Ghazâlî distingue quatre degrés de purification. Au premier, le corps est lavé de tout ce qui le souille : c'est une purification extérieure. Au second, ce sont les membres qui sont lavés des fautes qu'ils ont commises. Au troisième, le cœur est purifié des vices haïssables. Au quatrième, se situe la purification de l'intime secret, par laquelle l'homme, dans le fond de son être, est débarrassé de tout ce qui n'est pas Dieu. Mais à chacun de ces degrés, la purification ne représente que la moitié de ce qu'il y a à faire chaque fois. En effet, la fin dernière que l'intime doit atteindre, c'est le dévoilement de la puissance magnifique et de la grandeur de Dieu ; seulement la connaissance de Dieu en sa vérité, ne descend pas dans l'intime secret d'un être, tant qu'il est occupé par autre chose que Dieu. De même le terme extrême de l'activité du cœur est de se parer des vertus louables et des croyances conformes à la Loi révélée ; mais il ne peut acquérir ces qualités tant qu'il est encrassé par leurs contraires, les vices et les opinions fausses. Quand à la purification des membres rebelles aux commandements, c'est la condition qui permet de cultiver l'obéissance. Mais ceux qui ont la vue faible ne saisissent que le lavage extérieur et s'imaginent que c'est là tout ce qui est prescrit par la Loi, sans prendre garde aux exemples des premiers musulmans qui, affirme al-Ghazâlî, se souciaient surtout de la purification du cœur.

Pour bien montrer que la purification ne peut avoir qu'une signification intérieure et spirituelle, al-Ghazâlî dénonce, par rapport à la simplicité de la vie au temps du Prophète et de ses compagnons, les raffinements auxquels sont arrivés certains musulmans, pour qui la religion consiste en soins de beauté (tazyîn) tournés vers l'extérieur, alors que leur intérieur est une ruine rempli d'ordures. Ainsi l'intention, même réduite comme elle l'est chez certains juristes à la volonté d'obéir à Dieu par la pratique matérielle de ses commandements, devient le fondement de tout symbole et de toute spiritualisation. C'est elle qui transforme, sans la supprimer, la matière de nos actes. L'exécution à la lettre de ce qui est prescrit n'est que la condition et le signe de l'obéissance, et non pas sa fin, sinon le fidèle loin de s'élever vers Dieu en le servant, se laisse séduire par la matière et s'y égare. La mystique de Ghazâlî, tout en dénonçant le juridisme, quand il est exclusif, ne cherche pas à l'exclure à son tour. La vraie spiritualité ne s'obtient que par l'intériorisation et la symbolisation de la Loi. Mais il faut qu'il y ait d'abord la Loi. Quand, en vertu d'une intention purement spirituelle, issue d'une attitude humaine, on escamote la Loi, par un commentaire allégorique (ta'wîl) on tombe dans l'arbitraire du soufisme ésotérique.

Ainsi al-Ghazâlî, en faisant l'éloge de la simplicité de l'Islam primitif, par opposition au raffinement que l'observation trop matérielle de la Loi avait introduit dans la vie religieuse, retrouve

un certain idéal d'ascétisme. Pourtant, il s'agit plutôt d'exclure toute trace de luxe dans la pratique des commandements, que de s'appliquer à l'ascétisme pour lui-même ; il s'agit de marcher pieds-nus, de faire sa prière sur la terre et non sur des tapis, d'utiliser des pierres dans les lieux de retrait après la satisfaction des besoins naturels, tous cela en accord avec la coutume des anciens. Al-Ghazâlî montre d'ailleurs fort nettement la différence entre l'idéal qu'il propose et l'idéal ascétique. Il suppose qu'on lui fait l'objection suivante : estimes-tu que ces mœurs sont celles que les Soufis ont remises en honneur, mœurs scandaleuses et désapprouvées ? Et il répond qu'il ne soutiendrait pas cela d'une façon générale et sans distinction. Un certain luxe est permis en lui-même ; chacun peut faire usage de ses biens, s'habiller comme il le veut ; tout dépend ici de l'intention : il faut simplement éviter le gaspillage et la dilapidation. Mais ce qui n'est pas permis, c'est de faire de ce raffinement la base de la religion. Donc, entre l'ascétisme mystique et une religion matérielle qui confond la pureté et l'élégance, il y a un juste milieu à observer. Ces précisions indiquent bien que, pour al-Ghazâlî, la spiritualité et l'intériorisation ne consistent pas à détacher absolument l'esprit de la condition de son corps, mais au contraire à se servir du corps pour obéir à la Loi, de telle sorte que les actes corporels deviennent les symboles des réalités et des valeurs spirituelles, et par là-même préparent la descente de ces valeurs dans l'âme obéissante. C'est pourquoi al-Ghazâlî fait une large place à l'étude de la purification extérieure.

1) Intériorisation de la prière.

Ce que nous venons de voir à propos des rites de purification, se généralise à tous les actes du culte. Ainsi pour la prière, al-Makkî, commentant le verset : "Ne vous approchez pas de la prière en état d'ébriété", rapporte des traditions sur la nature de cette ébriété. Pour les uns, c'est l'amour de ce monde, pour les autres c'est la sollicitude qu'il inspire. Le Prophète a dit que celui qui fait une prière de deux rak'a (inclination du corps) sans qu'il s'entretienne d'aucune chose du monde, obtient le pardon des fautes qu'il a commises précédemment. Selon un hadîth, la prière est la réalisation de la pauvreté intérieure (tamaskun) un acte d'humilité (tawâdu'), d'abaissement suppliant (tadarru'), une prise de conscience de sa misère (tabâ'us). Il y aurait beaucoup à dire sur chacun de ces termes. Contentons-nous d'examiner avec les lexicographes arabes le mot tamaskun qui est une dérivation anormale (châdhdh) formée sur l'adjectif miskîn (pauvre). Le miskîn n'est pas seulement celui qui n'a pas de richesse, le faqîr. C'est celui qui demande, qui mendie (sâ'il). Sa condition implique bassesse et dépréciation. Le faqîr peut-être noble, non le miskîn. Quant au verbe tamaskana, il a deux sens : d'abord, faire le pauvre (par simulation), mais aussi se rendre semblable à un pauvre (al-tachbîh bi-l-miskîn), ensuite devenir miskîn, mais par un processus interne, accueillir en soi la pauvreté. Ainsi les deux sens se rejoignent et l'ont peut dire que le tamaskun est le fait de se rendre semblable à un pauvre humilié par l'accueil en soi de la pauvreté. Et les lexicographes ont bien soin de noter que le miskîn peut fort bien ne pas manquer de richesses, car c'est avant tout celui qui est faible et avili. Par conséquent la prière n'a rien à voir avec l'état de ces religieux mendiants, qui furent nombreux en pays d'Islam, les fuqarâ' (pluriel de faqîr) ; ce qu'elle suppose dans sa vérité, c'est un cœur qui aime la pauvreté, qui est animé de l'esprit de pauvreté. Aussi le fidèle qui prie, lève-t-il ses mains vers le ciel en s'écriant : ô mon Dieu.

Quant aux paroles de la prière, al-Makkî montre bien comment elles doivent agir sur celui qui prie : son cœur revêtira la qualité qui correspond à tel ou tel élément de la prière, et ce qui occupe sa pensée sera suspendu à chacune des significations attachées aux termes de son entretien seul à seul avec Dieu (munâjât). L'action qui est ici considérée comme jointe à la parole, ce n'est plus une action extérieure qui transforme le cœur en y développant une pensée soucieuse de Dieu. Ainsi dans la prière, on tourne son regard vers Dieu, à partir de la parole de Dieu, on parle à Dieu au moyen du langage qu'il tient à l'homme, on lui dit ce qui lui agré, grâce aux confidences qu'il fait dans le secret, on le connaît par ses attributs qu'il a révélés comme un secours grâce auquel on s'élève réellement vers lui.

La prière authentique ne peut se servir que des mots enseignés par la révélation. Toute lecture du Coran est donc, au sens large, une prière. Ces mots désignent en effet les attributs, les noms, les décisions, les actions de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même sous ces diverses qualifications. Ils peuvent se présenter à l'homme qui a la connaissance (ârif), sous dix aspects différents, selon ce qu'ils lui inspirent : la foi (îmân), l'assentiment (taslîm), le repentir (tawba), la patience (sabr), l'agrément à la volonté de Dieu (ridâ), la peur (dhawf), l'espérance (rajâ'), l'action de grâces (chukr), l'amour (mahabba), l'abandon confiant (tawakkul). Ainsi les mots considérés, non dans leur sens lexicographique, mais dans leur action sur l'homme qui prie, font accéder à des "stations" mystiques (maqâmât), et à des formes de contemplation (muchâhadât). Ce sont, dit al-Makkî, les stations de la certitude (yaqîn), car la parole de Dieu (kalima) est la justification véritable de toute certitude (haqq al-yaqîn), et les "significations", c'est-à-dire les valeurs spirituelles qu'elle enveloppe, ont pour témoins ceux qui se font tout amour (ahl al-tamalluq) et qui s'adonnent à l'oraison intime ; elles sont connues de ceux qui ont la Science et qui ont la Vie, car la Parole de l'Aimé est la vie du cœur.

Nous avons dans ce passage d'al-Makkî un exemple de ces énumérations de vertus, d'états, de stations ou de demeures, qui se retrouvent, avec des variantes sans doute, et néanmoins avec des constantes plus nombreuses encore, dans tous les ouvrages musulmans de mystique. Mais ce qui est particulièrement bien noté ici, c'est que les mots du Coran sont à la base de tous ces développements, non seulement dans la spéculation, mais dans la vie et le progrès spirituel des croyants.

On ne peut accéder à ces dix stations, qui sont des contemplations dans la certitude, que si on a traversé dix autres stations qui sont signalées dans la sourate 33 (S, al-Ahzâb, v. 35) concernant les hommes qui s'abandonnent à Dieu (al-muslimûn), qui croient (al-mu'minûn), qui se recueillent dans la prière (al-qânitûn) qui sont justes (al-sâdiqûn), patients (al-sâbirûn), humbles (al-khâchi'ûn), qui font l'aumône (al-mutasaddiqûn), qui jeûnent (al-sâ'imûn), qui observent la continence (al-hâfizûn furûjahum) qui font mention fréquente de Dieu (al-dhâkirûn). Selon Fakhr al Dîn al-Râzî, ce dernier degré (le souvenir de Dieu, dhikr) se trouve déjà dans chacun des précédents : il est l'intention (niyya) tournée vers Dieu. Râzî observe que le Coran associe toujours l'idée de dhikr à celle de fréquence. C'est, dit-il, que les actes du culte qui exigent la participation du corps ne peuvent toujours durer, car l'homme doit vaquer aux occupations matérielles de sa vie. Mais rien n'empêche de penser toujours à Dieu, quoi qu'on fasse. Ainsi le dixième degré, ou dixième station, consiste à maintenir sa pensée occupée par le souvenir de Dieu, de sa grandeur et de ses bienfaits. C'est pourquoi il introduit à la contemplation.

Donc, selon al-Makkî, c'est après cette station du dhikr qu'on accède aux dix suivantes qui sont des stations de contemplation, liées à la méditation des mots de la prière et du Coran. Là, aucune lassitude dans l'oraison, à cause de la pureté, de l'amour (musâfât) ; aucun devoir pesant, à cause d'une certaine suavité due à l'intelligence qu'on a de la réalité de la prière. Tout est facilité par la proximité où l'on est de Dieu, qui fait que Satan s'éloigne plein de crainte. Le cœur a donné son assentiment total à la vérité divine, et il ne contient plus rien qui soit, pour lui, plus grand que Dieu. Aussi resplendit-il d'une lumière éclatante, qui atteint jusqu'à la "Royauté du Trône"- (malakût al-arch) et qui dévoile la "Royauté des cieux et de la terre".

On voit comment peuvent s'intérioriser les rites extérieurs et les mots révélés de la prière, et jusqu'à quelles hauteurs cette intériorisation élève le croyant.

2) Intériorisation de l'aumône légale.

Son caractère spirituel est bien marqué par al-Makkî, lorsqu'il dit qu'il faut la donner avec bonté d'âme, avec gaieté de cœur, avec sincérité envers le Seigneur, avec le désir de voir sa Face, non par une hypocrisie de "m'as-tu vu" (ri'â) ni par souci de sa renommée ou du décor, ni par affectation (tasannu'), ni par espérance ou la crainte d'autre chose que Dieu. On doit, en faisant l'aumône, regarder Dieu, connaître le bien qui constitue son assistance, croire à la supériorité des pauvres pour qui on donne, puisque c'est pour eux que Dieu a institué la zakât symbole de leur pureté (tahra), et qu'il leur a donné un rang élevé (rif'a) au Paradis. Que l'aumône soit distribuée en secret, que jamais on n'en fasse mention. Deux vices rendent vaine l'aumône : celui qui consiste à faire reproche ou à s'enorgueillir de ce qu'on a donné (c'est le mann), et celui qui consiste à faire tort au pauvre en injuriant sa pauvreté (c'est la adhâ). Tous ces caractères invitent le fidèle à dépouiller son âme de tout ce qui le rattache aux biens et à la gloire du monde. Mais, en outre, ils lui apprennent à penser qu'il est inutile de faire ici-bas parade de ses actions généreuses, puisque Dieu, qui est bien au-dessus des créatures, les voit. Ainsi la pratique de la zakât est destinée à amener l'homme à se détacher de tout, biens matériels et qualités morales, devant le seul regard de Dieu et par égard pour lui seul ; elle purifie le cœur de toute présence qui ne serait pas celle du Seigneur. D'abord, simple obéissance au commandement divin, elle devient un témoignage vivant de l'unicité de Dieu qui n'a pas d'associés.

Mais il y a un sens plus profond encore de cette loi de la zakât. On dit en effet qu'il faut cacher à la main gauche ce que donne la main droite. C'est là, dit al-Makkî, une hyperbole (mubâlagha) qui sert d'exemple pour faire saisir une signification plus obscure, celle de la "réalité véritable" (haqîqa) qui correspond au mot "cacher" : c'est le fait pour l'âme de ne pas s'entretenir elle-même de ce qu'elle donne ; pour le cœur, de n'en avoir aucune idée. Il faut que l'âme ne se voit pas elle-même au principe du don ; il faut que la vaine pensée n'en effleure pas le cœur. L'âme et le cœur doivent donc être "occultés" à eux-mêmes pour ne plus rechercher, ne plus contempler que Dieu. Et cet état constitue le "secret du Royaume" (sirr al-Malakût). On voit avec quelle rapidité le ton s'élève, pour présenter la 'pratique spirituelle de la zakât, comme une introduction du croyant au sein même des réalités divines, qu'exprime le terme mystique de Malakût. Se cacher aux yeux du monde, en faisant l'aumône, n'est qu'un exercice préparatoire à une dissimulation plus haute, celle de soi à soi. Quiconque ne peut arriver au second degré, se limitera au premier, en sachant qu'il n'est qu'une étape, une "station" dans

la sincérité, et en demandant à Dieu sa force pour aller au delà. Ces deux degrés correspondent bien à deux moments de l'intériorisation spirituelle de la zakât et ils se distinguent de l'état du juste (hâl al-sâdiq) dans laquelle la main de celui qui donne apparaît dans le don et n'est cachée qu'au bénéficiaire par considération bienveillante pour lui, c'est-à-dire qu'on connaît celui qui donne, que sa bonne action est signée, mais qu'il s'efface devant elle. On est ici dans le domaine des relations extérieures et de l'éthique religieuse, celui de l'obéissance aux commandements dans un esprit de foi où s'amorce la spiritualisation de la Loi sans qu'on puisse encore parler vraiment d'intériorisation. On voit, sur cet exemple de la zakât, intéressant parce que le caractère matériel originel de l'aumône est net, que la Loi s'intériorise au moment où, en la mettant en pratique, le croyant ne considère plus que Dieu seul qui en est la source. L'intériorité est parfaite quand Dieu n'apparaît plus comme le maître qui commande du haut de sa transcendance, mais comme la Vérité (haqq) de la Loi, vivant dans le cœur purifié de l'homme qui a renoncé à lui-même, à son âme (nefs). Ainsi l'aumône légale (zakât) se prolonge pratiquement par des aumônes charitables qu'on fait dans le secret (sadaqât al-sirr) ou pendant la nuit (sadaqât al-layl). Il est dit que ces aumônes apaisent la colère du Seigneur et lui font pardonner les mauvaises actions. Ainsi, on se meut sur deux plans, dont l'un est le symbole de l'autre. Donner de plein gré (tatawwu') est le signe qu'on donne pour Dieu et sous le seul regard de Dieu. C'est pourquoi il pardonne, et l'apaisement de la colère qu'exprime ce pardon, signifie spirituellement que Dieu cesse d'être pour le croyant le Seigneur qui juge et sanctionne et qu'il devient l'ami qui parle au cœur.

3) Intériorisation du jeûne

Sans multiplier les exemples concernant l'aumône, examinons maintenant le cas du jeûne. Selon un hadith du Prophète, l'haleine de celui qui jeûne est plus agréable à Dieu que le parfum du musc. On dit aussi qu'il y a une porte du Paradis, appelée al-Rayyân, par laquelle seuls peuvent entrer ceux qui font le jeûne : c'est la promesse qui a été faite de rencontrer Dieu, comme récompense du jeûne. En effet, le Prophète a dit que deux joies sont réservées au jeûneur : l'une au moment de la rupture du jeûne (iftâr) et l'autre au moment de la rencontre avec Dieu (farha 'inda liqâ' Allâh). Or, comme le remarquent les lexicographes, le mot Rayyân vient d'une racine qui comporte le sens d'abreuver. Celui qui fait jeûne a soif : soif d'eau et soif de Dieu. L'entrée au Paradis est un iftâr spirituel qui étanche la soif que le fidèle a de Dieu. C'est ce qui ressort de ces hadîth-s que rapproche al-Ghazâlî. De même qu'il ne peut y avoir de rencontre avec Dieu que si on l'a désiré, si on lui a tout sacrifié, si on s'est privé pour lui, non seulement, nous l'avons vu, de manger et de boire, mais de toutes les jouissances des différentes sensations. Aussi le Prophète rapprochait-il le jeûne et la vie ascétique (zuhd) en les situant tous les deux au rang de la mubâhât où les hommes rivalisent d'éclat avec les anges, car Dieu dit à celui qui s'est défait pour lui de ses passions et qui lui a consacré sa jeunesse, qu'il est auprès de lui comme un de ses anges,

Le jeûne a donc pour tout musulman qui dépasse la lettre de la Loi, une valeur insigne parmi tous les autres actes du culte ('ibâdât). Il appartient à Dieu. Sans doute doit-on en dire autant du reste. Mais de même que Dieu a rattaché à lui la ka'ba de La Mecque par une relation particulière, bien que la terre entière soit sa propriété, de même il a voulu que le jeûne se rapporte à lui tout spécialement. Aussi est-il dit que les hommes patients recevront sans compter la totalité de leur salaire et que l'homme qui jeûne verra sa récompense répandue sur lui à grands flots ; elle lui sera donnée en bloc sans peser et sans mesurer (juzâfan), elle ne passera pas par les calculs et les évaluations. Si on songe que Dieu, dans ce monde, a tout déterminé en poids et mesures, qu'il a dans l'autre monde, une balance pour peser les âmes et les actions, "juzâfan" ne peut avoir qu'un sens : c'est que, par le jeûne, compris dans sa réalité véritable, le croyant cesse d'être au niveau des créatures que le Seigneur juge et à qui il compte une rétribution finie, précisément à leur mesure, et qu'il accède à un monde spirituel où Dieu répand des bienfaits infinis et innombrables, c'est-à-dire où il se donne lui-même, sinon dans son essence incommensurable, du moins dans ses attributs auxquels il fait participer.

Cette valeur du jeûne, dit al-Ghazâlî, tient à ce qu'il n'est pas une action, mais une abstention ; par conséquent, il n'est vu que par Dieu. Aussi, même quand il s'agit de son aspect le plus matériel, abstinence de toute nourriture ou des plaisirs sensibles, il porte en lui un secret qui réalise une intimité entre l'homme et Dieu par un acte intérieur ('amal fî-l-bâtin). La spiritualisation du jeûne consiste donc à approfondir simplement cette intimité. En outre, il est une violence (qahr) faite à l'ennemi de Dieu, Satan, qui n'a pas d'influence et d'accès dans la vie humaine que par les passions. Mais il ne faut pas croire que le jeûne est efficace contre les tentations par la seule vertu de sa nature : la non-satisfaction des appétits. Ce n'est pas cette privation, quelque force d'âme qu'elle suppose et quels que soient ses effets sur les exigences du corps, qui met par elle-même le démon en fuite. Réduite à cela, la pratique du jeûne ne met pas le fidèle à l'abri du démon, ainsi que l'a bien montré Ibn al-Jawzî. C'est le sawm dans sa réalité (haqîqa) d'institution divine qui seul renferme cette vertu. Le croyant qui jeûne ne cherche pas, par un procédé, à se libérer du joug des passions et de Satan ; il cherche le triomphe de

Dieu. Et c'est alors que Dieu le fait triompher, car en luttant pour son Seigneur l'homme reste dépendant de l'aide victorieuse (nusra) de celui à qui seul appartient la victoire. Aussi dans cette lutte, ce jîhâd spirituel (le terme qui désigne la guerre sainte est souvent appliqué au sawm), le jeûne s'approfondit jusqu'à ce point mystérieux où, au delà de toute aporie spéculative, l'efficacité souveraine de Dieu et la libre participation de l'homme se rejoignent, se confondent en une unité indivisible. Par ce côté encore on voit que le sawm mène très loin dans l'union à Dieu, car il est écrit : "Ceux qui luttent (jâhadû) en nous, nous les conduirons sur nos voies". Al-Ghazâlî exprime cette coïncidence de l'initiative divine et de la part que l'homme y prend, en disant que la première manifestation extérieure (badâya) par l'effort (jahd) vient de l'homme et que la récompense par la conduite dans la Voie (hidâya) vient de Dieu. Il faut rattacher le mot badâya à la racine BDW, et ne pas traduire par commencement (racine BD'). L'homme ne peut-être à l'origine d'aucun commencement. Ce qui lui revient, c'est ce qui apparaît d'abord à l'extérieur, c'est-à-dire dans le monde matériel qui lui renvoie l'image de son action, et aussi dans le monde de l'âme - ou conscience de soi - extérieur au cœur et à l'intime. Les lexicographes expliquent en effet badâ par zahara (paraître extérieurement), racine d'où vient zâhir (l'apparent) opposé à bâtin, le réel intérieur. Nous dirons donc en langage moderne, que la part de l'homme c'est de se donner la conscience de son effort, conscience qui n'a aucune réalité profonde, tandis que Dieu transforme cette apparence en réalité, si bien qu'en même temps l'homme passe de la vie superficielle et phénoménale du moi (nafs, âme) à une vie véritable pour Dieu, avec Dieu, et à la limite, en Dieu. Telle est la valeur du jeûne. Dans son mode d'être matériel et extérieur, il est un effort conscient pour faire triompher Dieu de Satan. Dans sa réalité, véritable, il est la conduite de l'homme par Dieu dans la Voie sur laquelle, les démons étant effectivement terrassés, Dieu remporte la victoire, arrache son serviteur au mal et l'amène dans sa proximité. L'homme combat pour Dieu, plus exactement veut et pense combattre. C'est en un sens une illusion, mais une illusion que Dieu approuve et transforme en une réalité en combattant, lui, pour l'homme. C'est pourquoi on souligne bien que le sawm n'est pas, de la part du fidèle, une action. Et quand on dit que c'est une action dans l'intérieur (fî-l-bâtin), on entend que c'est Dieu qui agit. Il va de soi que si l'illusion s'égare en persistant, si l'homme en arrive vraiment à croire qu'il combat, lui, contre Satan et pour Dieu, il tombe dans une erreur fatale, puisqu'il s'associe à celui qui n'a pas d'associé. Il peut donc y avoir une hypocrisie du jeûne (ri'â), tournée vers le spectacle que donne et que se donne le jeûneur. Mais c'est là une totale perversion de la nature du sawm.

4) Intériorisation du pèlerinage

Pour les spirituels musulmans, le Pèlerinage est en rapport avec l'effacement des péchés. Un hadîth enseigne que le pèlerin de la Mecque qui n'a pas (au cours de son pèlerinage) tenu de propos immoraux et qui ne s'est pas livré au libertinage, sort de ses péchés comme au jour de sa naissance. C'est donc là une véritable régénérescence. Mais il faut croire fermement à la vérité de cet acte du culte. Un autre hadîth dit que le plus grand des péchés est celui que commettrait un homme qui, se trouvant sur le mont 'Arafat, près de la ville sainte, penserait que Dieu ne lui pardonne pas.

Nous avons vu que du point de vue juridique, un croyant peut se substituer à un autre qui est dans l'impossibilité de faire le Hajj. Du point de vue spirituel, il y a, pour l'intercession, une substitution correspondante, selon un hadîth : celui qui a fait le pèlerinage, Dieu lui donne, s'il demande ; il lui pardonne s'il implore son pardon ; il lui répond s'il appelle, et il accueille son intercession s'il intercède.

Cette dernière idée, celle de l'intercession, s'est considérablement développée dans la doctrine des abdâl (intercesseurs) : le pèlerinage introduit le fidèle dans un monde qui n'est pas seulement constitué par des valeurs spirituelles, mais qui est habité par des êtres d'élection, les "saints", et d'une façon plus large, tous ceux que Dieu agrée et qui reçoivent la charge d'intercéder pour les autres. Le Pèlerinage qui est l'acte culturel le plus exclusivement communautaire de l'Islam, s'intériorise en rapprochant les cœurs d'un Dieu qui est le Dieu de tous les hommes, en anéantissant le moi de chacun dans ce cortège unique et commun à tous, qui conduit à la ka'ba céleste. Ce n'est pas sans raison qu'on a dit que le chemin de La Mecque était le sentier droit dont parle le Coran (al-sirât al-mustaqîm) par lequel Dieu conduit la communauté de ses fidèles. La grande vertu du pèlerinage, c'est la générosité. 'Alî ibn al-Muwaffaq raconte qu'il pensait à tous ceux dont le hajj n'était pas agréé, Il dit : "O mon Dieu, J'offre ce pèlerinage que je fais et j'en rapporte la récompense sur celui qui n'a pas eu le sien agréé". Dieu lui parle en rêve et lui dit : "O 'Alî, tu veux me surpasser en générosité. Mais c'est moi qui ai créé la générosité (sakhâ'), c'est moi qui ai créé les généreux. Je suis, de tous ceux qui font des largesses, le plus large, de tous ceux qui répandent des libéralités, le plus libéral, et voici que j'ai donné à ceux qui ont eu leur hajj agréé, chacun de ceux qui ne l'ont pas eu".

Cette valeur intérieure du pèlerinage a été pour ainsi dire portée à l'absolu par certains mystiques, par l'école de Hallâj et certains de ses devanciers. "Dans une très belle parabole, Dhû-l-Nûn Misrî parle d'un homme de Damas qui avait renoncé à aller au pèlerinage pour secourir hic et nunc la détresse d'un de ses voisins, affamé ; Dieu, dit-il, accorda leur pardon aux pèlerins corporellement réunis cette année-là à 'Arafat, uniquement en considération de cet homme, qui avait fait spirituellement le pèlerinage". (L, MASSIGNON, Lexique, pp, 62-63),

Aux plus hauts sommets de la mystique musulmane, l'idéal communautaire du pèlerinage se spiritualise lui-même. L'Ami de Dieu est au nombre des intercesseurs (abdâl) et, dans une invocation que rapporte M. L. MASSIGNON, Hallâj s'écrie : "Pardonne-leur, et ne me pardonne pas !... Puisque tu consumes mon humanité sur Ta divinité, par le droit de mon humanité sur Ta divinité, je te demande de faire miséricorde à ceux-ci, qui ont travaillé à me faire mourir". (Ibid, p. 18).

CONCLUSION.

Nous avons étudié comment, dans la foi, les actes extérieurs du culte comportent des éléments de spiritualité qui se développent et se transforment par intériorisation. La foi dont il a été question, est une foi vécue, soit dans la pratique religieuse, soit dans la méditation et l'approfondissement de cette pratique. Les textes coraniques et les hadith-s qui soutiennent, éclairent et guident la recherche du spirituel n'étaient ni réfractés par une pensée philosophique, ni analysés en concepts théoriques, mais ils agissaient directement sur le "cœur" qui s'ouvre à eux. Cependant, bien que la révélation en Islam soit celle d'une Loi, orientée par conséquent vers l'action et la vie, elle ne laisse pas de comporter un certain nombre de données sur Dieu, sur la création, sur le monde et sur l'homme, qui constituent un credo, un objet de connaissance. C'est là ce qu'on peut appeler une loi objective, à laquelle il faut adhérer par l'intelligence pour être dit croyant. L'intelligence des vérités de foi devient un intermédiaire obligé entre la Parole de Dieu, reçue dans la révélation, et la vie religieuse conforme à la volonté divine.

Laissant ici de côté le problème des relations entre les idées dogmatiques et les idées mystiques, nous nous contenterons de constater, en guise de conclusion, que les grandes aspirations de la spiritualité musulmane, approfondies et poussées à leur terme par les grands mystiques musulmans (même quand la théologie spéculative adoptée par eux est chargée d'éléments étrangers), s'appuient sur une obéissance littérale aux commandements, sur un approfondissement, une intériorisation et une spiritualisation de la Loi qui reste le guide unique, "sans tortuosité", le "chemin droit". C'est elle qui vient saisir l'homme dans la liberté de son soi, de son âme, liberté qui est un mal et une pure apparence quand elle refuse le Message, mais qui est un bien, quand elle va, par l'amour de Dieu et de son Décret, s'unir à la liberté divine, la seule réelle, la seule agissante.



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--