

Louis GARDET

La Prière en mystique musulmane*

La prière peut se prendre, en climat *ṣūfi*, à deux points de vue: comme une méthode préparatoire à l'obtention des états spirituels, comme mode d'expression de ces états eux-mêmes, le cri d'une âme actée par une émotion religieuse, une «attestation divine», dira Louis Massignon, une «rencontre» qui peut être de joie ou de tristesse, de complétude ou de dérélition.

La Prière comme méthode préparatoire

Dès le II^e-III^e siècle de l'hégire, qui est le grand siècle du *ṣūfisme*, l'école de Muḥāsibî, suivie en cela par Ḥallāj, reconnaissait deux «voies» pour s'avancer vers la rencontre de Dieu: celle de la «réflexion», du *fikr*, et celle de l'invocation inlassablement remémorée et redite, le *dhikr*.

Le *fikr* doit s'entendre comme la mise en oeuvre de toute pensée élaboratrice et discursive. C'est à lui que réfère le texte coranique quand il demande au croyant d'utiliser les «signes de l'univers» pour aller à Dieu. C'est la saisie de phénomènes sensibles, extérieurs ou psychologiques, selon leur dimension contingente, pour passer, par cette contingence même, et la trace de Dieu en elle, jusqu'à l'affirmation du mystère transcendant.

De ce point de vue, aux premiers siècles de l'hégire surtout, le *fikr* *ṣūfi* sera essentiellement une inférence, un «raisonnement à deux termes» opérant par voie d'autorité, l'autorité invoquée sera aussi bien un phénomène ordinaire du monde extérieur, une

* Dans cet article, nous avons respecté le système de translittération de l'auteur (n.d.e.)

auto-perception réflexive, un miracle attesté ou un texte scripturaire (lui-même miracle, «signe» par excellence). C'est le vestige ordinaire ou extraordinaire de Dieu dans sa création. A partir du vestige, l'inférence, comme un éclair, projette sa négation ou son affirmation. Prière-méditation si l'on veut, mais d'un type spécial, par saisies discontinues, et qui s'avance moins vers une compréhension discursive que vers une intuition intellectuelle vécue.¹

Au *fikr* appartiendra également l'introspection psychologique que maints auteurs sûfis surent conduire et aiguïser à un point de rare perfection. De la *Ri'âya* de Muḥāsibî aux analyses de Ghazzâlî, et en passant par bien des intermédiaires, nous ne cessons de voir à l'oeuvre l'instrument spirituel qu'est l'examen de conscience. Les auteurs musulmans, antérieurs et postérieurs à Ghazzâlî, le recommandèrent et l'utilisèrent largement. Les manuels de confréries, jusqu'à nos jours, y insistent.

Ḥallâj parlait du «périple du *fikr*». Il y joignait l'autre voie, l'autre méthode, et l'appelait «le jardin du *dhikr*». «Il n'a pas dévié, fait-il dire à Dieu, parlant du Prophète, en visitant le jardin du souvenir (*dhikr*), il n'a pas passé outre en suivant le périple du penser (*fikr*)»². Pour Ḥallâj, les deux méthodes sont également légitimes. Quelques rares écoles donnent la préférence au *fikr*.

1- Il va sans dire que la «méditation discursive» et, au besoin, le «raisonnement à trois termes», ne seront point inconnus; mais ils apparaissent, dans l'ensemble plus tardivement.

2- *Kitâb al Tawâsîn*, 5, 17, texte édité par Louis Massignon, Paris, Geuthner, 1913, p. 33. Trad. franç. du même ap. *Passion d'al-Hallâj*, Paris, Gallimard, 1975, to. III, p. 319.

Mais à l'ordinaire, la méthode de prière proprement dite est, pour la grande majorité des *șûfis*, le *dhikr*³. Il faut entendre par là le souvenir (de Dieu), et la mention faite du souvenir, puis, plus précisément, la technique même de cette mention. Le moyen de choix en sera la répétition incessante et rythmée d'une oraison jaculatoire brève, toujours la même. Elle vise non plus à l'exercice de la réflexion, mais à actualiser l'intention du coeur sur l'Objet de la mention. Par la technique employée, elle suscite un monoidéisme qui prend successivement toutes les zones de la conscience, et même du subconscient, et où s'absorbent sensations, affectivité, imagination.

Il s'agit d'une «méthode de prière» dont l'universalisme n'est plus à découvrir. Il suffit de rappeler le *japa-yoga* de l'Inde, le *nembutsu* du bouddhisme japonais et, en chrétienté, la «prière de Jésus» des Églises orientales. La question des filières historiques pourrait être posée, ici ou là, en un sens ou dans l'autre. Mais il est plus important de souligner la convergence de fait: chaque climat religieux au surplus accompagnant cette méthode commune de notes différentielles.

Le *dhikr* *șûfi* se pratiquera ou en solitude, ou collectivement. Et le terme *dhikr* en viendra à désigner l'ensemble des séances, y compris les prières ou litanies préparatoires et finales. L'importance en sera capitale dans la vie des confréries religieuses. Les séances de *dhikr* seront même comme l'essentiel de leur liturgie. Les formules choisies, et les attitudes corporelles qui les accompagnent varieront selon les confréries, et prendront volontiers caractère initiatique. Très tôt on distinguera entre «*dhikr* de la foule» et «*dhikr* des privilégiés», le second seul étant considéré par les maîtres comme ayant valeur authentique pour conduire aux états spirituels.

Il semble qu'il y ait eu, antérieurement au XII^e siècle (ère chrétienne), une première tradition du *dhikr* centrée sur la répétition de la formule avec intention du coeur. Mais à partir du XII^e siècle, des influences turco-mongoles, elles-mêmes drainant des influences venues du yoga (principalement bouddhiste),

3- Cf. Louis Massignon, *Passion d'al-Hallâj*, to. III, p. 66 et p. 69-70.

mirent l'accent sur des postures, des mouvements de tête, des représentations mentales, destinées à faciliter et, en un sens, à garantir les effets recherchés par l'expérience. Jamais en tout cas, à la différence aussi bien de l'hésychasme byzantin que du yoga indien, des rythmes respiratoires ne semblent avoir été pratiqués pour eux-mêmes. Mais il reste évident qu'ils ne peuvent pas ne pas suivre la répétition de la formule et les poses commandées.

La littérature ṣūfie sur le *dhikr* et sa technique est abondante. On en trouve déjà diverses indications, mais sobres, chez les auteurs de la grande période. Un texte célèbre de Ghazzâlî⁴ en résume l'essentiel. A partir du XIII^e siècle, les manuels de confrérie s'étendent sur la technique du *dhikr*, sur ses «fruits», c'est-à-dire sur ses effets et ses avantages. Quelques monographies lui sont consacrées. Signalons le bref mais très important *Miftâḥ al-falâḥ* (la Clef du bonheur) d'Ibn 'Aṭâ' Allâh d'Alexandrie, deuxième grand maître de l'ordre shâdhilî (mort en 709H./1309-1310); et, au XIX^e siècle, le *Salsabil al-mu'în* (Fleuve jaillissant) du shaykh Sanûsî. Ce dernier livre longtemps considéré comme ésotérique par la confrérie sanûsite, est en fait imprimé au Caire en marge d'un autre texte. Il nous est particulièrement précieux, car il décrit avec précision les méthodes de *dhikr* selon les traditions des principales confréries. Aucun de ces ouvrages, à notre connaissance, n'a été traduit.

La formule invocatoire, donc, varie parfois selon les confréries, mais surtout selon le degré d'avancement spirituel. La plus fréquemment recommandée pour les «débutants» est la «première *shahâda*»: «point de divinité – si ce n'est Dieu». La formule des «avancés» est presque toujours le Nom divin lui-même, *Allâh*. Au gré d'étapes postérieures, sera choisi tel attribut ou telle désignation: *Huwa* («Lui»), *Haqq* («Vérité»), *Hayy* («Vivant»), etc... La manière de s'asseoir, la position des mains, les mouvements de la tête, sont décrits avec soin; de même, les règles concernant la prononciation des formules, l'émission et l'allonge-

4- Début du troisième quart de l'*Iḥyâ'*, édit. du Caire, 1352 H., to. III, p. 16-17. Trad. franç. annotée dans l'ouvrage de G.C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane*, éd. Vrin, Paris, 1968 (2^e éd.), p. 272-279.

ment des sons.

L'application de ces règles suppose toujours le contrôle et les conseils éclairés du maître, le *shaykh*. Son influence est capitale. Au début de la séance de *dhikr*, le «novice» doit évoquer mentalement la pensée et l'image du maître; il doit ensuite lui faire part de toutes ses impressions, tentations, désirs. Certains conseils donnés relèvent d'une notion de «direction spirituelle» analogue à celle de l'Inde ou de certains Pères du désert.

C'est en particulier au maître, au *shaykh*, et à lui seul, qu'il appartient d'autoriser le disciple à franchir les diverses étapes du *dhikr*. Le célèbre «pèlerin russe» nous a conté comment son starets lui fixait le nombre de «prière de Jésus» à dire chaque jour, et lui permit enfin de la dire sans cesse. De même, le *shaykh* musulman apprendra au disciple les règles du «*dhikr* de la langue»; et lui seul pourra l'autoriser à aller au-delà.

Au premier stade, en effet, l'intention du cœur étant toujours supposée, l'expérimentateur prononce délibérément la formule. C'est le «*dhikr* de la langue», qui se subdivise lui-même en un premier temps où la formule est prononcée «avec effort», et un second temps où elle «coule d'elle-même sur la langue» (Ghazzâlî). Toutes les zones conscientes du sujet sont comme habitées par le *dhikr*; et il entend «dans la circonférence de la tête» nous dit Ibn 'Aṭâ' Allâh, «toutes les voix du cosmos» qui s'unissent à sa prononciation de la formule et louent Dieu avec lui.

Au second stade, le *dhikr* «passe dans le cœur», la conscience de soi comme sujet expérimentant le *dhikr* s'abolit. Le *ṣūfi* «trouve son cœur continuellement appliqué au *dhikr*; il y persévère assidûment jusqu'à ce qu'il en arrive à effacer de son cœur l'image de la locution, des lettres et de la forme du mot, et que le sens du mot demeure seul en son cœur, présent en lui, comme joint à lui, et ne le quittant pas» (Ghazzâlî). On voit combien de telles descriptions pourraient être mises en regard du témoignage expérimental du «pèlerin russe». A ce stade, il semble que toutes les zones, même subconscientes, cette fois, de l'individu soient habitées par l'Objet du *dhikr*; et c'est alors, nous disent les traités, que commencent d'apparaître des phénomènes lumineux, visions de flammes colorées, effets psycho-physiologi-

ques de l'expérience.

La description de Ghazzâlî ne va pas au-delà. «Il est au pouvoir du *ṣūfi*, dit-il, de parvenir à cette limite, et de faire durer cet état en repoussant les tentations; par contre, il n'est pas en son pouvoir d'attirer à lui la Miséricorde de Dieu Très Haut». En ces dernières lignes, le *dhikr* apparaît comme une simple méthode préparatoire. Mais faut-il dire *efficacement* préparatoire? Cela reste possible chez Ghazzâlî lui-même, qui ajoute: «mais, par ce qu'il fait, il (le *ṣūfi*) se met en mesure de recevoir les souffles de la Miséricorde divine». Dans le *ṣūfisme* postérieur en tout cas, ce caractère d'efficacité s'affirmera. L'expérience du *dhikr* n'est sans doute pas par elle-même l'état d'union ou d'identification recherchée, mais elle en devient comme la garantie. L'aspect prière s'efface au profit de l'aspect réalisation et technique. Et les auteurs alors parleront d'un troisième stade, le «*dhikr* de l'intime», où «l'être tout entier, dit Ibn 'Aṭâ' Allâh, devient une langue qui prononce le *dhikr* et est «enchaîné» par lui.»⁵

Dans la plupart des traités, un aspect quelque peu gnostique se joint aux descriptions. Il est dit que le *dhikr* met en rapport avec les mondes supérieurs, avec les anges et le trône de Dieu. Au stade du «*dhikr* de l'intime», les phénomènes visuels et colorés qui déjà s'étaient manifestés s'accroissent. Les lueurs passagères deviennent une flamme brillante, qui resplendit sans plus jamais s'éteindre.

Hallâj, nous l'avons vu, louait Muḥammad de n'avoir pas dévié en visitant le jardin du *dhikr*, et de n'être pas «passé outre» en suivant le périple du *fikr*. Il y a là, de fait, comme deux tentations auxquelles le *ṣūfisme*, à partir surtout du VI^e siècle de l'hégire, ne fut pas sans céder. N'est-ce pas une attache trop vive aux périples de la réflexion discursive qui orienta certaines conceptualisations *ṣūfies* en un sens néoplatonisant, où l'union avec Dieu, comme devait le déplorer Ibn Taymiyya, ne cesse de référer à un monisme existentiel? On sait qu'Ibn 'Arabî alla en ce sens; il

5- Des manuels plus tardifs distingueront sept stades. Mais il s'agit alors de nuances psychologiques à références symboliques, plutôt que de lois et caractères propres à l'expérience.

vénérait Ḥallāj, mais lui reprochait une «dualité» maintenue. Ḥallāj en effet avait chanté:

«Je suis celui que j'aime, et celui que j'aime est devenu moi,
nous sommes deux esprits infondus en un seul corps»,

expression approchée, peut-être bien, de la belle définition de saint Jean de la Croix: «deux natures en un seul esprit et amour en Dieu». C'est, en langage sûfi, «l'unicité du témoignage». La tendance moniste y opposera «l'unicité de l'être», où l'expérience des profondeurs de Dieu est comme bloquée par une expérience du Soi, à laquelle les «périple du *fikr*» fourniront indûment une justification d'ordre intellectuel:

«Et j'étais très certainement celui que j'aimais
et c'est pourquoi mon «moi» me référa à moi-même»,

dira le grand poète sûfi Ibn al-Fâriḍ.

Le jardin du *dhikr* recèlera plus de pièges encore. Le principal sera de s'abandonner à la pente de la technique, et d'attendre, de l'état intérieur par elle suscité (et qui ne peut pas ne pas survenir, si l'expérience est poursuivie assez loin et selon toutes ses exigences), d'attendre de cet état la consommation d'une union identificatrice à Dieu. Ici, la recherche de l'expérience risque de masquer Dieu connu comme inconnu. Et le *dhikr*, méthode efficace, devient une pente de facilité qui conduit en fait à une identification de soi à soi appelée, en langage monothéiste, unification de soi à Dieu. En ce sens, les pièges du *fikr* et du *dhikr* se rejoignent dans les formulations monistes du sûfisme postérieur.

Il peut y avoir des «méthodes de prière», et Ḥallāj avait raison en reconnaissant, de ce point de vue, la légitimité égale du *fikr* et du *dhikr*. Mais la prière n'est pas une méthode. Il est légitime d'aider au recueillement de l'âme, mais rien ne doit venir ternir la pure gratuité du don de Dieu. De nombreux sûfis des III^e et IV^e siècles de l'hégire furent attaqués par les représentants de l'islam officiel. Certains se réfugièrent alors en une sorte d'ésotérisme; et

la technique spirituelle reste l'un des replis normaux de l'ésotérisme et de son caractère initiatique. D'autant plus émouvants pour nous s'affirment les témoignages d'une Râbi'a par exemple qui, au II^e siècle H., ignore cette tentation, ou mieux encore de Ḥallâj, qui sut la reconnaître pour telle et la refuser.

La Prière comme mode d'expression

Poésie ou prose, les ṣûfîs ont volontiers décrit, analysé, chanté, les moments privilégiés de leur quête de Dieu. Nous ne parlerons pas ici des nombreux manuels didactiques, et l'historien doit prendre garde à ne pas interpréter ces derniers comme un aveu direct de leurs auteurs.

Nous parlerons de la prière comme témoignage et cri de l'âme. Ce sont peut-être les plus beaux textes ṣûfîs, ceux qui nous émeuvent le plus, car ils nous permettent d'entrevoir ce que fut l'expérience vécue. Ils sont les plus évocateurs aussi. Jointes, quand cela est possible, au témoignage de la vie et de la mort, leur accent même, pour qui sait l'entendre, peut révéler le plan de clivage entre la sortie de soi pour une rencontre avec Dieu à la fois transcendant et plus intime en nous que nous-même, et l'expérience spirituelle (naturelle) du Soi en son ineffabilité existentielle.

Demande, supplication, appel (et parfois appel de souffrance et de mort), jubilation déchirante et menacée aussi, adoration confiante ou, au contraire, subtile rétorsion de soi sur soi, qui trouve en soi-même son achèvement, la première attitude seule, à vrai dire, est prière. Quand Ibn al-Fârîḍ affirme: «C'est pourquoi mon moi me référa à moi-même», c'est là l'indice d'une expérience de spiritualité naturelle intense, mais comme à l'opposé de cet oubli de soi, et de cette radicale pauvreté vécue que suppose l'état de prière.

«Qu'est-ce que la mystique?», demandait Shiblî à Ḥallâj attaché au gibet.

«Son moindre degré, répondit Ḥallâj, tu le vois ici».

La prière comme mode d'expression est allée parfois très loin en sûfisme. Nous aimerions citer ici maintes paroles de Râbi'a,

mais il n'est sans doute pas de plus purs exemples que les prières prononcées par Ḥallâj la veille et le jour de son supplice. C'est la question même du langage mystique qui est ici posée, et donc l'expression verbale d'une expérience de soi ineffable, et par là l'usage le plus haut possible du langage humain⁶.

La lecture attentive des poètes et auteurs ṣûfîs semble d'ailleurs un terrain de choix pour l'étude du langage mystique, et plus précisément encore de la prière comme mode d'expression mystique, – pour deux raisons.

Tout d'abord, pour les ṣûfîs d'expression arabe, leur langue elle-même. Comme toute langue sémite, et plus que toute autre peut-être, la langue arabe, par sa facture consonantique et son trilitéralisme, par le rythme de sa phrase centrée sur le verbe, est douée d'un surprenant pouvoir d'évocation. Son vocabulaire groupé par racines, et la souplesse extrême de ses formes verbales, lui permettent de suggérer, par l'adjonction ou le redoublement ou la transformation d'une seule lettre, des nuances de sens qui dépassent la pensée explicitement exprimée. C'est par deux formes verbales de la même racine que Ḥallâj sut rendre l'idée d'un esseulement clos où l'âme s'enferme en elle-même (*tafrîd*), et d'une solitude ouverte où l'âme est esseulée en Dieu et par Dieu (*infirâd*). Les lettres même du Nom divin ou du nom de Muḥammad, ou les mystérieuses lettres initiales des versets coraniques deviennent, pour le mystique musulman, objet, nous ne dirions pas de méditation, mais d'une attention du cœur qui y découvre le symbole allusif de réalités vécues. Une gnose intellectualiste peut se faire jour, mais il s'agit d'abord de la rencontre d'un langage au pouvoir particulièrement évocateur et d'états spirituels de soi inexprimables. Tantôt le langage servira à cerner l'état intérieur, à le suggérer par un discours qui semble narratif, tantôt, aux moments de plus intense émotion religieuse, il se fera directement prière, quand le *Je* divin s'unit le *je* humain, non dans l'opposition (dépassée) du «je» au «Tu», mais dans le mystérieux dialogue du «nous».

C'est ainsi, semble-t-il, qu'il faut prendre les «locutions

6- Voir les travaux et les vues si éclairantes de Louis Massignon.

théopathiques» (les *shaṭaḥât*), à des extrêmes pointes de prière exprimées, si fréquentes en sûfisme, quand l'ensemble de la vie et de l'oeuvre du mystique nous permet de présumer une expérience authentique, au moins par touches, des profondeurs de Dieu. Les «locutions théopathiques» où le sûfi emprunte pour s'exprimer le *Je* divin, peuvent en effet s'interpréter de façon bien différente, à la mesure de chaque cas concret. Ils peuvent être, ils sont assez souvent sans doute, l'expression d'une pure expérience du Soi conceptualisée en monisme de l'être: Ibn al-Fârîḍ par exemple, et, dès le III^e siècle H., Biṣṭâmî. Mais ils peuvent (spécialement chez Ḥallâj) devenir, de par la force condensatrice de la langue arabe, comme le raccourci de l'ultime prière d'une âme habitée par la présence de grâce.

La seconde raison nous paraît liée à ce que fut le drame même de la mystique musulmane, c'est-à-dire la méfiance qu'elle suscita si longtemps parmi les juristes et théologiens de l'islam. C'est que la foi explicite s'arrête ici devant le mystère de la Vie intime de Dieu. Pour l'islam, Dieu révèle sa Parole, mais ne se révèle pas. Tel ou tel texte coranique évoque bien comme une avancée en ce mystère, comme une possible percée fulgurante, mais qui ne peut être saisie telle que par un au-delà de la foi explicitement professée.

Aussi bien le sûfi s'avance seul sur une route non tracée. Il en résulte comme un besoin particulièrement vif de formuler son expérience, qui d'elle-même tendrait au silence. L'expression n'est plus seulement un surcroît ou un désir de communiquer à ses frères les Miséricordes reçues; elle devient une nécessité pour le mystique lui-même, comme le seul critère possible d'une saisie par amour des choses de Dieu, ces états de *wajd* que l'on traduit habituellement et un peu abusivement par «extase», et qui doivent s'entendre plutôt de toute «rencontre» ou comblante ou déchirante, de tout sentiment de présence ou d'absence divine. Cela est vrai déjà du langage mystique sûfi en sa forme discursive et narrative; cela est plus vrai encore de sa forme la plus haute, celle de prière, cri de l'âme, qui semble, alors, en certains instants privilégiés, participer, si l'on peut dire, de l'expérience ineffable elle-même.