



N° BLE/73 - 31 décembre 1974

L'EXPERIENCE DE DIEU EN ISLAM

J. Cuoq

En Islam comme en chrétienté, on distingue de multiples attitudes à l'égard de Dieu. Les écoles philosophiques ou théologiques qui se sont intéressées à l'existence de Dieu ou à la définition de l'Essence divine et de ses attributs sont très diverses et très nombreuses. Il ne saurait être question ici de les examiner ni même de les présenter rapidement.

Notre but est plus particulier, quoique complexe. Il ne s'agit, en effet, ni d'une recherche rationnelle comme en falsafa (philosophie), ni d'une élaboration théologique (Kalam) à partir de données coraniques, mais d'une présentation d'une expérience spirituelle de Dieu, c'est-à-dire, en d'autres termes, d'une intériorisation de la relation existentielle qui unit le croyant à Dieu.

Cette intériorisation n'est pas le propre exclusif des mystiques (sufi), Elle se retrouve dans toute spiritualité musulmane. C'est la même expérience de Dieu qui soutient l'humble croyant et que l'on retrouve, sur un mode plus élevé et quelquefois sublime, chez les mystiques. Les interférences culturelles, les apports étrangers à l'Islam, peuvent donner ici ou là des teintes très diverses, quelquefois très proches d'autres religions (panthéisme hindou, christianisme). Mais, en fait, elles ne font que recouvrir la structure fondamentale de l'Islam que l'on retrouve chez le simple croyant comme chez les mystiques et qui est foi en la Parole de Dieu (iman) dans l'abandon à Lui (islam).

Iman et Islam sont comme les deux pôles (j'allais dire les deux vertus théologiques, et l'analogie ne serait pas fautive) de la vie religieuse musulmane. Certaines écoles théologiques (kharidjites, mu'tazilites) ont eu tendance à identifier l'obéissance à la loi, avec la foi : pour eux la désobéissance, comme manquer au jeûne, à la prière, etc. est proprement une apostasie. Ce rigorisme, toutefois, n'a point été accepté par le sunnisme. Pour ce dernier, en effet, si tout acte d'obéissance relève de la foi, il n'est point en lui-même la foi. Le croyant peut désobéir sans devenir pour autant infidèle, bien que la conformité à la Loi soit l'expression ordinaire de la foi.

Cette distinction s'impose, en effet, d'elle-même, car la foi est, avant tout, selon la doctrine musulmane, une adhésion intellectuelle ou, plus exactement, un jugement de véridicité en Dieu reconnu et proclamé comme l'Unique, tandis que la soumission à la Loi relève de l'agir humain au premier chef. Foi et soumission (iman et islam) sont cependant fondamentalement conjointes et interfèrent l'une sur l'autre de multiples façons suivant les individus et les influences culturelles ou théologiques du moment. Ainsi, certains insistent davantage sur la pureté et l'intensité de la foi, d'autres sur la rigoureuse observance de la Loi. De cette différence d'accent dans la vie religieuse surgissent deux voies de spiritualité différentes : chez les premiers, s'est développée une spiritualité qui a Dieu pour objet en tant que transcendant tout créé et tout possible, c'est, appelons-la, par commodité, la spiritualité de la transcendance ; chez les seconds, la fidélité amoureuse à la Loi (dans le style du Psaume 118) a suscité une spiritualité de la Loi.

Dans l'une et l'autre voie, il y a une recherche de Dieu, qui peut aller jusqu'à une certaine expérience de Dieu dans le cadre des schèmes de la révélation coranique, comme nous allons l'examiner.

Spiritualité de la transcendance.

La spiritualité n'est ni philosophie ni théologie, bien qu'elle suppose l'une et l'autre. Par spiritualité on entend, en Islam comme en chrétienté, une expérience spirituelle conduisant à la rencontre de Dieu. En Islam, cette expérience s'est réalisée dans les cadres de la culture religieuse coranique, c'est-à-dire essentiellement et fondamentalement dans une expérience d'unicité (tawhid) par la voie du tanzih, qui n'est autre que la via remotionis.

Le cœur de la foi islamique est dans l'affirmation de l'Unicité absolue de Dieu, non seulement par opposition au multiple du polythéisme, mais aussi et très fortement par opposition à toute analogie de ressemblance : Dieu est Un en ce sens qu'il n'y a nul autre Dieu en dehors de Lui et qu'aucun être ne peut Lui être semblable. Cette recherche de transcendance est entreprise par le tanzih, c'est-à-dire le dépouillement, dans la conception que l'on se fait de Dieu, de tout ce qui peut évoquer quelque analogie avec le créé. Certains mu'tazilites, notamment, ont poussé si loin cette via remotionis qu'ils en sont arrivés à nier les attributs divins et à proclamer pour la nature divine leur agnosticisme. Les ash'arites renversant la fonction du tanzih, ont dénié, quant à eux, toute plénitude ontologique à la créature pour mieux affirmer la suprématie ontologique unique de Dieu. Face à Dieu, "seul Être et seul Agent", le créé est non seulement contingent mais il est encore périssant en face de Dieu, qui est le seul Être vraiment existant et impérissable.

Cette notion de la transcendance est vécue en Islam à deux niveaux différents dans la vie religieuse courante et dans la vie mystique. Examinons chacune de ces situations.

Vie religieuse courante.

Il conviendrait d'examiner ici la vie concrète des milieux musulmans que nous connaissons et de relever non seulement les faits mais aussi les expressions linguistiques, les schèmes de pensée qui modèlent les attitudes communes et individuelles à l'égard de Dieu. Il ne peut être question de se livrer à cette entreprise en ces pages. Il est cependant possible de dégager les axes principaux de la piété musulmane en observant son comportement en face a) de la transcendance de l'être, et b) de la transcendance de l'agir en Dieu.

a) L'opinion commune musulmane n'a aucune difficulté à accepter la transcendance divine dans son essence. Si elle ignore les subtilités théologiques du tanzih, elle est instinctivement réfractaire à tout anthropomorphisme : pour elle, Dieu est au-delà des formes créées et des situations que peuvent connaître les créatures. Bien plus, la piété courante met volontiers l'accent sur le caractère périssable du monde créé face au Créateur, qui est le Vivant (al-Hayy) le Subsistant (al-qayyum), le Permanent (al-baqi). "Tout périt si ce n'est Sa Face", dit un verset du Coran (28/88) ; inlassablement répété pour les décès comme pour les événements qui bouleversent l'existence humaine. Dieu apparaît alors comme le seul qui perdure dans un monde voué à l'annihilation (fana). Il faudrait examiner ici l'attitude des musulmans non seulement face à la mort mais aussi dans leurs rapports avec la vie. Plus spontanément que beaucoup de nos contemporains d'Occident, ils perçoivent simultanément l'éclat et l'anéantissement de l'existence humaine. Aussi la foi en Dieu comme seul subsistant dans un monde de cendres leur apparaît-elle comme la seule voie pour exister et agir. Et ainsi le musulman est rejeté tout naturellement vers Dieu par la conception même qu'il se fait de l'être : Dieu est vraiment al-Muhyi ; celui qui fait être et qui surpasse infiniment toute la création.

Cette foi en la transcendance existentielle de Dieu est parfaitement exprimée dans la litanie des 99 "plus beaux noms" de Dieu, qui sont tirés directement ou indirectement du Coran, seule référence authentique de toute piété. Les fidèles aiment à réciter ces "noms" sur leur chapelet ; c'est même une dévotion assez populaire, que de petits ouvrages de piété à la portée des masses s'efforcent d'alimenter.

Dans le même ordre d'observations, il convient de signaler également (nous y reviendrons) les séances de dhikr, au cours desquelles les affiliés de confréries répètent à satiété le nom de Dieu.

b) Cependant la piété commune, sans délaisser la dévotion à la transcendance de l'être en Dieu, paraît insister davantage sur ce que l'on peut appeler la transcendance de l'agir divin dans le monde créé. A ce niveau, le croyant se sent plus directement concerné dans son rapport avec Dieu, en qui il reconnaît non seulement la Toute-Puissance, mais le seul Agent, comme il reconnaît en Lui le seul Être. Ainsi l'unicité divine est pleinement sauvegardée : Dieu est la seule Cause efficiente (principe d'unicité, tawhid) en même temps (en vertu du tanzih) que la cause qui ne transmet sa puissance à aucune créature. Et ainsi, comme l'ont affirmé la théologie classique, l'ash'arisme, et bien des théologiens musulmans, il ne peut y avoir de causes secondes¹.

Cette conception de l'agir divin a pour conséquence de rendre Dieu très proche de sa créature, auprès de laquelle il intervient directement sous le paravent des phénomènes. Ainsi, comme on l'entend souvent dans le langage courant, c'est Dieu qui envoie la maladie et c'est Lui qui guérit. "Le médecin donne un remède", dit un proverbe, "mais c'est Dieu qui guérit". Tout dépend du, tout-pouvoir de Dieu et l'homme de la rue en est si convaincu qu'il ne peut parler au futur sans dire "In sha'Allah", si Dieu veut.

Il est assez surprenant de noter combien cette solitude infinie dans laquelle Dieu se retire, dans sa transcendance absolue par rapport au créé, est paradoxalement rendue proche de la créature en vertu même de là transcendance de l'agir. On notera, cependant, que cette proximité, qui "rend Dieu plus proche de l'homme que ce dernier de sa veine jugulaire" (Coran), ne peut pas être comparée à l'immanence judéo-chrétienne qui associe Dieu à l'histoire humaine.² Il n'en reste pas moins que le pieux musulman a conscience à un très haut point de la présence agissante de Dieu dans l'univers comme dans l'existence de chacun. Les racines de cette attitude religieuse sont à chercher dans la foi en la transcendance de l'agir divin : elles sont aussi profondément enfouies dans la conscience du croyant que celles de sa foi en Dieu.

Ainsi donc le pieux fidèle musulman trouve dans la structure même de sa foi un aliment important pour sa piété et une certaine expérience de Dieu à sa portée. Sa vie religieuse s'alimente dans cette prise de conscience de lui-même en face de l'Un qui est le Tout-Être, le Tout-Agir : sentiment d'esseulement en face de Celui-qui-est. C'est ce germe que les confréries et les écoles mystiques vont chercher à développer pour conduire le croyant à cette connaissance (ma'rifa) qui est le lot des privilégiés qui aspirent à saisir Dieu non plus dans son rapport avec la créature mais en Lui-même.

La voie mystique.

La mystique musulmane consiste essentiellement dans l'expérience de l'Unicité divine. Suivant en cela Massignon, nous distinguerons, deux grandes lignes dans les expériences des sufi :

1. la wahdat al-shuhud (unicité du Témoignage), courant qui s'est manifesté au IX^e siècle, principalement avec al-Hallaj,
2. la wahdat al-wujud (unicité de l'Existence), mouvement qui a triomphé avec Ibn Arabi (XII^e-XIII^e s. A. D.).

Ces deux tendances s'expriment dans les structures mêmes du tawhid et ne sont autres, à des degrés différents, qu'une expérience de l'Unicité divine. La première, comme son nom l'indique, insiste sur l'unicité du Témoignage, que Dieu rend de Lui-même et de son mystère d'unicité dans le cœur du mystique. Cette rencontre avec Dieu et cette union en Lui, dans la distinction des natures n'est rendue possible que par l'amour (ishq). "L'unification suprême s'opère alors par consommation dans le surexciter de l'acte d'amour (surnaturel) et non dans l'acte d'abolition de tout acte"³. Il est important de noter que, suivant cette tendance, le mystique garde sa personnalité dans sa rencontre d'amour avec Dieu, car le point de départ de son expérience est dans une situation d'esseulement (infirad) en attente de l'Autre.

¹ Le Kalam n'a pas à proprement parler cette notion de cause seconde. Il serait mieux de parler de "moyens" par lesquels Dieu a "coutume" d'intervenir dans le monde.

² Une telle association est contraire au tanzih et constitue le péché de shirk ("associationisme"), péché irrémissible.

³ Louis Gardet, La mystique musulmane, 1961, p. 104.

La seconde tendance va, au contraire, dans le sens d'un "monisme existentiel" ; l'expérience de l'unicité divine, partant de la conscience aiguë de l'esseulement (tafrid) du créé en face du Seul, affirme la vacuité ontologique de l'homme pour accorder la plénitude suprême de l'être à Dieu. Le monde contingent n'a plus alors de consistance : il est périssant devant Dieu. Dans une telle perspective, la personnalité du mystique est absorbée en Dieu. Louis Gardet note justement à propos de cette tendance que "nous avons bien là, selon de toutes autres références et une formulation monothéiste, comme un écho de cette "trace de l'Un" en nous, dont parle Plotin ; ou encore... une réplique de l'identité indienne de "l'atman est brahman" ⁴ : Toi tu es cela)".

Une des techniques ou méthodes pour soutenir l'expérience mystique en Islam est la pratique du dhikr, qui consiste dans la répétition rythmée et incessante du nom de Dieu (le Mentionné). Certains auteurs, dont al-Hallaj, se sont méfiés de l'aspect technique de ce genre d'invocation et ont préféré le fikr ou méditation discursive sur Dieu et ses attributs.

La pratique du dhikr est ancienne. Les confréries l'ont popularisée dans le monde musulman. Elles y recourent systématiquement, non sans excès quelque fois pour l'équilibre psychique de leurs affiliés, ce qui a eu pour conséquence de discréditer les confréries elles-mêmes et le soufisme aux yeux de l'orthodoxie.

Mais à côté de ce "dhikr du vulgaire" les auteurs distinguent le "dhikr des privilégiés", qui n'est pas sans analogie avec la "Prière de Jésus" des hésychastes, le Japa-yoga de l'Inde, le nembutsu japonais. Il y a là sans aucun doute une voie qui peut conduire, suivant certaines conditions, à un approfondissement de l'expérience de Dieu.

Les maîtres musulmans énumèrent trois étapes pour cette voie privilégiée : le dhikr de la langue qui est répétition avec attention aux paroles suivant le rythme de la respiration ; le dhikr du cœur qui est une mainmise sur le système circulatoire, où le cœur à chaque coup répète lui-même les mots de l'invocation ; le dhikr de l'"intime" (sirr) ("la fine pointe de l'âme") c'est, pour les musulmans, le lieu du tawhid c'est-à-dire le seuil de l'esprit humain qui s'ouvre sur le seuil impénétrable du mystère divin. Par le dhikr de l'intime, le mystique ne proclame pas seulement sa foi (tasdiq), il introvertit dans le cœur, qui est plus subtil que l'esprit (ruh), son Objet, au point que la dualité d'être semble s'abolir, par "disparition" du sujet de son être même, dans l'acte même de la Mention. En ce cas, l'expérience du dhikr, en provoquant un monoidéisme s'emparant du conscient et de l'inconscient de l'individu, peut ouvrir une voie vers un absolu, vers une mystique naturelle du Soi, mais non vers l'Absolu personnel et transcendant.

Le dhikr est une tendance d'introversion, de rétorsion sur soi à la recherche de son Un personnel, en éliminant toute dualité du connu et du connaissant. Il y a saisie non de Dieu dans sa vie intime, mais d'une certaine image du Dieu-Un, déposée en nous par la création. Nous n'avons pas quitté ainsi le niveau de l'expérience intellectuelle ou de la contemplation philosophique.

Ne convient-il pas de rappeler ici la distinction éclairante, désormais classique, entre mystique naturelle et mystique surnaturelle. La première s'exprime par pure immanence vers le Soi ; la seconde, par union d'amour avec le Dieu de la révélation, avec un Autre que Soi. Il reste vrai cependant - et il sera toujours difficile de l'affirmer in concreto - que la voie de pure immanence pourra être marquée par des touches de mystiques surnaturelles, mais c'est là un don gratuit de Dieu auquel l'homme ne peut ni prétendre, ni se disposer techniquement, car Dieu se donne au cœur droit, purifié par Lui, à l'heure qu'il lui plaît.

Spiritualité de la Loi.

La soumission à Dieu (islam) est un des deux pôles de la vie religieuse musulmane. Cette soumission n'est point un sentiment qui resterait enfoui au fond du cœur dans le secret des rapports de l'homme avec Dieu. Elle doit comme la foi se manifester à l'extérieur : au témoignage de la langue s'ajoute le témoignage des membres, c'est-à-dire des gestes et des actes du corps par lesquels le croyant exprime sa totale conformité à la volonté divine. On notera en passant ce souci de la religion musulmane d'exiger de ses fidèles des actes extérieurs de nature à fournir matière à un témoignage de la relation intime du croyant avec Dieu.

⁴ Ibid. pp. 83-84.

Deux dangers, qui ne nous sont pas inconnus, menacent l'équilibre d'une telle conception. Il y a tout d'abord celui de se conformer à la Loi sans avoir la foi : un islam sans iman. Le Coran a blâmé durement une telle hypocrisie. Est-elle aussi rare, de notre temps, qu'on serait porté à le croire ? Combien se laissent aller à une pratique purement sociologique sans avoir une foi vivante en Dieu ou tout en se proclamant athée ! C'est plus fréquent qu'on ne pense, surtout dans les milieux où la pratique religieuse ne peut être omise sans se mettre en marge du milieu social (par exemple la pratique du Ramadan, la pratique de la prière, du pèlerinage par certains en vue de propagande politique...). Les musulmans pieux ne sont pas dupes de la dévotion de circonstance de certains de leurs contemporains.

Le deuxième danger, moins grave, est peut-être plus fréquent : c'est celui du ritualisme. Ainsi, si on a la foi, elle n'influe guère ou pas du tout sur la pratique religieuse : on se soumet à la Loi plus par conformité sociale que par acceptation de la volonté de Dieu. Le rite a perdu sa signification, comme on peut le constater dans les milieux mal instruits religieusement ; c'est ce que l'on peut observer, par exemple, pour la pratique du jeûne ou pour des prescriptions d'ordre social ou juridique, qu'on accepte sans les rattacher à l'ordre suprême de Dieu exprimé par le Coran. On tombe ainsi dans le pur ritualisme ou dans le juridisme ou encore dans la "pratique folklorique".

Une telle attitude est condamnée par les Docteurs de l'Islam. L'observation de la Loi, en effet, n'a de valeur religieuse que si elle est animée par l'intention (niyya) de se conformer à une prescription du Législateur suprême. Il n'y a de véritable obéissance que dans cette perspective.

Les actes d'islam portent en eux-mêmes une authentique valeur religieuse, que les juristes musulmans, si préoccupés qu'ils furent par la facture matérielle de ces actes, ont reconnue. Ils se sont même appliqués à les définir avec une minutie de rubriciste parce qu'ils étaient convaincus que seul ce qui était prescrit par Dieu était en mesure d'exprimer valablement la soumission du croyant au Créateur. Le législateur suprême a fixé lui-même les actes par lesquels l'homme doit lui manifester son obéissance. Le surrogatoire peut être bon mais reste superflu.

Cette expression religieuse de la totale soumission de l'homme apparaît clairement dans les rites de la prière (prosternation, paroles exaltant la grandeur de Dieu, etc...). Ainsi en est-il des autres "piliers de l'Islam". La Zakat (aumône légale) est la reconnaissance des droits souverains de Dieu sur les biens de la terre qu'elle rend licite à ceux qui l'accomplissent. L'aumône libre, qui est seulement de conseil, ne peut avoir le même sens religieux que la Zakat. De même en est-il du jeûne, dont toute la valeur religieuse est dans la soumission des appétits divers de l'homme - et pas seulement ceux de la nourriture - à l'ordre de Dieu. Même remarque pour le pèlerinage, qui est l'exaltation suprême du croyant, en état d'ihram (sacralisation), dans le renouvellement du covenant prééternel (le mithaq) qui a engagé toute la création dans la soumission aux ordres de Dieu.

La Loi musulmane est donc conçue par les juristes, les éducateurs de la foi des croyants, comme une *huda* (mot coranique signifiant voie droite), c'est-à-dire une "voie spirituelle" dans laquelle l'homme peut exprimer sa conformité à la volonté divine valablement et comme Dieu le veut (sens du légal en Islam).

C'est là, peut-on dire, la voie commune à la portée de tous : voie moyenne en-dessous de laquelle on ne peut descendre sans être infidèle aux ordres de Dieu et au-dessus de laquelle on ne saurait s'élever sans se trouver en dehors du prescrit par Dieu. Les "sufi" n'ont pas parlé d'un "dépassement" de cette voie mais d'une "intérieurisation". Cette terminologie est moins occidentale qu'elle ne paraît. Il serait aisé de la retrouver dans le langage, courant chez les spirituels, où l'on aime distinguer dans le commentaire coranique le sens caché (*batin*) et le sens apparent (*zahir*). Ainsi en est-il pour les actes de soumission, pour lesquels on demande au fidèle d'apprendre à s'élever des simples gestes ou actions du corps, purs symboles d'une réalité plus haute, jusqu'au mystère caché de Dieu.

On pourrait examiner à nouveau ici les "cinq piliers" de la pratique et voir comment chacun d'entre eux, tel qu'il a été défini par les juristes, devient porteur chez les spirituels et les sufi de vertus, d'élan spirituels, de stations ou de demeures. Je me contente de renvoyer à l'excellente analyse de M. Arnaldez (consulteur du Secrétariat pour les non-chrétiens), dans son article *La Mystique musulmane* (surtout les pages 601-618) dans le livre *"La Mystique et les Mystiques"*, publié sous la direction du P. Ravier, s. j., chez Desclée de Brouwer en 1965.

Par cette intérieurisation des actes d'islam, le sufi rejoint l'orthodoxie musulmane en lui donnant une dimension qui peut lui permettre, à partir de la pratique, de "passer de la vie superficielle et

phénoménale du moi (nafs, âme) à une vie véritable pour Dieu, avec Dieu, et, à la limite, en Dieu".
(Arnaldez).

L'islam tout en étant distinct de l'imam ne s'en sépare point : il y ramène constamment, car pour le musulman pieux comme pour la communauté, tout est orienté vers l'affirmation de la Transcendance dans l'Unicité, seule Réalité (Haqiqa) digne de connaissance. Les actes d'islam sont à peine un chemin détourné par rapport à celui de la foi pour conduire les croyants à une expérience de Dieu, qui variera suivant les individus et aussi suivant leur fidélité à la grâce qui illumine tous les hommes de bonne volonté.

Joseph CUOQ



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