Mystique musulmane

L'évolution du thème de l'amour divin dans la mystique sunnite ancienne (II^e-V^e siècles AH)

Pierre Lory

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3873>

DOI : 10.4000/asr.3873

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 407-414

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Pierre Lory, « L'évolution du thème de l'amour divin dans la mystique sunnite ancienne (II^e-V^e siècles AH) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 19 juillet 2021, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3873> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3873>

Mystique musulmane

Pierre LORY

Directeur d'études

L'évolution du thème de l'amour divin dans la mystique sunnite ancienne (II^e-V^e siècles AH)

LES séminaires de l'année 2019-2020 ont commencé par aborder le thème de l'amour des mystiques pour Dieu, et de Dieu envers eux ressenti dans leur propre vie spirituelle, à partir de l'œuvre du dernier auteur étudié en juin 2019, à savoir al-Hârith al-Muhâsibî (m. 857). A été étudié particulièrement le passage sur ce thème dans *Recherche et retour vers Dieu*¹. Ce chapitre est important car il dessine bien le glissement de la logique de l'obéissance à celle de l'amour proprement dit. Muhâsibî pose la question de la nature de l'amour de Dieu envers les hommes. Il répond : Dieu aime les hommes en facilitant leur obéissance à son égard, dans les obligations rituelles (*farâ'id*), puis les actes surérogatoires (*nawâfil*). En effet : le Dieu de l'islam est un Dieu d'obéissance, et rien ne Lui plaît plus que d'être obéi. De même, la remémoration de Dieu est requise pour tout croyant ; mais cette remémoration incessante, complète, ininterrompue, est une faveur faite aux saints. Les marques d'amour de Dieu envers son serviteur, ce sont précisément les stations spirituelles. En principe, il n'y a donc pas une « station spirituelle de l'amour » : chaque station est, à sa manière, une modalité de l'amour divin envers ses élus. On remarque en passant que Muhâsibî trace la frontière très nette entre une élite spirituelle d'élus, et le commun des croyants.

Un autre texte de Muhâsibî a été analysé avec attention. Il s'agit du *Fasl fî al-mahabba*, qui est rapporté par Abû Nu'aym Isfahânî². Son contenu est capital pour nous. Selon lui, c'est Dieu qui instille son amour dans le cœur du chercheur. C'est Lui qui le guide, qui lui permet d'exercer l'examen de conscience (*muhâsaba*) sur ses propres actes. On distingue clairement la logique interne de l'amour selon Muhâsibî. L'amour 1) vient de Dieu Lui-même : les hommes par eux-mêmes seraient radicalement incapables d'une telle aspiration. 2) Cet amour est gratuit,

1. *Al-Qasd wa-al-rujû' ilâ Allâh*, éd. 'AQ.A. 'Atâ', Beyrouth 2003, p. 191-196.

2. *Hilyat al-awliyâ*, Beyrouth 1988, vol. X, p.76 s.

car Dieu n'a nul besoin d'aimer ou d'être aimé. 3) Cet amour s'exprime par l'obéissance. L'acte d'obéissance est le lieu de l'amour donné par Dieu. C'est un paradoxe, car on pourrait s'attendre à ce que l'obéissance soit une conséquence de l'amour, et non sa cause ou son lieu d'apparition. C'est une approche de la mystique qui s'intègre très bien dans celle du sunnisme dominant.

Nous sommes ici au centre même de la spiritualité muhâsibienne. Il s'agit d'aimer Dieu parce que c'est son droit (*wujûb haqq Allâh*) d'être aimé. Point crucial, au centre même de ce que le soufisme a de plus islamique. Muhâsibî poursuit et termine son traité sur d'autres concepts (*ridâ, murâqaba...*). C'est dire que l'amour s'intègre chez lui dans l'ensemble des états spirituels ; il n'en est pas vraiment le centre, le sommet, le but. Il n'en représente qu'une des manifestations – majeures, certes, mais qu'on ne peut jamais isoler des autres. Le centre de toute vie spirituelle, c'est bien de respecter les droits de Dieu. L'amour lui-même est lié par la Loi ; il est donc restrictif, limité voir exclusif. Il exclut les non musulmans, mais aussi, nous l'avons vu, les musulmans « mondains » – soit une bonne partie des membres de la *umma*.

Le séminaire a ensuite étudié une série de textes attribués à Dhû al-Nûn l'Égyptien (m. 859). Un des premiers points qui a été noté concernant son discours sur l'amour, c'est sa discrétion, plus précisément son injonction à la discipline de l'arcane. Il démarque un langage pieux public, pour la masse ; et un langage plus mystique pour l'intimité. Il est explicitement affirmé dans la *Hilyat al-awliyâ*³ : « ... J'ai entendu Abû al-Fayd Dhû al-Nûn dire : “Mon Dieu, devant la masse des hommes je te prie comme on prie les seigneurs ; et dans la retraite, je te prie comme on prie les aimés. En public (*fî al-mala'*), je dis ‘ô mon Dieu’, dans la solitude je dis ‘ô Bien Aimé’” ». Il est essentiel de bien comprendre le propos ici. Il n'est pas explicitement question d'ésotérisme ou de langage technique, mais plutôt d'une réserve destinée à ne pas choquer les simples croyants ni éveiller les soupçons des juristes littéralistes. Il est rapporté que Dhû al-Nûn aurait été convoqué devant le calife al-Mutawakkil pour ses propos publics : c'est donc qu'il avait parlé publiquement de sa vie mystique. C'est peut-être cette arrestation qui l'a rendu prudent par la suite. En-deçà de tout ésotérisme, Dhû al-Nûn souligne par ailleurs le danger de toute ostentation. Nous retrouverons cette nécessité de la discrétion à propos du discours sur l'amour. Dhû al-Nûn l'exprime ainsi : « ... J'ai entendu Dhû al-Nûn dire : “Dis à celui qui fait état publiquement de l'amour de Dieu de prendre garde de ne pas s'abaisser devant autre que Dieu. La marque de celui qui aime Dieu, c'est de ne pas avoir besoin d'un autre que Lui” »⁴. La remarque est fine. Celui qui aime Dieu, en quoi aurait-il besoin d'en parler – puisque précisément, il n'a plus besoin de rien ?

Pour Dhû al-Nûn, l'amour s'origine en Dieu, indubitablement. Nous constatons que cet amour est d'autant plus détaché du monde profane qu'il est issu de Dieu Lui-même, et remonte à Lui. Le cercle est bouclé en quelque sorte, et ne comprend

3. *Hilyat al-awliyâ*, vol. IX, p. 332.

4. *Hilyat al-awliyâ*, vol. IX, p. 373.

aucun chaînon qui soit mondain. Il est un don d'élection à ses saints, qui les libère des attachements, des chaînes de ce monde. L'amour de Dieu inclut l'acceptation des épreuves qu'Il envoie à ses élus. La souffrance imposée n'est pas issue d'un ordre arbitraire ou aveugle. Elle rentre en définitive dans une logique d'amour, elle est en dernier ressort une marque d'agrément divin. Dhû al-Nûn est catégorique : celui qui ne voit pas un bienfait dans la souffrance, n'a pas compris la véritable nature de l'amour de Dieu envers les hommes. On trouve donc bien ici quelque chose comme une théologie de la souffrance pleinement sunnite : la souffrance est langage, elle est message. Plus encore, elle est porteuse d'une grâce aimante. Ceci dit, cette expérience de la souffrance n'est pas à exhiber, bien au contraire. Nous retrouvons ici l'injonction à la discrétion. Celui-ci insiste : il est absolument essentiel de ne pas manifester les effets de l'amour divin. Ceci dit, Dhû al-Nûn s'est bel et bien exprimé sur ces points, et la tradition a fait état de son enseignement. Il a tenu un *majlis* ; il a écrit des vers lyriques. C'est d'ailleurs ce point qui fait de Dhû al-Nûn la première figure majeure du soufisme « classique ».

Le séminaire a ensuite examiné quelques textes brefs, mais décisifs de Kharrâz. Kharrâz constitue comme une charnière dans l'évolution de la mystique musulmane. Il introduit comme pivot de sa pensée la méditation sur le moment du Covenant évoqué au verset VII 172 du Coran. C'est dans cette réponse à Dieu que se trouve la seule et véritable source de toute conscience, de toute capacité à dire « je »⁵. Du coup, si le mystique dit « je », il ne peut que renvoyer au « Je » divin. On pourrait résumer ainsi : pour Kharrâz, les mystiques se consomment bien d'amour pour Dieu. Mais précisément, ils se consomment, jusqu'à l'extrême. Ils acquièrent les Attributs divins, comme il le décrit dans son *Livre de la luminosité, Kitâb al-diyâ'*. C'est la « transformation interne de l'homme » dont parlait Massignon au sujet de son enseignement⁶ ; mais celle-ci aboutit à un état d'anéantissement en Dieu, *fanâ'*, suivie d'un retour à soi, *baqâ'*. Cette conclusion, formulée ainsi chez un auteur ancien, restera une constante dans les doctrines des grands maîtres des générations qui vont suivre. Mais alors, en définitive, l'amour chez Kharrâz n'est qu'une étape, essentielle, englobante, mais une étape malgré tout. La culmination a bien lieu dans cette stupéfaction extatique, suivie après d'un retour. Ce qui est cohérent, puisque le sujet même du mystique a quelque chose d'inconsistant, d'illusoire face au « Je » de Dieu. Il y a là en germe un point très délicat dans la doctrine mystique de l'islam. Il explique peut-être les exclusions et exils qu'a connus Kharrâz durant sa vie.

Le séminaire s'est ensuite attardé longuement sur plusieurs textes de Junayd. L'interrogation sous-tendant cette recherche étant : « Quelle est l'essence même d'un être humain ? ». À cette question, Junayd répond : « C'est l'attestation de l'unité divine – *al-tawhîd* ». Qu'est-ce à dire ? Que Dieu est à l'origine de tout ce

5. Voir en particulier son *Livre du vide, Kitâb al-farâgh* ; et les commentaires de P. Nwyia dans *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth 1970, p. 243-251.

6. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1999, p. 251.

qui existe, et que plus un homme réalise cela, plus il tend vers cette unité, plus il est complet (*kâmil al-wujūd*). Il y a là un paradoxe : toute créature est évanescence, *fânⁱⁿ*, Dieu seul existe véritablement. Comment ce qui est éphémère peut-il gagner en réalité ? Y aurait-il dans l'homme comme une essence ('*ayn*') stable ? Constater son propre caractère éphémère est-il un sommet ? Ou bien y a-t-il un stade au-delà ? Junayd a rendu son propos rassurant par sa doctrine de la permanence en Dieu (*baqâ'*) ; mais malgré tout, celle-ci s'avère bien audacieuse. Car le *baqâ'* ne fortifie en rien la consistance ontologique de l'individu humain.

Le séminaire a commencé par une lecture du traité intitulé précisément, *Livre de l'anéantissement, Kitâb al-fanâ'*. Il représente une synthèse de la pensée de Junayd, mais aussi de ses caractéristiques littéraires et stylistiques. Il importait beaucoup de revenir au plus près du texte arabe. Dans la monographie qu'il lui a consacrée, A. H. Abdel-Kader a traduit l'ouvrage de façon littéraire et interprétative⁷ : quand on se rapporte au texte arabe, on s'aperçoit que celui-ci est beaucoup plus complexe et polysémique. Roger Deladrière a accompli un travail très sérieux et nourri de mise en français⁸, en tâchant de prendre en charge les obscurités du texte ; vient un moment où sa propre traduction devient fort peu compréhensible. Résumons ce que ce traité propose : Dieu impose à ses serviteurs qui ont eu la faveur de son apparition une présence complètement irrésistible. Cette présence efface tout, et elle ne correspond pas du tout à ce que les saints, eux, avaient voulu, pensé, imaginé, même après l'expérience première du *fanâ'*. Ils ne peuvent plus rien imaginer ou concevoir, car il n'y a pas de point de « mélange », de ressemblance, de proportion, entre Dieu et les hommes. Ils ne peuvent rien dire, professer ; tout ce qu'ils peuvent savoir ou dire leur est donné par Dieu. Cette insistance exprime le rejet de toute démonstration philosophique ou théologique. Les soufis seuls peuvent parler de l'activité divine, puisqu'ils en sont précisément les objets et les témoins. Aucune autre voie ne peut s'arroger un véritable discours d'autorité. On voit que Junayd n'est pas vraiment un soufi « modéré » en ce sens, qui se limiterait à un soufisme « social » fondé sur le seul respect de la Loi. Et en effet, une autre conséquence de poids apparaît ici. Les soufis ne parlent pas d'eux-mêmes, nous l'avons vu, puisqu'ils ne pensent plus par eux-mêmes. Donc, leur parole ne peut venir que de Dieu, qui les a abolis en Lui. C'est en particulier le cas du discours sur les « Attributs » : Junayd ne spéculait nullement pour savoir ce qui est en Dieu, selon quelle modalité etc... Ce n'est pas du tout son point de vue. Les Attributs de Dieu correspondent à l'irruption dans l'âme de certains modes d'être et de comprendre. Ce sont des actions de Dieu modifiant la vie de l'âme. Junayd n'a rien à dire sur les Attributs divins en eux-mêmes, mais bien sur ce en quoi ces Attributs agissent sur l'âme humaine. Son discours ne relève pas vraiment d'une métaphysique, mais plutôt d'une psychologie.

7. Ali Hassan Abd al-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Londres 1962.

8. Junayd, *Enseignement spirituel*, Paris 1983.

Revenons au propos central du cours, et à ce qu'implique la mention de l'amour divin. Peut-on, en toute rigueur du terme (humain !) parler d'amour, selon les connotations de nos langues terrestres ? En tout cas, Junayd insiste que cet amour de l'élite reste complètement inexprimable, et qu'il ne doit pas être dévoilé à ceux qui ne sont pas du tout en état de le comprendre. Ils le ramèneraient à des sentiments simplement humains :

Nous n'avons jamais mentionné l'amour selon les manifestations des attributs divins intérieurs (*bâtina*). Nous n'avons mentionné de l'amour que les manifestations selon les comportements extérieurs. Je ne pense pas que l'on puisse trouver la description de l'amour (intérieur) dans un livre, ni son explicitation pour la masse des gens ; car il est le secret même de l'amour, qui ne se dévoile qu'à ceux qui en ont reçu connaissance, et dont ne parlent que ceux à qui cette grâce a été donnée⁹.

Toutefois cela ne signifie pas que l'amour (*mahabba* ou '*ishq*) soit le sommet de l'expérience mystique. Junayd semble clairement privilégier la connaissance. Il affirme même : plus la science ('*ilm*) augmente, plus l'amour faiblit. En fait, l'amour doit être dépassé. L'amour serait une aspiration générale en attente de la connaissance ; l'amour comble le vide de connaissance. Si grand qu'il soit, il manifeste un creux, une lacune.

D'ailleurs, on remarque à la lecture des traités de Junayd que le vocabulaire de la connaissance prévaut sur celui de l'amour. Le chemin mystique est évoqué comme une suite de dépassements de frustrations, de rejets des illusions. Nous ne sommes pas du tout ici dans des envolées lyriques et passionnées sur le pèlerinage vers le Bien-Aimé. La spiritualité de Junayd n'est pas celle d'un extatique dans la jubilation. Elle est, à bien des égards, douloureuse. Car elle se situe ailleurs ; elle se situe en Dieu Lui-même. Les états intérieurs du sujet soufi sont finalement adventices. Au final, l'amour chez Junayd ne doit pas être compris comme un état, un palier, mais plutôt comme une transformation intérieure qui rendra le mystique capable d'accepter la substitution des attributs, qui est une mort à soi¹⁰ ; et ainsi, atteindre la connaissance de Dieu. C'est en ce sens que nous pouvons donc conclure, comme signalé plus haut, que l'amour est un état transitoire destiné à s'abolir lui-même.

Nous avons vu ce que Junayd peut nous dire de l'amour des hommes pour Dieu. Mais peut-on parler de l'amour de la part de Dieu ? Ce terme a-t-il une place, un usage légitime ? Pour Junayd, l'amour de Dieu envers les hommes est d'une certaine manière un Attribut de l'Essence, mais il s'agit seulement de l'amour de Dieu envers ses saints¹¹. Il n'est pas question d'une autre forme de son acte d'aimer – ce qui n'exclut nullement une miséricorde, *rahma*, plus générale, envers les autres humains, mais elle est d'une autre nature.

Concluons toutefois par une nuance à toutes ces observations. Junayd, dans ses écrits, reste discret sur l'intimité de son ressenti ; il ne transmet que ce qui peut

9. Cité par Abû Tâlib al-Makkî, *Qût al-qulûb*, éd. 'A. I. al-Kayâlî, Beyrouth 2005, vol. II, p. 98.

10. Al-Sarrâj, *Kitâb al-luma'*, éd. 'AH. Mahmûd et T. 'AB. Surûr, Le Caire 1960, p. 88.

11. *Hilyat al-awliyâ*, vol. X, p. 281.

être profitable à son public. Pour lui, l'amour est un secret. Il ne peut être divulgué. En parler est manque de respect à l'égard de Dieu, du *mahbûb*. Il en voulait à son contemporain Shiblî de faire état en public de ces états relevant de l'amour divin. Mais devant ses pairs, en petit comité, il se laisse aller à plus de spontanéité, comme nous le révèlent certaines anecdotes.

Enfin, le séminaire s'est engagé dans une enquête sur le cas de Hallâj (m. 922). Hallâj s'oppose ici à la position de son maître Junayd : à quoi revient de ne parler d'un secret comme l'amour qu'à ceux qui le connaissent déjà ? La parole n'est-elle pas faite pour transmettre la richesse divine, la libération, au plus grand nombre ? Il était certes délicat, mais néanmoins nécessaire, de revenir au corpus des écrits de Hallâj déjà étudié avec tant d'érudition et d'acribie par Louis Massignon. Un regard renouvelé sur le corpus hallâjien, à la lumière des textes de Junayd, met cependant en lumière une des positions les plus marquantes de la tradition mystique concernant l'amour divin. Affirmer comme Hallâj l'a fait que l'amour n'est pas seulement un attribut de certaines actions ou pensées divines (les bienfaits accordés par Dieu), mais un attribut de l'Essence divine elle-même, va resurgir et se développer plus tard dans bien d'autres textes de la tradition mystique ultérieure, notamment chez Ahmad Ghazâlî et dans la spiritualité persane postérieure. L'amour est ici un attribut essentiel en Dieu, d'où dérivent les autres ; et pas seulement un amour dirigé vers les seuls saints, comme chez Junayd. C'est ce qui est explicitement détaillé dans le chapitre sur Hallâj chez Daylamî (m. 1037, environ), *K. 'Atfal-alij*¹². Nous avons par ailleurs fait un choix de pièces poétiques où Hallâj exprime cette « union duelle ». Hallâj y affirme une « affinité » – pour reprendre le terme employé par Massignon – qui existe entre Dieu et l'homme créé, une fois débarrassé de son poids charnel ; et que ce dernier peut être uni à Dieu. Mais quel est ce Dieu qui accueille ainsi les humains ? On comprend bien sûr qu'il ne s'agit pas de sa Réalité divine inaccessible et indicible. Hallâj discourt ici sur des points que Junayd n'avait pas évoqués – mais sans les nier non plus, à notre humble avis, contrairement à ce que suggérait Louis Massignon¹³. À la lecture des passages sélectionnés, il semble que Hallâj décrit la jonction entre l'être humain et l'esprit divin comme un état permanent. Hallâj uni à Dieu dans le *fanâ* n'est pas simplement un fantôme, un néant. L'homme divinisé est autre chose qu'une « idée divine ». Il existe comme une union harmonique entre le « je » humain et le « Je » divin. Dieu s'investit dans la forme corporelle et dans le « moi » de ses saints. Le « je » humain est investi par une présence transcendante, une dimension qui le dépasse. On perçoit ici toute la différence avec le discours apparent de Junayd dans le *Kitâb al-fanâ*. Hallâj envisage non une disparition de l'identité humaine, mais une forme de transfiguration de l'humanité du mystique¹⁴. Cette transcendance se double d'une immanence divine, celle d'un esprit (*rûh*) divin suffisam-

12. Trad. J.-Cl. Vadet, *Le traité d'amour mystique d'al-Daylamî*, Paris 1980, p. 64-68.

13. Massignon, *La Passion de Hallâj*, Paris 1975, vol. III, p. 56-57.

14. Ce qui est évoqué en un profond passage par Massignon, *La Passion de Hallâj*, vol. III, p. 33-34.

ment concret pour s'infiltrer, circuler dans le corps humain. C'est ici un des points où j'ajouterais aux commentaires de Massignon. Celui-ci définit le cœur (*qalb*), identifié à l'esprit (*ruh*), comme un « principe immatériel »¹⁵. Or je ne suis pas sûr que l'on puisse identifier *qalb* et *rûh*. L'un est un organe de compréhension, l'autre une énergie vivifiante. Ensuite, je pense qu'il convient de lire littéralement ce que Hallâj écrit, à savoir que le *rûh* possède une dimension physique, physiologique. C'est évidemment un point essentiel, puisque la poésie de Hallâj fait aussi état du *rûh* de Dieu, des deux esprits en un seul corps. Nous ne pensons pas que Hallâj fasse mention d'un état intermittent, mais de l'affirmation d'une nouvelle modalité de l'existence humaine. D'où le paradoxe fatal au martyr de Bagdad : vouloir exprimer un secret d'amour qui devient complètement inexprimable par le langage des hommes.

15. *Ibid.*, p. 25