

## **“Pas de contrainte en religion”: l’islam mystique et la liberté**

*Christian Jambet*

Le Coran impose aux fidèles de prêter attention aux multiples transgressions de la Loi. La jurisprudence codifie cette attitude et permet au pouvoir politique légitime de maintenir la communauté dans l’obéissance. Le mot *liberté* est-il vide de sens en islam? Notre question porte sur le fait religieux lui-même. Rend-il possible des figures diverses de la liberté? Et si oui, est-il possible d’établir un parallèle avec les concepts occidentaux de la liberté?

Commentant la conception que le grand théoricien hanbalite Ibn Taymiyya se fait de la loi de l’islam, voici ce qu’écrit l’orientaliste Henry Laoust:

La loi est d’abord totalitaire. Il n’est aucun domaine de la vie individuelle et sociale, spirituelle ou matérielle auquel elle n’ait

apporté une solution toute de raison, de justice ou de bonté. Elle constitue un exposé complet des prescriptions divines, dans leurs principes généraux comme dans leurs applications particulières (*usûl wa furû'*), dans leur signification profonde aussi bien que dans le rigorisme des stipulations littérales (*bâtin wa zâhir*).

Ce remarquable résumé de l'état de la question semble régler notre affaire. Il appelle cependant plusieurs remarques. La première concerne son objet. Il s'agit de la conception que se fait de la *sharî'a* Ibn Taymiyya. Né en 661h./1263, il assiste à la déferlante mongole sur le territoire de l'islam. Il voit se liguer contre ce qu'il estime l'islam authentique les efforts des chrétiens, les déviances des shî'ites, les innovations des philosophes, les aberrations des soufis, la décomposition du califat, et tous les maux possibles et imaginables. Lorsqu'il meurt en 728 h./1328, après des séjours répétés en prison ou en résidence surveillée, il a bâti une œuvre considérable, vouée bien plus tard à devenir la charte intellectuelle de l'islam wahhabite, et l'inspiration actuelle des courants fondamentalistes sunnites. Sa grande intelligence, l'acuité de ses jugements en font un excellent témoin de cette conception "totalitaire" de la *sharî'a* à laquelle nous sommes enclins d'identifier la foi musulmane tout entière.

Il ne fit pas autorité, et sa conception de la *sharî'a* n'allait pas de soi. Pourquoi? Précisément parce qu'elle se voulait totalitaire. Elle faisait bon marché de distinctions majeures et elle opérait une raréfaction résolue mais discutable du sens de la *sharî'a*. En substance, no-

tre penseur hanbalite soutenait que la lecture du Coran et des traditions prophétiques, seule source de vérité, devait être littérale. Le littéralisme réduit la *sharī’a* à l’autorité juridique. Je ne dis pas “normative”, mais bien juridique. Que la *sharī’a* soit normative, c’est l’évidence. Le mot arabe signifie primitivement “la voie”, il désigne le cours d’eau que l’on suit pour se diriger vers le but souhaité. De là qu’il vienne à désigner l’ensemble de la révélation, qu’il s’agisse des prescriptions, des histoires prophétiques, ou des très nombreux versets apocalyptiques ou eschatologiques du Coran. En couplant littéralisme et juridisme, notre auteur consacre comme autorité absolue la figure du traditionniste sunnite, doublée de celle du savant juriste. Mieux, il élève le savant juriste à une hauteur exceptionnelle, puisqu’il le fait juge de ce que doit être l’Etat, le pouvoir suprême, et il consacre la confusion intégrale de l’autorité et de la puissance publique. Or, ces diverses opérations théoriques refoulent l’histoire réelle des contradictions que l’islam a vécues.

Il n’y a pas de pratique de la foi sans pratique de l’interprétation. Le sens de la lettre du Livre saint exige des médiations herméneutiques nombreuses. La pluralité des interprétations exprime l’unité infinie du sens, tandis que le refus de l’interprétation, ignorant qu’il est déjà un choix herméneutique déterminé, se livre au sens naïf qu’une conscience attribue au texte. Une lecture du Coran qui n’est pas guidée par des stratégies interprétatives multiples et contradictoires, tue la lettre révélée en

tuant l'avenir de sa signification, nourrie de son histoire concrète. Le philosophe, le spirituel, le poète revendiquent un droit de lecture et d'interprétation qui heurte ou qui contourne le droit que s'octroie si généreusement le juriste. Dans ce choc des lectures, nous pouvons éprouver l'immense et vivifiante inquiétude du sens, qui a si longtemps protégé le monde de l'islam de l'arbitraire oppressif d'une seule et unique lecture "totalitaire".

Pour illustrer ces quelques remarques, j'aimerais lire une seule d'entre ces exégèses nombreuses comme les vagues de l'océan. Elle porte sur un verset coranique qui est souvent allégué pour soutenir diverses formes de liberté religieuse, ou pour entériner l'aspiration à la tolérance. Il s'agit du verset célèbre qui énonce: "pas de contrainte en religion", *Lâ ikraha fi'l-dîn* (Coran 2: 256). Nous la trouvons dans le commentaire du Coran rédigé par Sadroddîn Muhammad Shîrâzî, familièrement nommé Mullâ Sadrâ (m. 1640).

Sadrâ admet l'opinion des commentateurs antérieurs, qui veulent que "*al-dîn*" ne s'entende pas sans relation à ce qui le détermine: la "religion" est "religion de Dieu" (*dîn Allâh*). Or, selon la racine arabe, *al-dîn* renvoie à tout un ensemble de significations qui désignent une sujétion, une conquête, et même une humiliation. Pour le moins, la relation entre l'homme et Dieu dans la rétribution juste que Dieu lui accordera (comme dans le verset que cite Sadrâ, "*a 'innâ lâ-madîdûna*", "Serons-nous rétribués" (37: 53), où *dîn* a le sens de *jazâ*, punition.

Tout l’effort de Sadrâ va porter sur la nature même de l’obédience que l’homme doit à Dieu. La “religion”, c’est cette obédience même, la soumission à Dieu (*tas-lîm*). Comment serait-elle “sans contrainte”? Elle suppose le consentement, l’acceptation du décret divin, la connaissance spirituelle qui conduit à l’entier abandon à Dieu, bref tout ce qu’implique le terme *al-ridâ’*. Or, cette acceptation ne peut venir que des fermes positions nées de la science authentique (*al-’aqâ’id al-’ilmîya*). Il faut atteindre à ce stade où le socle ferme (*al-qâ’ida*) de la foi ne fait qu’un avec la science illuminative du cœur. Ces “bases” ne s’obtiennent que par la contemplation, la pratique assidue de la pensée, le dévoilement (*al-kashf*) et la certitude (*al-yaqîn*). Telles sont les étapes de l’obédience véritable: effusion de Dieu sur le cœur apaisé, contemplation, dévoilement de la présence de l’acte d’exister divin en chaque existence, certitude. Le “cœur apaisé”, c’est le cœur qui a vaincu les passions, celui que désigne le célèbre verset: “Ô toi, âme apaisée, retourne vers ton Seigneur, agréante et agréée” (89: 27-28).

Le terme décisif est celui de donation par effusion (*ifâda*). Il désigne l’irrésistible spontanéité créatrice de Dieu, ou plutôt le flux émanateur (*fayd*), qui fait naître l’ensemble des actes d’exister des existants, du plus humble au plus noble. C’est aussi bien l’acte auquel procède le “sourir de miséricorde divine”, qui fait sortir les noms divins de leur silence et de leur réserve initiale, pour leur offrir autant d’épiphanies qu’il y aura de formes réelles

dans l'univers. Les essences éternelles des choses, selon le schème d'Ibn 'Arabî sous-entendu ici, s'épiphanisent alors dans l'existence concrète et expriment l'acte d'être divin. Cette théophanie générale et particulière en toute chose créée ne fait qu'un avec la spontanéité de la lumière de la connaissance sur les âmes humaines. Or qui dit spontanéité et effusion rejette, *ipso facto*, toute contrainte. Dans l'âme apaisée, comme en chaque chose de ce monde, se réfléchit, sans contrainte, la lumière divine transformante. Telle est la puissance libre à laquelle répond la liberté authentique du croyant, dans son obédience véritable, qui est acceptation du Décret, parce qu'elle est acceptation et contemplation de l'épiphanie divine en toute semblance (*mathal*) de beauté, et en tout événement créaturel. Voilà l'étonnante conception qui préside à l'exégèse sadrienne.

L'obédience a donc pour sens l'acceptation de ce flux émanateur et illuminatif. Sadrâ rejoint ici bien des enseignements du soufisme antérieur:

Selon Junayd: l'acceptation du destin, c'est abandonner le libre arbitre (*ikhîyâr*), selon Dhû -l- Nûn, c'est le contentement du cœur, quand le décret divin suit son cours.<sup>1</sup>

Encore Junayd:

L'acceptation (*ridâ'*), c'est le deuxième degré de la connaissance (*ma'rifa*); chez celui qui accepte, la connaissance de Dieu est irrésistiblement réalisée, par le fait qu'il agrée constamment ce qui vient de Lui.<sup>2</sup>

Sadrâ soutient, lui aussi, que l'acceptation est second degré. Quel est alors le premier degré?

Le premier degré correspond à l’adhésion aveugle, au *taklîf*. Elle est sans doute méritoire, mais elle n’en est pas moins trompeuse. Le musulman fidèle, réalisant en lui l’islam sous sa forme purement extérieure, respectant les commandements, reste prisonnier du monde inférieur. Il persiste à voir en Dieu une puissance extérieure, transcendante et menaçante, à laquelle il obéit, par nécessité et sous la contrainte de la Loi:

Celui qui obéit par adhésion aveugle à la religion, en étant opprimé par elle, porte sa charge, en étant troublé, molesté, irrité par l’état de serviteur, sans être humble de cœur et sans être simple et docile dans l’obéissance qui est requise par l’obédience véritable (*tâ’a*). Il n’obéit pas à la *sharî’a* sans contrainte, et sans appréhension, il reste prisonnier de la passion et de ses désirs, il est en fait le serviteur des idoles des passions, ne sert Dieu et ne l’invoque que pour obtenir l’objet de ses désirs, comme un moyen de son propre repos et de son contentement. C’est alors lui qui, au sens vrai, est maître de son Seigneur, et qui réduit son maître à l’état de serviteur.<sup>3</sup>

L’islam légalitaire est idolâtrie. Il institue une relation imaginaire entre l’homme et Dieu. Avicenne le disait déjà: quand l’obéissance à la *sharî’a*, perçue comme une loi extérieure et arbitraire, gouverne l’homme, celui-ci n’obéit que par crainte et espérance: crainte de l’enfer, espérance du paradis. Il marchandise avec Dieu, échangeant sa bonne conduite contre une rétribution calculée. Comme le dit Sadrâ, il fait de Dieu, non une fin mais un moyen, par lequel il compte obtenir la satisfaction de ses passions dans un monde futur. Il n’abdique en rien ses désirs égoïstes, il revendique une conscience mal-

heureuse, sournoisement animée par la croyance en un libre arbitre impénitent, mais soumise, malgré elle, à la contrainte d'un Dieu vengeur, idole de ses passions. Il renverse la relation de serviteur à maître, puisqu'il se fait le maître de son Seigneur, en manipulant dans son imagination le décret divin.

A l'opposé de cette obéissance aveugle à une contrainte légale extérieure (dont le wahhabisme offre aujourd'hui le triste spectacle<sup>4</sup>) est l'intrépide expérience des Gens du Blâme, dont l'inspiration vivifie les œuvres majeures de la poésie persane et du soufisme oriental:

L'un d'eux a dit aussi: En matière de foi (*imân*), le serviteur de Dieu n'atteindra le niveau des hommes de spiritualité que lorsqu'il cessera de penser au passé et à l'avenir et qu'il vivra le moment présent en conformité avec la volonté de Celui à qui il appartient. Et ce comportement a pour effet de suspendre la responsabilité (*taklif*) du serviteur de Dieu devant la Loi.<sup>5</sup>

Lecteur assidu d'Ibn 'Arabî, Sadrâ a pu s'inspirer du commentaire coranique attribué à celui-ci, mais qui est l'œuvre de 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî. Sur le verset "pas de contrainte en religion", Qâshânî écrit quelques lignes brèves:

En effet, la "religion", c'est en réalité la guidance obtenue par la lumière du cœur, concomitante de la nature originelle de l'homme, impliquée par la foi faite de certitude (*al-imân al-ya-qînî*). L'islam, qui est l'exotérique de la religion, repose sur elle. C'est une réalité qui n'admet pas que la contrainte pénètre en elle. La preuve en est que l'ésotérique de la religion et sa réalité essentielle, c'est la foi, de même que son exotérique et sa forme extérieure, c'est l'islam.<sup>6</sup>

La distinction, classique chez nos spirituels, entre *islam* et *imân*, opère une hiérarchie: l’islam, religion exotérique, est l’apparent de la religion, tandis que la foi, culminant dans la certitude vécue, est l’ésotérique de la religion parce qu’elle est religion ésotérique, illumination du cœur, et qu’elle est la réalité essentielle de la religion, correspondant à l’essence de l’homme, sa *fitra* adamique.

Sur de telles bases, Sadrâ construit une stratégie interprétative, afin d’éviter le double piège tendu au lecteur du verset. Si l’on comprend le verset comme un encouragement au libre arbitre, si l’on entend platement que chacun est libre de décider quelle est la vérité religieuse, on affronte en un combat direct les docteurs de la Loi, qui ne manqueront pas d’invoquer tous les versets coraniques dont le sens évident est l’obligation pour l’homme d’embrasser l’islam, de respecter les commandements de Dieu et la *sunna* du Prophète. On tombe alors dans d’inextricables difficultés, on se voue à la persécution, et l’on adopte la position du musulman légaliste, dont on stigmatisait l’obéissance aveugle. Libre arbitre et obéissance extérieure ont en effet en commun d’adopter une problématique où la *sharî’a* se ramène à un ensemble de prescriptions extérieures, dont les juristes sont les enseignants sourcilleux. Si, par contre, on identifie “religion” et prescription légale, si l’on entend, d’emblée, par *sharî’a*, le discours des écoles juridiques, on attribue aux

hommes le pouvoir réservé à Dieu. Au total, on confond les deux niveaux, celui de l'ésotérique et celui de l'exotérique.<sup>7</sup>

Sadrâ procède ainsi: il soutient que la religion est projection dans le cœur (*al-qadhf fi'l-qalb*) sans aucune contrainte dans le registre de l'apparent, de l'exotérique. Pour qu'écluse la foi authentique, il suffit que Dieu fasse effuser ses lumières dans l'intériorité du fidèle. La religion est une "dictée dans l'esprit" dont l'effectuation ne peut avoir lieu que dans l'intérieur de l'âme (*al-tâthîr fi'l-bâtin*). De là sa thèse majeure: "la religion est chose intérieure" (*al-dîn amr bâtinî*). Elle est affaire de vie intérieure et ne s'exprime que dans le secret de l'âme.

Sadrâ accorde bien que Dieu a tout pouvoir sur sa créature, aussi bien sur sa réalité extérieure que sur sa réalité intérieure, mais cette autorité ne fait qu'un avec l'épiphanie de Dieu en elle, et surtout elle exclut toute autorité humaine de contrainte. Très habilement, il congédie ceux qui veulent intervenir en matière de foi, et qui nient ce qu'ils prétendent réaliser, l'autorité de Dieu. L'exercice du pouvoir divin ne se partage pas, il suspend le pouvoir des hommes sur les âmes. Comment la religion serait-elle une contrainte, si elle n'est pas de l'ordre de la "requête", comme le dit une tradition prophétique? Sadrâ ne refuse pas "la révélation religieuse selon l'apparent" (*al-shar' zâhîran*), mais il lui donne un pouvoir limité au domaine de l'apparent. L'obéissance véritable, la vérité de la foi, sont délivrées de toute prohibition (*ha-*

*raj*) dans la vie intérieure. Tel est le sens vrai du verset: “la religion de Dieu est l’islam” (3: 19).

Le centre de la religion, c’est l’attestation de l’unité divine, dans l’Essence, les attributs et les opérations. Telle est la “voie du service divin” (*tarîq al-’ubûdîya*) rendu à Celui qui sera “servi” (*ma’bûd*) par excellence. Se délivrer de toute contrainte en religion, c’est donc s’élever au-dessus de l’état où l’on est en proie à la crainte et à l’espérance, où l’ignorant “n’atteint pas le rang du service divin” (*’ibâda*), et “témoigne que son dieu et l’objet de son adoration, c’est soi-même”.<sup>8</sup>

L’acceptation délivre de la contrainte. Elle n’est que le premier degré, “car ce rang est incapable d’atteindre aux rangs des parfaits, qui jouxtent la limite inférieure de la perfection. En effet, celui qui pratique l’acceptation du Décret divin doit posséder un acte d’être qui fait face à l’acte d’être de son acceptation. Et il a un domaine où il exerce son abandon par son libre vouloir. Cela entraîne une certaine forme d’association dans l’existence et dans l’exercice de l’autorité. Mais Dieu est exalté bien au-delà de ce qu’Il possède un associé, ou qu’avec Lui il y ait quelqu’un qui exerce l’autorité!”. Le sens le plus subtil de la “contrainte” est la séparation, la multiplicité, contraire à la vérité de l’unité absolue de l’acte d’être divin. Dieu est seul agent véritable de l’existence, parce qu’il est la source de l’effusion existentielle. Au stade de l’abandon confiant en Dieu, le fidèle est encore séparé de Celui à qui il s’abandonne, il ne dépouille donc pas toute

“contrainte” et suppose encore en soi un libre vouloir, par lequel il veut s’abandonner à Dieu. Professer “pas de contrainte en religion”, c’est professer l’absolue maîtrise de Dieu sur tout ce qui l’épiphanise, c’est être le servant authentique dans l’extinction en Dieu.

Le point de la pure liberté, c’est la liberté divine elle-même, l’essence libre et nécessaire de Dieu. Elle ne s’atteint que dans la “station de l’extinction pure” (*maqâm al-fanâ’ al-mahd*), station de “l’effacement de toute effectivité” (*mahw al-athar*). Dans la pensée sadrienne, ce degré d’élévation spirituelle est celui où la troisième “naissance” de l’homme le conduit, naissance intelligible, où l’être s’intensifie au point de se transformer radicalement, en faisant retour à son origine. Il s’agit de la fine pointe du monde de l’impératif (*âlam al-amr*), dont provient l’esprit humain, et où il fait retour, s’élevant depuis les différents degrés du monde de la création (*âlam al-khalq*).

La station ultime de l’effacement est la “demeure des Gens de l’unité absolue”:

Je ne dis pas le *tawhîd*, car celui-ci est encore la recherche d’une unité contrainte et je ne dis pas l’unification, car celle-ci, bien qu’elle soit par nature et non par contrainte, est telle que s’exhale d’elle le parfum de la multiplicité.<sup>9</sup>

Sadrâ emprunte à la physique aristotélicienne le couple de concepts “mouvement contraint” / “mouvement naturel” (*bi’l-qasr / bi’l-tab*). L’unité divine dont l’attestation est témoignage (l’exercice du *tawhîd*) est dite

“contrainte”, puisque la séparation du sujet qui atteste et de l’unité attestée est signe d’une telle absence de spontanéité. L’unification de l’intelligence humaine et de l’Intelligence agente divine, présentée si souvent par Sadrâ comme le terme de la croissance intelligible, est dite “naturelle”, car elle est la spontanéité de l’acte intellectif illuminatif dans l’intelligence humaine. Ce n’est pas le terme absolu de l’extinction en Dieu, la levée de toute “contrainte”, car il y règne encore une multiplicité, la dualité provisoire de l’intelligence humaine et de l’Intelligence divine.

La “demeure” de l’extinction en l’unité divine est le terme d’un pèlerinage qui commence, nous l’avons vu, par la station de l’acceptation du Décret. Cette acceptation signe l’entrée dans le monde de l’impératif, elle est la conséquence pratique de l’intelligence en acte. Celui qui connaît toute chose, bonne ou mauvaise, du point où elle épiphanise un nom divin, une expression de la science et de la providence divine, connaît Dieu et accepte son Décret.

Or tout ce qui existe dans le monde de l’impératif est plus élevé et plus éminent que ce dont l’actualisation s’opère, soit par la contrainte (*al-jabr*), soit par le libre vouloir (*al-ikhtiyâr*). Il a lieu bien plutôt par la voie de l’acceptation et l’acte qui s’actualise par l’acceptation est ce dont l’existence est identique à la volonté (*al-mashîya*), à la dilection amoureuse (*al-mahabba*), à l’amour ardent (*al-’ishq*) et au désir (*al-shawq*).<sup>10</sup>

Le couple de concepts *al-jabr/al-ikhtiyâr* relève du vocabulaire de la théologie dogmatique du Kalâm.<sup>11</sup>

Sadrâ semble proche des sunnites, en ce qu'il professe l'absolue subjectivation des actes en Dieu et qu'il critique la position mu'tazilite. Mais il ne donne pas son assentiment total à l'ash'arisme, quelle que soit sa dette constante à l'égard d'al-Ghazâlî. Il renvoie dos à dos les deux Ecoles en disant, au fond, ceci: l'acceptation du Décret divin est un dépassement de l'opposition entre contrainte nécessitante et libre vouloir. C'est pourquoi le verset peut dire "pas de contrainte en religion". Sadrâ examine l'interprétation mu'tazilite du verset: "Dieu n'a pas fait reposer la réalité de la foi sur la contrainte et la force contraignante (*al-ijbâr wa'l-qasr*) et l'a fait seulement reposer sur le gouvernement de soi (la capacité, *al-tamakkun*) et le libre vouloir (*al-ikhtiyâr*)." Il la commente ainsi:

Le fondement de la foi, c'est la ferme attestation absolument certaine, et c'est ce dont il n'y a pas d'entrée pour le libre vouloir. En effet, c'est la connaissance même (*nafs al-'ilm*) or, la connaissance, comme les autres états du cœur, s'actualise par l'effusion de Dieu, sans agent intermédiaire et ne s'actualise donc pas par le libre vouloir — de même qu'est instituée par la connaissance l'authentique expérience cordiale — et le fait qu'elle ne soit pas fonction du libre vouloir n'implique pas qu'elle soit actualisée par la contrainte, cela pour être conforme au verset "pas de contrainte en religion".<sup>12</sup>

La connaissance, l'amour, la volonté, le désir sont les prédicats de l'esprit revenu à son Seigneur, uni à l'impératif divin, par-delà le libre vouloir et la contrainte.

Cette stratégie interprétative a un but: distinguer ce qui relève de la religion, l'intériorité de la foi et ce qui

est laissé au domaine de la juridiction extérieure, les actes nécessaires à la purification morale en ce bas monde. Le domaine du gnostique, du philosophe, de l’amoureux de Dieu et le domaine de l’Etat safavide, dominé par le pouvoir royal soutenu par le clergé shi’ite et son corps de juristes. Non pas la séparation du religieux et du politique, mais plutôt celle de la religion intérieure et de l’expérience vécue, singulière, qui est chose intérieure et doit être libre de toute intervention humaine, et du domaine des pénalités infligées à l’incroyant, qui ne pratique pas les commandements majeurs.

C’est ainsi que Sadrâ accorde à son adversaire mu’tazilite une “excuse”. Il rappelle ce que sont les actes qui sont “une partie de la foi”, la prière, le jeûne, l’aumône, le pèlerinage, les réparations légales. Notons qu’il ne fait aucune mention ici du *jihâd*, sans doute parce que l’exercice du *jihâd* est une prérogative du XIIe Imâm et qu’il est “suspendu”, comme les autres prérogatives temporelles de l’Imâm, caché jusqu’à son retour et sa manifestation messianique. Ces actes sont prescrits par la *sharî’a* et “si celui qui est juridiquement capable les néglige, il a droit à la contrainte et à la répression, pire encore il mérite la mort (*al-qatl*)”.<sup>13</sup>

Il cite plusieurs versets coraniques qui prouvent, selon lui, que Dieu laisse, en ce monde, à chacun, la responsabilité de sa foi:

Que celui qui le veut croie donc et que celui qui le veut soit incrédule. (18: 29)

Si ton Seigneur l’avait voulu, tous les habitants de la terre auraient cru. (10: 99).

Il se peut que tu te consumes de chagrin parce qu'ils ne sont pas croyants. Si nous le voulions, nous ferions descendre du ciel un signe sur eux: leurs nuques se courberaient alors devant lui. (26: 3-4).<sup>14</sup>

Il souligne que le verset “pas de contrainte en religion” est immédiatement suivi, dans le Coran, de ces mots: “La droite raison se distingue clairement de l'errance.” Il ne reste, dit-il, après les preuves manifestes et les évidences de la foi révélée par Dieu, que la méthode de la force, de la contrainte et de la coercition. Or, conclut-il, “cela n'est pas possible, car cela contredit la responsabilité (*taklîf*) en ce monde”.

Ce monde est la “région de l'affliction” et “dans la violence et la contrainte en religion s'abolit la signification de l'affliction et de l'infortune”.<sup>15</sup> Propos énigmatique qui renvoie, selon moi, à la destitution spirituelle du monde inférieur, du monde voué à la disparition, où il n'est pas étrange que les hommes soient infidèles et n'aient pas d'excuse en cela, mais où la contrainte pesant sur eux ne saurait effacer la précarité même du monde ambiant, du monde politique et matériel.

Le châtement réel des incroyants et des transgresseurs est dans l'autre monde, dans leur transformation en bêtes sauvages ou en Satans, comme Sadrâ l'explique longuement dans ses chapitres eschatologiques.<sup>16</sup> Le corps de résurrection bestial, sauvage ou satanique est le châtement que le mal agissant trouve dans la tombe, par l'effet terrifiant de son imagination créatrice. Cela fait partie aussi du domaine de la “religion”, mais ne relève

pas du droit pénal. Sadrâ ne peut faire autrement que d’admettre l’exercice de la justice contraignante, mais il l’isole, le circonscrit et en libère, selon l’intrépidité de l’inspiration du soufisme, l’ensemble des pratiques authentiques de la liberté spirituelle, qui seules reconnaissent la seigneurie intégrale de Dieu sur les hommes.

Quelques mots de conclusion. Les discussions qui portent sur la question de la liberté en islam me semblent viciées, d’ordinaire, par quelques préjugés qui en obscurcissent les termes. Ainsi, se demande-t-on comment la loi de l’islam peut être compatible avec les grandes figures de la liberté que l’Occident a érigées: la liberté naturelle de l’homme à l’état de nature, la liberté de la volonté dans l’exercice où elle se soumet à une loi que la raison se donne à elle-même, la liberté de l’individu dans la société civile etc. Ce faisant, on n’a guère de peine à découvrir des incompatibilités absolues. Le verset coranique 7: 172 énonce, en effet, ceci:

Et quand ton Seigneur prit des fils d’Adam, de leurs reins, leur progéniture, et les rendit témoins sur eux-mêmes (*wa ashhadahum ‘alā anfasihim*): Ne suis-je pas votre Seigneur? — ils dirent: oui, nous en témoignons — de sorte que vous ne disiez pas au Jour de la Résurrection: nous n’y avons pas fait attention.

Le témoignage fonde la subjectivité humaine. Est-il porté “sur soi”, ou “contre soi”, ou “par soi”? L’expression arabe prête à ces trois interprétations. Quelle qu’elle soit, elle suppose que l’homme soit originairement existentié au titre de témoin de la seigneurie divine et que le pacte primordial passé entre l’homme et Dieu soit un pacte de

vasselage, celui qui unit indissolublement le Seigneur (*al-rabb*) et le servant, ou le serviteur (*al-'abd*).

L'homme ne naît pas "libre", au sens où sa nature serait étrangère au témoignage originaire. Le Coran ignore la liberté adamique originaire "pour le bien ou pour le mal", si l'on entend par là une liberté antérieure au pacte. Pourtant, l'homme consent au pacte, par un mouvement spontané d'adhésion. C'est ce mouvement "sans contrainte" que la mystique de Sadrâ a tenté de restituer. Il reste que la raison ne peut s'identifier, en islam, à ce que ce concept recouvre depuis Descartes en Occident. Il s'agit d'une raison divine, émanée en l'homme par la force de son intellect, force qui lui vient de Dieu par l'entremise de l'intelligence agente, homologuée à l'Archange Gabriel. Cela a pour conséquence le fait que la philosophie politique, en islam, ne saurait être une philosophie "libérale".

Nos penseurs, par exemple al-Fârâbî, Miskawayh ou Nasîroddîn Tûsî, ont eu le sentiment qu'il n'est rien de plus difficile que de donner une législation à des hommes rassemblés. Comme fera Rousseau, en des pages célèbres de son Contrat social, ils disent volontiers que c'est une tâche qui sollicite la pureté et l'abnégation d'un dieu, plutôt que la faiblesse humaine. Malheureusement, le législateur ne saurait être un ange, car les anges sont des êtres tout spirituels et il n'est pas au pouvoir de l'homme de voir l'ange sous la forme de l'angélicité. Les prophètes, les imâms reconnus par les shî'ites, les

hommes élus voient les anges sous une forme humaine. Encore s’agit-il de l’élite. Les hommes du commun, pour qui est faite l’autorité politique, ont besoin d’un maître visible, qui aura pourtant des propriétés surhumaines, un homme seigneurial, ou homme divin (*insân rabbânî*) qui sera un Seigneur humain (*rabb insânî*), le calife de Dieu dans le monde terrestre. L’analogie avec le “dieu mortel” de Hobbes est frappante.

Fârâbî soutenait que les hommes se rassemblent sous l’autorité d’un gouvernement, afin de corriger, selon des normes justes, les différences nées de leurs actions, les discordes engendrées par les buts différents qu’ils s’assignent: le plaisir, l’honneur, la richesse, le pouvoir, etc. Le gouvernement qui mérite d’être dit *politique* est celui qui retient la main de chacun d’usurper le bien des autres, de dominer injustement les autres, bref est *politique* le gouvernement qui maintient le droit et qui respecte un état de droit. C’est pourquoi les trois attributs du gouvernement politique traduisent un idéal de justice: une monnaie, des lois, un législateur. Nous sommes ici au cœur de l’aristotélisme politique.

Mais la fonction politique ne s’arrête pas là. La perspective se veut progressiste et historique, en fonction du temps de la prophétie, préludant au Jugement dernier. Il faut donc que la gouvernance (*tadbîr*) soit en accord avec le principe et l’exigence de la sagesse divine, afin d’être cette pédagogie spirituelle qui mène les hommes au perfectionnement moral. C’est alors que la politique mérite vraiment d’être dite politique divine (*siyâsa il-*

*âhîya*). Nous retrouvons Platon, dont *Les Lois* sont commentées par al-Fârâbî et jouent un rôle majeur dans la politique des philosophes de l'islam, comme l'avait bien vu Leo Strauss.<sup>17</sup>

L'accord spontané des acteurs sociaux ne peut pas exister. C'est un imaginaire sympathique, mais nos auteurs n'y croient pas. Ils se tournent plutôt vers les jugements les plus sombres de Platon. Il est nécessaire de contraindre par des lois et, pour que ces lois soient justes et efficaces, il faut un individu au sommet du pouvoir, qui se distingue par l'assistance divine, un législateur instruit par Dieu, doté du pouvoir d'instaurer et de faire respecter les normes. Il faut une démiurgie royale.

La liberté ne peut ainsi se découvrir que dans les interstices, dans le jeu de trois grands types d'autorité: celui du juriste, celui du roi philosophe, celui du sage instruit de l'intelligence mystique. L'autorité du juriste fonde un Etat sans liberté, si ce n'est l'adhésion nue à la norme transformée en prescription et en interdit. N'est libre que l'action ou le désir qui ne provoque pas une éventuelle objection religieuse. Comme cette objection est toujours possible, le champ des libertés est menacé en permanence de se réduire comme peau de chagrin. L'autorité du roi philosophe est restée un pur idéal de pouvoir, un thème de controverse avec les juristes et les pouvoirs établis, surtout en milieu shî'ite. Seule la voie mystique, celle d'un Sadrâ par exemple, semble ouvrir les portes d'une distinction majeure, entre monde extérieur et monde intérieur et, par là, les voies d'une distinction entre religion intérieure et pouvoir civil. Sous une forme

très différente de celle du judaïsme libéral du XVIII<sup>e</sup> siècle, l’islam spirituel est ainsi la seule mais grande ressource que possède l’idée de liberté en islam.

## NOTES

1. Kalabâdhî, *Kitâb al-Ta’arruf li-Madhhab Ahl al-tasawwuf*, traduit de l’arabe et présenté par R. Deladrière sous le titre *Traité de soufisme*, Paris, Sindbad, 1981, p. 110.
2. Junayd, *Enseignement spirituel, Traités, lettres, oraisons et sentences* traduits de l’arabe, présentés et annotés par R. Deladrière, Paris, Sindbad, 1983, p. 193.
3. *Tafsîr al-Qor’ân al-karîm*, t. 4, p. 192.
4. Voir l’analyse de Abdelwahab Meddeb dans *La maladie de l’islam*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 55-115.
5. Sulamî (m. 1021 / 412 h.), *Risâlat al-malâmâtîya* (Épître des hommes du blâme), *La Lucidité implacable*, traduit de l’arabe, présenté et annoté par R. Deladrière, Paris, Arléa, 1991, p. 44.
6. *Tafsîr al-Qor’ân*, t. 1, p. 144. Selon Qâshânî, comme selon Sadrâ, l’acceptation (*ridâ’*), semblable à l’abandon à Dieu (*al-tawakkul*), est le premier niveau de l’ascension à Dieu, conduisant à l’extinction en Dieu (*fanâ’*), selon les degrés de l’âme, du cœur et de l’esprit. Voir *Tafsîr al-Qor’ân*, t. 1, p. 548, et P. Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran*, Paris, Les Deux Océans, 1980, p. 67, R. Deladrière, “Les niveaux de conscience selon l’exégèse d’al-Qâshânî”, p. 117.
7. C’est par un abus dans la simplification que nous réduisons souvent le sens de la *sharî’a* au discours des juristes. L’examen attentif de l’emploi de ce terme chez les penseurs fatimides nous a conduit à réviser entièrement ce jugement. Il faudrait suivre le cours historique de ce terme, montrer comment les décisions juridiques, aussi bien sunnites que shî’ites, en ont progressivement restreint le sens, qui, à l’origine, nous semble être celui-ci: le *logos* prophétique, contenant les symboles de la sagesse divine, comprenant les niveaux hiérarchisés de l’ésotérique et de l’exotérique.
8. *Tafsîr al-Qor’ân al-karîm*, t. 4, p. 193.

9. *Tafsîr al-Qor'ân al-karîm*, t. 4, p. 193.
10. *Ibidem*, p. 194.
11. Sur *al-jabr*, “contrainte divine, totale détermination des actes humains par Dieu”, et “*al-ijbâr*”, “affirmation de la contrainte”, voir D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, “Études musulmanes XXIV”, Paris, Leuven, 1980, index s. v.
12. *Tafsîr al-Qor'ân al-karîm*, t. 4, p. 194.
13. *Ibidem*, p. 195.
14. Traduction D. Masson.
15. *Tafsîr al-Qor'ân al-karîm*, t. 4, p. 195.
16. Voir son *Traité de la résurrection (risâlat al-hashr)*, traduit par nous dans *Se rendre immortel*, Montpellier, Fata Morgana, 2000. Nous renvoyons sur ce point à notre ouvrage, *L'acte d'être, la philosophie de la révélation chez Sadrâ Shîrâzî*.
17. “La place occupée par la *Politique* d'Aristote, par Cicéron et le droit romain dans la scolastique chrétienne, est occupée par la *République* et les *Lois* de Platon dans la philosophie islamique et dans la philosophie juive.” *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. française par O. Seydin, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 2003, p. 5.