Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

122 | 2015

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2013-2014)

Mystique musulmane

Mystique musulmane

Conférences de l'année 2013-2014

Pierre Lory

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1338>

DOI : 10.4000/asr.1338

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 167-176

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Pierre Lory, « Mystique musulmane », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 09 septembre 2015, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1338> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1338>

Tous droits réservés : EPHE

Le propos du cours était d'étudier la formation de l'image de sainteté conférée au prophète Muhammad dans les milieux soufis des premiers siècles (I^{er}-V^e siècles environ). La perspective était pour partie historique : à partir de l'étude des sources biographiques du Prophète (historiographie, hadith...), distinguer comment la figure muhammadienne fut progressivement magnifiée. Pour les premières générations, il fut un homme exceptionnel missionné par Dieu, mais simple humain malgré tout. Il devint au fil des siècles une figure rigoureusement infaillible, omnisciente, complètement et continument inspirée par Dieu, un thaumaturge. Certains développements le virent même comme la première créature que Dieu fit apparaître, voire la racine même, la matrice de toute la création, préparant ainsi la voie à la doctrine de l'Homme Parfait chez Ibn 'Arabî et son école.

Le statut du prophète Muhammad dans la mystique musulmane ancienne

La foi monothéiste en Islam est généralement bien perçue en Occident ; elle est assimilée à une croyance de type « abrahamique » connu. Ses concepts et la sensibilité attenante semblent familiers. La chose est moins nette concernant l'évaluation de la seconde *shahâda* (« Je témoigne que Muhammad est l'envoyé de Dieu ») et de la vénération du Prophète. À l'époque moderne, le modèle prophétique muhammadien est perçu comme avant tout juridique, voire politique. Bien des courants musulmans contemporains dits « réformistes » renforcent cette vision en mettant en valeur le rôle du Prophète dans le domaine éthique, social. La deuxième *shahâda* acquiert toutefois une dimension bien différente dès lors qu'on la place dans la perspective de la spiritualité et de la mystique. Elle dépasse la simple institution de croyances et de normes dans les sociétés terrestres. Elle est devenue une véritable manifestation de l'activité divine sur terre. Pour les mystiques musulmans – mais en fait pour la majorité des croyants également –, le Prophète n'est pas un simple humain, si parfait soit-il : il est une véritable théophanie. Il est vivant, et il manifeste à la communauté des croyants une présence active, sacrée et salvatrice.

Le propos est ici de voir les contours et le rôle de la figure de Muhammad dans la mystique sunnite des quatre/cinq premiers siècles hégiriens. Muhammad y a été progressivement perçu comme un modèle de la rencontre avec le divin. Comment cette évolution s'est-elle déroulée ? Le séminaire commença par un bref rappel de l'état de la question sur « l'impossible biographie de Muhammad » (J. Chabbi). Le Coran, qui est notre source la plus ancienne, évoque une condition très « humaine » de Muhammad. Il rappelle combien les Mecquois voyaient en Muhammad un homme ordinaire, un homme comme eux tous ; ils le critiquaient

parce qu'il ne produisait aucun prodige, ne manifestait rien de surnaturel¹. À plusieurs reprises, le texte coranique vient consoler le Prophète découragé. Parfois, il semble lui adresser des reproches². Pour comprendre comment Muhammad est devenu au fil des siècles un sur-homme, il faut garder en mémoire l'évolution historique du sunnisme. Face au chiisme proclamant l'autorité infaillible et légitime de leurs Imams, les sunnites firent valoir l'infaillibilité (*'isma*) du Prophète seul. Face au mu'tazilisme affirmant le rôle indispensable de la raison pour l'interprétation du texte coranique et du dogme, la pensée sunnite souligna la primauté du texte coranique incréé sur la raison humaine faible et erratique, et sur le recours aux enseignements du Prophète infaillible pour interpréter le Coran. Le séminaire s'est quelque peu attardé sur le « tournant historique » au début du IX^e siècle, avec la diffusion des idées de Shâfi'î, la proclamation par le calife al-Ma'mûn du principe de la création du Coran en 933, puis son rejet par al-Mutawakkil à partir de 848, qui s'avéra définitif. Ce « tournant » aboutit à une sur-valorisation du rôle du prophète Muhammad dans le sunnisme courant. Il importait de se rappeler comment la biographie de Muhammad fut écrite. Plusieurs séminaires ont été consacrés à l'étude de la *Sîra* de Ibn Ishâq, prise comme exemple : quels matériaux ont été pris ? Comment ont-ils été assemblés, puis filtrés par Ibn Hishâm (voir l'introduction de celui-ci) ? En quoi cette édition a-t-elle pu différer de celle de Yûnus ibn Bukayr ? Une vue générale sur les études contemporaines sur la *Sîra* selon une optique historico-critique (Tilman Nagel, Uri Rubin) a été donnée. Cette construction historiographique du modèle muhammadien a été renforcée par un grand nombre de compositions proprement « dévotionnelles » depuis les *Shamâ'il al-muhammadiyya* de Abû 'Îsâ al-Tirmidhî (m. 892), jusqu'au *Kitâb al-Shifâ'* du Qâdî 'Iyâd (m. 1149) lequel constitue comme le *terminus ad quem* du corpus étudié lors du séminaire.

Qu'en fut-il des courants mystiques dans l'Islam sunnite ? La mystique ancienne en Islam ne s'est pas focalisée sur la vénération du Prophète. Le premier soufisme se traduisait par une vénération empreinte de crainte révérencielle devant Dieu, et Dieu seul. Râbi'a al-'Adawiyya (m. 801), qui fut une des premières à décliner le thème de l'amour pour Dieu, aurait été interrogée dans un rêve par le prophète Muhammad qui lui demanda si elle l'aimait. Elle répondit : « L'amour (*mahabbat*) du Dieu-Vrai remplit tellement mon cœur qu'il ne reste de place ni pour l'amitié (*dûstî*) ni pour l'inimitié de ce qui n'est pas Lui »³. Il s'est donc produit une évolution historique au sein de la spiritualité sunnite. Au départ, les premiers mystiques se consacraient à Dieu, tout en vénérant le Prophète, mais sans plus. Puis, au fil des générations, à partir du III^e-IX^e siècle – époque des *muhaddithûn* – la vénération pour le Prophète va s'accroître. Cette évolution gagnera la mystique également. C'était le propos du cours de l'année.

La nécessité de suivre la *sunna* du Prophète, base essentielle du sunnisme, a été adoptée par les soufis. Le soufisme se développa avec le courant sunnite, il lui est

1. Ont été commentés les versets XXV 7 ; XI 12 ; VI 50 ; XVII 90-94 ; XVIII 110 ; XLI 6.

2. Ont été commentés les versets XVII 73-76 ; VI 33-35 ; LXXX 1-10

3. 'ATTAR, *Tadhkirat al-awliyâ'*, éd. R. A. NICHOLSON, Enteshârât-e Behzâd, Téhéran 1374 AHS, p. 97.

organiquement lié ; mais il lui a conféré une dimension plus spirituelle. Il s'agissait de conformer sa vie au modèle le plus proche de Dieu ; de se rapprocher de Lui en ressemblant autant que faire se peut à l'homme qu'Il s'était choisi comme ultime messenger auprès des humains. En se conformant au modèle de comportement de Muhammad, le soufi cherche à atteindre ses états spirituels. Le soufisme incorpore l'imitation du Prophète, mais en lui conférant plus d'intériorité. Sarrâj distingue quatre niveaux dans l'imitation du Prophète : 1. celui de la *sunna*, pour le commun des croyants pieux ; 2. celui des belles actions (*âdâb*) du Prophète, pour les pratiquants exigeants, allant jusque dans les détails de l'imitation ; 3. celui de ses belles moeurs (*akhlâq*), pour ceux qui veulent lui ressembler intérieurement ; 4. celui de ses états spirituels (*ahwâl*) pour ceux qui cherchent à suivre son cheminement mystique⁴.

Le séminaire s'est proposé d'approfondir cette perspective à partir de textes abordant directement le thème de l'imitation prophétique. Il a commencé par aborder la prophétologie de deux mystiques de cette époque principalement, Sahl Tustarî et Hallâj.

Sahl Tustarî

La vie et l'œuvre de l'ascète, mystique et théologien Sahl Tustarî (m. 896) ne nous est parvenu que par des notices et des citations fragmentaires éparses. Elles ont été regroupées et analysées dans une monographie de Gerhard Böwering⁵. Une caractéristique de la voie spirituelle de Sahl Tustarî est le rôle du modèle prophétique comme prolongement de l'ordre divin. La question posée est : comment se « réveiller » du sommeil, de la négligence permanente de la vie terrestre, comment devenir vivant en Dieu ? Tustarî répond : il faut acquérir la science de l'imitation (*'ilm al-iqtidâ'*)⁶. Ceci un point fondamental de l'anthropologie islamique en général ; mais il prend ici une nouvelle dimension dans la mystique. À la base, l'homme est ignorant, il vit inconscient de Dieu, donc de tout : « Celui qui ignore (Dieu) est mort, celui qui l'oublie est endormi, celui qui transgresse est ivre »⁷. D'où la nécessité absolue de se tourner vers Dieu. La formule de Tustarî : « Rechercher la science est une obligation légale pour tout musulman » est forte, lourde de contenu. Un siècle plus tard, Kalâbâdhî la citera d'ailleurs comme un hadith dans ses *Ma'âni al-akhbâr*. On peut comprendre toutefois qu'elle ait heurté des juristes (Ibn al-Jawzî). C'est que là encore, il y a passage à un registre supérieur. La phrase de Tustarî n'est pas à comprendre au sens littéral ; mais sa formulation n'est pas arbitraire non plus.

Fondamentalement : Dieu est inconnaissable, sa connaissance ne laisse pas vraiment prise, on ne peut pas L'imiter. Le croyant ordinaire obéit à la Loi, mais celle-ci est abstraite en ce sens qu'elle ne renvoie à aucun modèle de comportement humain. D'où l'importance cruciale de la figure muhammadienne, figure humaine,

4. *Kitâb al-luma'*, éd. 'A. H. MAHMÛD et T. 'A. B. SURÛR, Le Caire 1960, p. 143.

5. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam – The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfi Sahl At-Tustarî*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1980.

6. ABÛ NU'AYM AL-ISFAHÂNÎ, *Hilyat al-awliyâ'*, X, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 1988, p. 197.

7. *Ibid.*, X, p. 192.

législatrice. Pour Tustarî, les humains si divers ont en commun l'imitation du Prophète. C'est un modèle unique pour tous, et ce qui les réunit. Par contre, le cheminement intérieur est la part de Dieu. Il est strictement individuel, et en tant que tel, non participable.

Tustarî donne un principe de base à sa « science de l'imitation » : la conformation totale et sans concession au modèle prophétique.

Toute action accomplie par le serviteur de Dieu en dehors de l'imitation (du Prophète) – qu'il s'agisse d'un acte d'obéissance ou de transgression – alimente l'ego (*al-nafs*).

Toute action qui procède de l'imitation corrige l'ego⁸.

Ce dont il s'agit, c'est de sortir de l'axe de cet ego. Le modèle prophétique n'est donc pas simplement un ensemble de prescriptions destiné à des gens perplexes, en attente de gestes fixes, d'une obéissance rassurante. Pour Tustarî, ce modèle est une voie d'ascèse ; un « tiers » en l'homme tiraillé entre son ego présent en lui-même, et un Dieu infini, hors d'atteinte. Un tiers qui permet de sortir d'un face-à-face impossible entre le petit homme fini, et le Créateur infini. Selon Tustarî, cette attitude de base suit trois lignes complémentaires : 1. l'imitation du Prophète (*al-iqtidâ' bi-al-nabî*) ; 2. la demande d'aide à Dieu – car en effet se conformer au modèle, c'est se déposséder de soi-même. C'est une voie qui la complète pauvreté à l'égard du Créateur ; et 3. la persévérance sur les deux premières positions jusqu'à la mort. On note l'ordre des trois injonctions. C'est l'imitation du Prophète qui vient en premier. La seule initiative de l'homme, c'est la patience, c'est tenir bon. En se conformant au modèle prophétique, le mystique se conforme complètement à la volonté divine, il abandonne tout choix personnel :

Celui qui s'engage dans l'imitation du Prophète n'a plus en son cœur de choix pour rien d'autre, son cœur n'est occupé que par ce qui plaît à Dieu et à son Envoyé⁹.

Tustarî insiste beaucoup sur cet abandon de toute décision individuelle (*tark al-tadbîr*), c'est un autre leitmotiv dans son enseignement. Le salut, c'est de se trouver face à la volonté divine comme des morts, inertes (*ka-ahl al-qubûr*)¹⁰. La capacité et le choix polluent la vie des hommes¹¹. On notera que si le saint ne commet plus de transgression en imitant le Prophète, c'est donc qu'à partir d'un certain stade, il participe tout entier à son impeccabilité, sa '*isma*.

Toutefois, Tustarî approfondit encore plus avant les dimensions mystiques de son imitation du Prophète. Celui-ci représente non seulement un modèle parfait pour les hommes ; il est également la racine, l'origine de toute la création. La cosmologie et la prophétologie de Tustarî se fonde sur trois versets coraniques principalement, dont le commentaire se trouve notamment dans son *Tafsîr al-Qur'ân al-'azîm* transcrit après sa mort par des disciples. Il s'agit : 1. du verset de la Lumière, XXIV 35 où Tustarî, cité par Sulamî¹², identifie explicitement la lumière sur la terre au « *nûr Muhammad* » ; 2. ensuite, le verset du Covenant VII 172. Ce verset, dans son

8. *Al-Risâla al-Qushayriyya*, Intishârât Bîdâr, Le Caire 1996, p. 58.

9. ABÛ NU'AYM, *Hilya*, X p. 190.

10. *Ibid.*, X p. 196 ; 211.

11. *Ibid.*, X p. 201.

12. *Haqâ'iq al-tafsîr*, Dâr al-kutub al-'ilmiya, Beyrouth 2001, II, p. 45.

interprétation mystique, suggère une allusion à la préexistence des âmes, avant leur naissance ; 3. enfin, les versets de la vision, dans la sourate de l'Étoile, LIII 13-18. L'exégèse classique y voit un rappel des premières visions de l'ange par Muhammad. Pour Tustarî, cette vision se situe avant la création matérielle du monde.

La création de l'univers a eu lieu en trois phases selon Tustarî. Première phase : Dieu crée la Lumière muhammadienne, qui reste en adoration devant Lui pendant un million d'années. L'adoration de Dieu par la Lumière muhammadienne est l'archétype de l'attitude qui est la vocation de toute l'humanité. Tustarî a-t-il été le premier à émettre une telle cosmologie ? On relève une exégèse analogue chez Ja'far al-Sâdiq à propos du verset LXVIII 1¹³. En fait, on y trouve un écho de nombreuses traditions chiites anciennes¹⁴. La référence au chiisme est évidemment essentielle, mais n'était pas l'objectif du séminaire. Deuxième phase : à partir de cette Lumière muhammadienne, Dieu crée la lumière des prophètes, puis des autres hommes ; Il crée l'argile d'Adam. Les fragments de Tustarî ne sont pas tous clairs ni cohérents entre eux. Les différentes interprétations possibles de ces fragments cosmogoniques ont été examinées pendant le séminaire. Troisième phase : la dimension « historique » de Muhammad. Il arrive dans le temps. Il a traversé l'histoire, porté en quelque sorte par la lumière habitant dans chacun des prophètes, ses ancêtres. On retrouve l'idée manifestée dans le hadith :

J'ai été envoyé depuis les meilleures générations (litt. « siècles », *qurûn*) des fils d'Adam, génération après génération, jusqu'à la génération où je me trouve présentement¹⁵.

Le Muhammad « historique » possède donc deux « moi », deux consciences : un moi spirituel (*nafs al-rûh*), et un moi naturel (*nafs al-tab'*). *Mutatis mutandis*, le croyant se trouve dans une citation analogue. Simplement, sa connaissance prééternelle lui revient indirectement, par un contact avec la Lumière muhammadienne. L'important est que Muhammad soit conçu comme un modèle de perfection réalisé. Les hommes ordinaires qui s'engagent dans la voie mystique ont devant eux un exemple. Eux aussi s'engagent à devenir un être corporel lié à une divine lumière.

Hallâj

Le séminaire a également consacré un nombre important de séances à un auteur mystique dont l'impact sur le mouvement soufi ultérieur fut décisif, à savoir Husayn al-Hallâj. Hallâj est connu pour avoir été l'objet d'un procès fort long, qui conduisit à son exécution spectaculaire à Bagdad en 922. Louis Massignon (1883-1962) a rédigé sur Hallâj une thèse monumentale, qui continue à représenter la référence principale sur la question¹⁶ ; il a consacré également une série d'articles et d'études

13. SULAMÎ, *Haqâ'iq*, II, p. 343. Mais l'attribution et donc la date exacte de ce *Tafsîr* attribué à Ja'far est malaisée à déterminer. Pour l'essentiel sur ce point, voir U. RUBIN, « Pre-existence and Light – Aspect of the Concept of Nûr Muhammad », *Israel Oriental Studies* 5 (1975).

14. Voir M. A. AMIR-MOEZZI, *Le guide divin dans le shî'isme originel*, Verdier, Lagrasse 1992, p. 73-154.

15. BUKHÂRÎ, *Sahîh*, *Manâqib*, n° 3557.

16. *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Gallimard, Paris 1975, 4 vol.

sur Hallâj, après la publication de cette thèse¹⁷. L'œuvre écrite de Hallâj a été censurée rigoureusement. Il ne nous en reste que quelques fragments épars. Certains d'entre eux concernent le statut spirituel du prophète de l'Islam notamment dans l'ouvrage intitulé *Livre des Tawâsîn*. L. Massignon, qui a traduit cet ouvrage, a bien entendu relevé et analysé ces passages, de même que Paul Nwyia et Stéphane Ruspoli qui ont travaillé à leur tour sur ce même traité¹⁸. Massignon y a trouvé l'évocation de Muhammad comme premier créé, et nota qu'elle contenait une sorte de préfiguration du concept de l'*Insân Kâmil* chez Ibn 'Arabi¹⁹. Il semble toutefois fécond de visiter à nouveau ces fragments. Massignon n'a apparemment pas lié cette conception à propos de Muhammad avec l'expérience d'union mystique, qui est le cœur même des écrits hallâjiens. La célèbre proclamation de Hallâj « je suis le Dieu-Réel » – *anâ al-Haqq* » trouve en effet son sens à travers l'identification à Muhammad. D'où les relectures du *Kitâb al-Tawâsîn* effectuées cette année-ci.

Le *Livre des Tâwasîn*, fut probablement écrit peu avant l'exécution de Hallâj, à un moment où il se savait condamné. Comment lire les *Tawâsîn*? Il s'agit ici d'un texte de portée ésotérique. Hallâj avait auparavant pu s'exprimer à l'occasion comme théologien, ou comme poète, mais de toute manière, il soulignait souvent avec véhémence une vérité centrale : dès que l'on parle de Dieu en tant qu'Il est Lui – le Réel (*al-Haqq*) indépendamment même de tout ce qui est créé – plus aucun discours ne tient. *Al-Haqq* est l'Essence indéfinissable, échappant à toute expression, représentation, limite ; c'est un « trou noir » de l'esprit, de la parole, de la perception, une zone où le langage se perd en paradoxes. L'Être divin est proprement « in-exprimable », ce qui ne signifie cependant pas incompréhensible. Mais le rôle du langage dans la gnose (*ma'rifa*) est par contre vigoureusement interrogé.

Hallâj affirme clairement qu'il a fait l'expérience de ce « trou noir ». Dans le chapitre II des *Tawâsîn*²⁰, il souligne la gradation expérientielle qu'il a traversée entre « science de la réalité » (*'ilm al-haqîqa*), « réalité métaphysique » (*haqîqa*) et « Réel absolu » (*Haqq*). Il expose cette gradation selon la célèbre parabole du papillon. Certains papillons nocturnes sont attirés par la lumière de la lampe et s'en rapprochent, mais craignent la forte chaleur. D'autres papillons pénètrent dans la zone de cette chaleur, mais ne s'avancent pas plus de crainte d'être brûlés par la flamme. D'autres encore, fascinés et audacieux, pénètrent dans la flamme

17. Ces textes ont été réunis dans *Écrits mémorables*, présentés et annotés sous la direction de Ch. JAMBET, Robert Laffont, Paris 2009, I, p. 381-529.

18. Le texte des *Tawâsîn* a été édité par L. Massignon aux éditions Geuthner en 1913. Il en a donné également une traduction que l'on trouve dans le vol. 3 de *La Passion d'al-Hallâj*, p. 297-339. Paul Nwyia, à l'aide de deux manuscrits que Massignon n'avait pas eu à sa disposition, donna une nouvelle édition des *Tawâsîn* accompagnée d'une nouvelle traduction partielle et de notes dans les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (n° XLVII, 1972, p. 185-227). Stéphane Ruspoli a repris ces textes et en a renouvelé l'édition, la traduction et les notes, notamment avec un recours complet aux commentaires des *Tawâsîn* par Rûzbehân Baqlî, texte essentiel inclus dans ses *Sharh-e shathiyyât*, lesquels furent édités par H. Corbin en 1981.

19. *Kitâb al Tawâsîn*, éd. L. MASSIGNON, p. 141 : « ... on pourrait dire que le *Tâsîn al Sirâj* publié ici a pour sujet Mohammad, en tant qu'*insân kâmil* ».

20. Nous suivons ici l'édition de P. Nwyia de 1972, en notant simplement les numéros de chapitre et de paragraphe qu'il avait choisis.

pour y être consumés. On y retrouve la distinction tripartite déjà classique dans le soufisme à cette époque entre les soufis novices, attirés par l'idée de se rapprocher de Dieu (*murîdûn*) ; les soufis que la présence du divin commence à envahir (*arbâb al-ahwâl*) ; et les mystiques accomplis, qui sont passés par l'anéantissement en Dieu (*fanâ'*) et ont connu l'expérience de l'union. Hallâj, bien évidemment, se présente comme un homme qui a été « consumé » et qui entend transmettre son savoir à ses disciples, et à tous ceux qui seraient concernés par son témoignage. À ce point, comment situer cette expérience mystique hallâjienne dans le cadre d'une prophétologie musulmane ? C'est ici qu'intervient le discours sur Muhammad. Hallâj va méditer sur la figure de Muhammad : c'est le modèle du prophète Muhammad qui pourra permettre d'exprimer cet inexprimable.

Dès la première phrase du premier chapitre des *Tawâsîn*, Hallâj mentionne Muhammad pour le qualifier de « flambeau de lumière surnaturelle » (*sirâj min nûr al-ghayb*) apparu parmi les lumières ; puis de « lune » et d'« astre ». Il est la lumière la plus brillante, la plus ancienne dans l'univers. La préexistence de cette lumière est affirmée avec netteté. Nous retrouvons donc ici une conception que Sahl Tustarî avait déjà esquissée. Hallâj insiste lui aussi sur cette idée de préexistence ; il la précise. Il explicite le fait que Muhammad était inspiré, instruit par le Dieu-Réel (*al-Haqq*). C'est le Dieu-Réel qui le fait parler, et non une inspiration dérivée, médiatisée par celle des anges, comme le professaient les mu'tazilites. Muhammad est de quelque manière en lien direct avec le Dieu absolu. Muhammad est une manifestation cosmique, un « éon » (*dahr*) : sa science contient toutes les sciences, son « siècle » contient chaque moment de l'histoire²¹. Il est lié à Dieu (*al-Haqq*) et exprime la réalité métaphysique (*al-haqîqa*) des choses. Sa dimension métaphysique échappe au domaine de la création. En fait, le Prophète possède deux dimensions distinctes et inséparables. *A parte ante*, le Prophète existait depuis la prééternité, et sa Parole est parole divine. Il est incomparable aux autres prophètes. En tant que premier créé, Muhammad est à la fois le modèle et la finalité de la création. Ainsi écrit Hallâj : « Il est le guide, et il est le terme du chemin »²².

Mais au fond, le but de ces évocations n'est pas de camper théologiquement une doctrine prophétologique, laquelle aurait d'ailleurs bien du mal à trouver des fondements scripturaires. L'objectif des *Tawâsîn* est de mettre en relief la condition même de l'expérience de remontée de l'âme vers Dieu et de consommation en Lui – soit sa propre expérience, à lui Hallâj. En effet le prophète Muhammad, en tant que personne historique, a vécu selon le modèle parfait de ce que peuvent atteindre les mystiques. De ce fait, il représente une des « préfigures, de plus en plus translucides, de la vision »²³. Mais dans quels termes, jusqu'à quelle limite constitue-t-il un modèle ? Muhammad reste bien sûr le guide, ne serait-ce qu'en

21. *Tawâsîn* I 1.

22. *Tawâsîn* I 9 : « *Huwa al-dalîl wa-huwa al-madlûl* ». On peut comprendre aussi : « il est la preuve et la signification profonde ».

23. Selon l'expression de Massignon, *Passion* III, p. 213. Sur la différence entre l'investiture prééternelle de Muhammad, et sa sanctification terrestre, voir *Passion* III, p. 302-303. Selon Massignon, Muhammad n'a toutefois pas atteint « l'union transformante ».

tant que transmetteur du Coran²⁴. Mais dans quelle mesure son vécu spirituel – illustré pour Hallâj par le récit du début de la sourate LIII – peut-il être endossé par un soufi ? L'expérience tracée par Hallâj dans les *Tawâsîn* prétend explicitement rejoindre celle de Muhammad : c'est parce qu'il l'a vécue que Hallâj se permet de la décrire, de la commenter. Hallâj décrit cet itinéraire singulier à l'intérieur de soi. Il explique comment, lors du *Mi'râj*, Muhammad a rejeté le monde sensible (le « où », *ayn*), s'est tenu à cette frontière indicible entre la dualité (l'intervalle, *al-bayn*) et l'Essence (*al-'ayn*)²⁵. Muhammad a rencontré Dieu, il a vécu ce qu'ont vécu les papillons les plus audacieux ; il a eu accès au Dieu-Réel, au *Haqq*. Il le vit de façon suréminente, puisqu'il réside dans le *Haram* où personne ne peut pénétrer²⁶.

Qu'en est-il de l'homme non-prophète, qui lui est issu du monde contingent ? Hallâj s'introduit lui-même dans ces spéculations, et invite son lecteur à le suivre : « Dieu l'a préservé (lui, Muhammad) de sa création, car il est Lui, et moi (Hallâj) je suis lui, et Lui est Lui »²⁷. Nous sommes ici au centre de notre propos. L'homme mystique accompli est affranchi des conditions de l'être même. En commentaire du verset V 20, « Il a fait de vous des rois... », il commente : « Il vous a affranchis de l'esclavage du monde engendré... »²⁸. Ceci pourrait se comprendre dans un sens simplement ascétique, mais ce n'est pas ainsi que Hallâj l'entendait. Car l'être humain est lumineux par nature²⁹. Plus encore, il est en quelque sorte incréé, ou du moins pré-crée. À propos du verset LXIV 3, « Il vous a donné votre forme, et quelle belle forme Il vous a donnée ! », Hallâj commente à propos de cette notion de forme humaine : « Elle (cette forme) a été affranchie de l'humiliation du "Sois" !... »³⁰. Nous comprenons mieux la démarche de Hallâj : tout homme peut – au moins en puissance – reproduire le modèle muhammadien tel qu'il vient d'être évoqué, puisqu'il est constitué d'une façon analogue.

Mais quelle est alors la nature du lien entre l'Homme parfait Muhammad – et le reste de l'humanité ? C'est sans doute celui d'un modèle à imiter, mais cette imitation elle-même ne peut avoir lieu que sur un mode très particulier. Dès le premier chapitre des *Tawâsîn*, Hallâj s'identifie à Abû Bakr, en tant qu'il est le parfait Compagnon³¹. C'est-à-dire que l'imitation, l'accompagnement est une voie. Cette voie, accomplie dans la plus stricte sincérité et vérité (*sîdîq*, qualité d'Abû Bakr appelé ici le *siddîq*) mène au « califat », à la lieutenance. Ce califat n'est pas ici à entendre dans un sens politique, mais bien dans le sens cosmique suggéré dans

24. Ainsi dans la *Riwaya* XIV « Par la compréhension évidente, par le Coran glorieux, par Muhammad l'envoyé de Dieu, par Gabriel, de la part du Dieu-Réel, etc. (RUZBEHÂN, *Sharh-e Shathiyât*, p. 347-348).

25. *Tawâsîn*, V 26 s.

26. *Tawâsîn* IV 8-11. Cf. également les allusions de la sourate LIII en *Tawâsîn* II 7-8.

27. « ...li-anna-hu Huwa, wa-innî huwa, wa-huwa Huwa », *Tawâsîn* I 14. D'autres traductions sont possibles : voir MASSIGNON, *Passion* III, p. 306 ; NWYIA, « Hallâj » 1972, p. 218 ; RUSPOLI, *Le livre « Tawâsîn »*, p. 119.

28. « ...ahrâr^m min riqq al-kawn wa-mâ fî-hi », SULAMÎ, *Haqâ'iq*, I, p. 175 ; dans ce passage coranique, Moïse s'adresse aux Israélites

29. Cf. notamment un développement de Hallâj cité par SULAMÎ, *Haqâ'iq*, II, p. 32, en commentaire du verset XXIII 12-14.

30. « u'tiqat min dhull 'Kun' », SULAMÎ, *Haqâ'iq*, II, p. 330.

31. *Tawâsîn* I 4.

le récit de la création, où la fonction de *khalīfa* est conférée à Adam (Coran II 30). C'est peut-être cette fonction « califale » que Hallāj avait revendiquée pour lui-même. Cette imitation passe par une conformation, une « construction » du modèle muhammadien à l'intérieur de soi-même. Ceci suggère donc l'acceptation d'une destruction de son soi individuel actuel. C'est une expérience unique, individuelle. Hallāj se définit d'ailleurs comme un solitaire³². Il est un papillon qui est entré dans la flamme³³. Il a pénétré dans le cercle ultime de la Présence, il s'y est consumé. Son exclamation « je suis le Dieu-Réel – *anā al-Haqq* » y trouve son sens. Tout ce qui est dit sur l'expérience de Muhammad semble pouvoir se rapporter à Hallāj³⁴. D'une certaine manière, l'expérience de Hallāj est plus significative encore, puisqu'elle provient d'un homme terrestre, non du premier être humain préexistant. C'est le paradoxe de la sainteté terrestre actuelle, *walāya*, déjà désigné comme supérieure à la prophétie dans un célèbre paradoxe de Bastāmī : « Par Dieu ! Mon étendard est plus grand que l'étendard de Muhammad ».

En conclusion, on peut résumer cette position de Hallāj par des affirmations complémentaires. Le Prophète est l'origine du monde, il est la face humaine de Dieu. L'existence même de Muhammad permet l'union à Dieu, en ce que Dieu est précisément manifesté par une forme humaine. Simultanément, Muhammad est un homme survenu dans l'histoire. En ce sens, il est « imitable » d'une autre façon : il propose des actes, il exprime des états intérieurs. Et celui qui suivra sa démarche, rejoindra d'une autre façon un « être avec Dieu ». Et à présent que le Prophète ne vit plus matériellement parmi sa communauté, la parole est maintenant à ses successeurs, à savoir les saints *awliyā'* qui, à l'instar de Hallāj, indiquent le chemin d'une transformation vers Dieu selon le type muhammadien.

Le cours de l'année 2013-2014 est appelé à se poursuivre l'année suivante, avec l'analyse d'un nouveau volet du corpus des textes soufis sur la question.

32. *Tawāsīn* III 1.

33. *Tawāsīn* II 2-5.

34. Voir notamment *Tawāsīn* V 11-18.