



N° SAU/142 - 31 mars 1977

LA PERFECTION EN ISLAM

R. Caspar

I. Sources et modèles de perfection.

Le mot de "perfection" est peu employé dans la spiritualité et la mystique musulmanes. Ce qui est parfait, ce n'est pas l'homme, même saint ; c'est d'abord Dieu seul, tel que le nomment ses "très beaux noms", modèles de toute perfection. C'est aussi la révélation coranique et la religion musulmane : "Aujourd'hui, j'ai rendue parfaite votre religion" (Coran 5,2). C'est d'ailleurs le seul passage du Coran qui parle de perfection (kamala, kamâl) au sens religieux. Ailleurs, il s'agit toujours de Dieu qui "accomplit" (atama) ses bienfaits, et surtout sa révélation, pour l'homme, et de l'homme qui "accomplit" les préceptes de la Loi divine.

Cependant, le Coran propose aux croyants une série de modèles à imiter : ce sont les prophètes. Abraham, l'"ami de Dieu" (khalîl Allah), est le modèle de la foi de "soumission" (aslama, islam) à la volonté de Dieu, surtout lorsque Dieu lui ordonne de lui sacrifier son fils (37,99-113). Moïse, l'"interlocuteur de Dieu" (kalîm Allah) (4,164 ss.) doit croire à la sagesse des desseins de Dieu sans lui poser de questions (18,65-82). Jésus, né miraculeusement, saint et pur, est totalement investi par la Parole et l'Esprit de Dieu (3,45-51). Muhammad enfin, est "le beau modèle" (uswat hasana) (33,21), notamment dans son "ascension" (mi'raj) vers Dieu (17,1 et 53,1-18). Un hadith (parole prononcée par Muhammad) lui fait dire : "J'ai été envoyé pour accomplir la perfection des bonnes mœurs".

Quelques saintes femmes sont aussi proposées pour modèles. La plus sainte est Marie, mère de Jésus, vierge et mère, chaste et croyante, signe pour le monde (3,35-47 ; 5,75 ; 19,16-34 ; 21,91 ; 23,50 ; 66,12). Un hadith précisera : "Beaucoup d'hommes ont atteint la perfection, mais, parmi les femmes, seule Marie, fille de 'Imrân (Joachim) a atteint la perfection, ainsi que Asiya, la femme de Pharaon (qui recueillit Moïse sur le Nil et crut en son Dieu : 28,7-12 ; 66,11)".

Plus tard, les traditions et la "Vie du Prophète" (sîra nabawiyya) décriront celui-ci comme le modèle de toutes les vertus. Puis, les mystiques musulmans et leurs successeurs, les "Confréries religieuses musulmanes" (turuq) multiplieront les exemples de sainteté parfaite. De nombreux ouvrages hagiographiques décrivent ces "Vies de Saints" (Tabaqât al-awliyâ'), celles des premiers soufis (Hasan al-Basri, Bistâmî, Junayd, Shiblî...) et, bien entendu, le fondateur de chaque Confrérie ('Abd al-Qâdir, Rifâ'i, Shâdhilî...).

II. La perfection dans l'Islam officiel.

Fidèle à l'enseignement du Coran, l'Islam orthodoxe des fuqaha' (savants en droit religieux) définit la perfection comme l'accomplissement parfait des préceptes de la Loi musulmane : prière, aumône, jeûne de Ramadan, pèlerinage à La Mekke... et tous les préceptes juridiques. La "sainteté" consiste essentiellement dans cette fidélité à la Loi dans tous ses détails. C'est ce qu'exprime bien un hadith : "Quiconque abandonne une chose de l'accomplissement parfait (kamâl) de la Loi, est déficient".

On pourra trouver une saveur de juridisme dans cet idéal de perfection. Mais il faut d'abord reconnaître qu'il est porteur d'une valeur religieuse éminente : l'obéissance à Dieu selon sa volonté exprimée d'abord par sa Loi révélée. Comme l'a bien montré R. ARNALDEZ dans *La Mystique et les Mystiques* (A. Ravier et H. de Lubac, Paris, Aubier, 1966, 571-648), la spiritualité (et la perfection) musulmane est d'abord une "spiritualité de l'obéissance" à la Loi de Dieu.

Les spécialistes du droit musulman (fuqahâ') préciseront ces obligations avec un luxe de détails, qui ne laisse échapper aucune circonstance de la vie individuelle et sociale du musulman, depuis les modalités des ablutions jusqu'aux rapports conjugaux. Par exemple, la prière de demande (du'â'), en principe libre et spontanée, par opposition à la prière rituelle (salât), deviendra elle-même codifiée et réglementée, selon des formules définies. C'est l'esprit du Lévitique et des traditions rabbiniques.

Pour obvier au danger du juridisme desséchant, d'autres penseurs musulmans introduiront dans l'observance des préceptes un profond sens religieux, puisé, le plus souvent, au courant ascétique et moralisant de la mystique musulmane (soufisme). Ainsi, Muhâsibî, mort en 857 à Bagdad, dans son ouvrage *Kitab al-ri'âya* (le Livre de l'observation et de l'accomplissement des droits de Dieu), insiste sur l'examen de conscience (muhâsaba), sur la "délicatesse de conscience" (war'), qui n'est pas seulement la crainte de faire un petit péché, mais la volonté d'éviter toute imperfection, sur la pureté d'intention, sur l'exercice continu de la présence de Dieu...

Ainsi surtout Ghazâlî, le plus grand théologien de l'Islam, mort en 1111 à Tûs, au Khorâsân, donnera, dans sa somme théologique, le sens profond des rites officiels. La foi réside dans le cœur, et Dieu seul est le maître du cœur. Elle doit se traduire par des actes. Mais les ablutions rituelles, par exemple, n'ont de valeur que comme signe de la purification du cœur. La prière rituelle (salât) est l'expression de la foi en Dieu et en sa proximité à l'égard du priant. Elle doit réaliser la pauvreté intérieure, l'humilité, la conscience de la faiblesse et de la misère de l'homme, et de son besoin de Dieu. Elle doit aussi être liée au souci du prochain, surtout du pauvre. Un hadith déclare : "Pas de prière valide sans aumône, et pas d'aumône valide sans prière"... car un homme avare et égoïste ne peut valablement prier le Seigneur dispensateur de tout bien. La prière rituelle devra se prolonger durant toute la journée par l'exercice du "souvenir" (dhikr) de Dieu, pouvant aller jusqu'à la contemplation.

Quant à l'aumône, ce qui compte, ce n'est pas ce qu'on donne, c'est l'intention d'imiter Dieu, le Très Généreux (al-Wahhâb), et de se détacher intérieurement de l'instinct de possession des biens matériels, et même de l'instinct de possession de soi : se libérer de soi pour être libre de se donner à Dieu. On voit que le chemin parcouru est grand, depuis le geste matériel de l'aumône jusqu'au don de soi à Dieu. De même, le jeûne a pour but essentiel de raviver la faim et la soif de Dieu, et de nous faire sentir notre dépendance envers Lui et envers son action toute puissance. Et le pèlerinage (hajj) n'a pas seulement pour but d'obtenir le pardon des péchés, mais d'opérer une véritable renaissance spirituelle, etc...

Cependant, même dans cette conception des rites intériorisés, le musulman orthodoxe se gardera bien de tomber dans les "excès" des mystiques, comme donner un sens positif à la pauvreté, à l'ascèse, à l'isolement dans la solitude. Ghazâlî, malgré ses tendances mystiques, met lui-même en garde contre ces excès. "Le vrai musulman, dit encore un hadith, n'est pas celui qui perd la vie éternelle en jouissant trop de la vie mortelle ; ce n'est pas non plus celui qui sacrifie cette vie pour acquérir la vie éternelle. Le vrai musulman est celui qui prend son bien en celle-ci comme en l'autre" (cf. Coran 3,145-148). L'Islam se veut la "religion du juste milieu" (dîn wasat), également opposée aux excès de jouissance et d'ascétisme. L'idéal musulman classique et orthodoxe est en cela fidèle au Coran, dont l'enseignement central est l'adoration du Dieu unique et la soumission à sa volonté dans toutes les circonstances d'une vie pleinement humaine.

III. La perfection dans la mystique musulmane (soufisme).

Les mystiques musulmans (soufis) ne voudront pas se satisfaire de cet idéal de "juste milieu". Saisis par Dieu, ils veulent répondre à cet appel, aussi loin que les mènera la vocation de Dieu. Dépassant la simple perfection morale ou juridique, leur "itinéraire vers Dieu" (al-sâlikîn ilâ Rabb al-'âlamîn) sera brièvement rappelé ici, selon ses principales étapes (manzila) et demeures (maqâma).

La première demeure est la stricte observation de la Loi de Dieu. Aucun vrai mystique, quelles que soient les grâces qu'il ait reçues, ne peut prétendre se dispenser de la Loi commune : "Aucune faveur spirituelle ne peut supprimer l'obligation morale" et "Celui qui veut trouver la liberté, qu'il s'en aille trouver l'obéissance" (Hallâj).

Ceci acquis, le mystique ira plus loin que le précepte. Il multipliera les pratiques surrogatoires (nawâfil), surtout la prière, le jeûne, la réflexion-méditation (fîkr), la mention continuelle du nom de Dieu (dhikr), le "retour à Dieu" (tawba) ou contrition, la confiance en lui seul (tawakkul), etc...

Mais les soufis sont très conscients du danger qui s'attache à ces pratiques, quand on les recherche pour elles-mêmes, pour en jouir, au lieu de les considérer comme des moyens (wasâ'it) pour atteindre les réalités spirituelles (haqâ'iq), et même passer de ces réalités au seul Réel (Haqq), Dieu. "Dieu a donné des robes d'honneur (khila') à ses amis, et ils se sont amusés à les revêtir, au lieu de le chercher, Lui" (Bistâmî).

C'est pourquoi, l'ascèse (zuhd) doit s'exercer, non seulement à l'égard des biens matériels, mais aussi à l'égard des faveurs spirituelles et des exercices qui y mènent. Il faut passer de la voie active, celle de "celui qui veut Dieu" (al-murîd), à la voie passive où Dieu seul a l'initiative, celle de "celui qui est voulu par Dieu" (al-murâd) : "J'ai cherché Dieu pendant trente ans, disait Bistâmî, pensant que je le voulais, et voici que c'est Lui qui me veut". Ce passage de la voie active à la voie passive comporte des épreuves et des souffrances spirituelles (cf. les "nuits" de S. Jean de la Croix), qui sont des grâces de dépouillement données par Dieu.

Alors, peuvent commencer les expériences d'union à Dieu, qui sont le sommet de la vie spirituelle. Elles prennent des formes, des contenus et des expressions différentes, suivant les tendances doctrinales. La mystique orthodoxe et minimisante de Ghazâlî refuse toute union à Dieu et n'admet qu'une "proximité" (qurb) réciproque entre l'homme et Dieu. Elle consiste à "prendre les mœurs divines" (al-takhalluq bi-akhlâq Allah ; cf. S. Paul, Eph. 2,5), à imiter les attributs divins : être bon comme Dieu est bon, pardonner comme il pardonne, etc... C'est "l'échange des attributs" (tabâdul al-sifât) entre Dieu et l'homme, et cela peut aller très loin, jusqu'à l'amour réciproque.

Pour Bistâmî, il ne s'agit pas non plus d'union, mais de substitution du moi humain par le moi divin. Le mystique pense avoir cessé d'exister et c'est Dieu qui existe à sa place et parle par sa bouche. Pour Hallâj et ses disciples de l'"unité de vision" (wahdat al-shuhûd), cette union à Dieu est réelle, mais d'ordre psychologique : Dieu vient habiter (hulûl) dans l'âme du mystique et peut ainsi parler par sa bouche pour professer sa propre unicité - car Dieu seul peut réellement dire qu'Il est unique : "Nous sommes deux esprits habitant un seul corps" et "Unis-toi à moi, ô mon Unique, pour professer en vérité que Tu es unique ; car à cela aucun chemin humain ne mène" (Hallâj).

Pour Ibn 'Arabi enfin, et les soufis monistes (panthéistes) de l'"unité d'existence" (wahdat al-wujûd), l'union ontologique avec Dieu existe déjà. C'est la condition de toute créature, apparemment distincte de Dieu, mais, dans sa réalité profonde, son essence, elle n'est qu'un aspect de Dieu. La mystique consistera seulement à dépasser les apparences et à prendre conscience que l'homme est Dieu : "Reconnais donc ta propre essence, ton identité, ce par quoi tu es Dieu".

IV. La théorie de l'"Homme Parfait" (al-insan al-kamil).

C'est dans ce climat du soufisme moniste et panthéiste que naît et se développe la théorie de l'Homme parfait. Elle est héritière ou parallèle aux gnosés antiques de l'"Homme Primordial" (prôtos anthropos) comme l'Hermétisme grec, du mythe mazdéen de Gayomart, de l'homme pré-éternel (insan qadîm) du Manichéisme et de l'Adam primordial (Adam qadmôn) de la Merbabâh et du Zohar juifs. En Islam, elle est inventée par Ibn 'Arabi et développée par son disciple Jîlî.

A partir des textes coraniques qui font de l'homme (Adam) le "vicaire" (khalîfa) de Dieu sur terre (2,30), à qui Dieu a soumis (sakhkhara) toute la création (14,32 ; 16,12-14 ; 22,25...) et à qui Il a confié le dépôt (amâna) de la foi (33,72), Adam, puis l'homme en général, puis le prophète et le saint, deviennent un "microcosme" reproduisant en lui le "macrocosme", tout l'univers, créé et divin.

Adam est donc créé à l'image de Dieu. Il est la lumière divine qui vient clarifier le miroir brouillé de Dieu qu'est la création. Il est le prototype de toute créature. Mais Adam lui-même est créé à l'image de Muhammad, archétype de l'univers et essence du monde. Dans la pensée créatrice de Dieu, la "Réalité Muhammadienne" (al-haqîqat al-muhammadiyya) est l'élément le plus proche de Dieu, une parcelle de sa lumière. Elle irradie ensuite dans la création, dont elle constitue la réalité profonde et cachée. Elle se réalise en degrés décroissants : parfaitement dans l'homme Muhammad, puis dans 'Ali', puis dans les autres prophètes, puis dans les "saints" (awliyâ'), enfin dans les croyants. Ainsi, Muhammad est non seulement le prototype de toute perfection, le "sceau de la sainteté" (khâtam al-walâya), mais il est la réalité cachée de toute perfection.

'Abd al-Karîm al-Jîlî, mort à Bagdad en 1428, dans son célèbre ouvrage *Al-Insan al-kâmil*, reprend les idées d'Ibn 'Arabî et fait de Muhammad l'"épiphanie" (zuhûr) des noms divins sur terre, le médiateur entre le Créateur et les créatures, le modèle suprême de toute perfection. La sainteté consiste à revêtir la "Réalité Muhammadienne", en pénétrant le secret des noms divins, en connaissant notre relation à Dieu, et finalement en reconnaissant que toute créature n'est qu'un élément diversifié de la Sagesse de Dieu, réalisée en Muhammad. Nous sommes en pleine gnose, bien loin de l'Islam orthodoxe.

Bibliographie.

Dans l'article, voir en outre :

- R. ARNALDEZ, art. Insân Kâmil, dans *Enc. Isl.*, 2^e éd. III (1972), 1271-1273,
- L. MASSIGNON, L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique, dans *Eranos-Jahrbuch* 15 (1948), 287-314.

Robert CASPAR



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