Claude Addas, *La Maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*

Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 2015, 192 p.

Mohammed Hocine Benkheira

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/28153>
DOI : 10.4000/assr.28153
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016
Pagination : 247
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Mohammed Hocine Benkheira, « Claude Addas, *La Maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 13 juillet 2017, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/28153> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.28153>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Claude Addas, La Maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane

Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 2015, 192 p.

Mohammed Hocine Benkheira

RÉFÉRENCE

Claude Addas, La Maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 2015, 192 p.

- 1 D'abord « l'affaire Rushdie », puis « l'affaire des caricatures » ont révélé une grave difficulté dans l'échange entre musulmans et Occidentaux en général. Ces derniers ne comprennent pas pourquoi les premiers refusent, parfois vigoureusement la mise en cause de leur prophète. Ils ne comprennent pas non plus pourquoi des dessins « impertinents » peuvent soulever tant de vagues. Voici un livre qui peut aider à comprendre l'attitude des musulmans. L'auteur s'y propose d'examiner la place éminente de Muhammad dans le système religieux de l'islam. Le lien avec l'actualité que nous venons d'établir est du reste fait par l'auteur elle-même (p. 16). Il s'agit donc non d'un ouvrage supplémentaire sur le prophète historique, mais d'une tentative de comprendre la construction de sa figure, notamment par des auteurs soufis et plus particulièrement dans la perspective de l'un d'entre eux, à savoir l'Andalou Ibn 'Arabi († 1240), dont l'auteur est une spécialiste. Elle s'y propose, explique-t-elle dans des pages introductives, de « scruter les motifs doctrinaux qui sous-tendent cette exceptionnelle dévotion », de même que de s'interroger « sur le rôle et l'importance

que les spirituels musulmans assignent à cette dévotion au Prophète dans l'économie du parcours spirituel » (p. 17). Il faut reconnaître que si l'on se place du point de vue des études islamiques, la question de la figure du Prophète n'a pas encore fait l'objet d'une recherche systématique. Cet ouvrage n'en tient pas lieu puisqu'il se limite à une partie de la littérature soufie, mais il constitue une pierre supplémentaire à cet édifice dont on attend l'émergence. Et contrairement à ce que l'on pourrait croire, la doctrine savante exposée par l'auteur a pendant la période ottomane irrigué la dévotion populaire.

- 2 Dans le premier chapitre, l'auteur se penche sur l'application du mot *bashar*, qui désigne l'être humain du point de vue de sa « incarnation », au Prophète, dans le Coran comme dans le hadith. Le Coran insiste en particulier sur le fait qu'il n'est qu'un *bashar*, c'est-à-dire un homme comme les autres, avec leurs limites et leurs défauts. L'auteur se propose non pas de présenter une exégèse historique des textes coraniques et des hadiths, mais de l'exégèse qu'en a fait Ibn 'Arabī. Certes, reconnaît-elle, les musulmans vénèrent l'individu exceptionnel qu'il fut, mais cette vénération « est bien moindre que celle qui touche, d'une part, à la précellence spirituelle que les fidèles lui reconnaissent dans l'économie de l'histoire sacrée et, d'autre part, à la fonction d'intercession que lui assigne la Tradition » (p. 26). C'est pour cela que pour les musulmans, tout en étant un être humain ordinaire, il est le plus parfait des humains et des êtres. Et c'est pour cela que tous s'adressent à lui pour lui demander son aide : ce qui s'appelle *istighātha*, que les wahhābites, à la suite d'Ibn Taymiyya, rejettent. Tous les jours, les simples fidèles comme des personnages en vue y recourent. Ainsi l'auteur donne l'exemple instructif d'Ibn al-Khatīb (mort en 1375), vizir et homme de lettres, qui implore le Prophète de porter assistance au royaume de Grenade. Ou Taqī al-dīn al-Subkī (mort en 1355), qui fut grand juge à Damas. L'un comme l'autre, indique Addas, « ont en commun de soutenir la préexistence du Prophète » (p. 28), en vertu d'un hadith qui est à l'origine d'une grande controverse. On fait dire à Muhammad : « J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'esprit et le corps » ou, selon une variante non canonique, « entre l'eau et la boue ». Alors que selon Ibn Taymiyya († 1328), ce hadith veut seulement dire que Dieu avait décrété sa venue de toute éternité, pour Subkī, ce hadith signifie que Dieu a créé « sa réalité (*ḥaqīqa*) » avant son apparence physique. Ainsi à sa forme physique (*bashariyya*) s'oppose sa « réalité ». Cette opposition est au cœur de la doctrine d'Ibn 'Arabī.
- 3 Le second chapitre, dans la continuité du précédent, aborde la formulation de la préexistence du Prophète au travers de la métaphore de la lumière : *nūr muhammadi*, « Lumière muhammadienne ». Ce concept a rencontré dès le départ de fortes oppositions. Il s'agit « d'une vision métahistorique de la *risāla* ("mission") muhammadienne qui assigne au Prophète un statut de primordialité dans l'économie de la Création, d'une part, et, d'autre part, une fonction génératrice en vertu de laquelle il est le père spirituel du genre humain, de même qu'Adam en est le père charnel » (p. 33-34). Mais dans la mesure où la formule « Lumière muhammadienne » a été également utilisée par des chiites extrémistes, Ibn 'Arabī lui-même lui a sans doute préféré la formule *ḥaqīqa muhammadiyya*, « Réalité muhammadienne ».
- 4 Quand le thème de la « Lumière muhammadienne » est-il apparu ? L'auteur croit le voir apparaître la première fois dans le commentaire coranique de Muqātil b. Sulaymān († 767), dans l'exégèse du verset 35 de la sourate 24. Toutefois, il est peu vraisemblable qu'il avait déjà un contenu « mystique » chez cet auteur. L'interprétation mystique de

ce thème est plus précise dans le commentaire coranique attribué à Ja'far al-Ṣādiq (m. vers 765) et compilé tardivement par Sulamī († 1021). Cette attribution est sans aucun doute apocryphe et le commentaire est probablement plus tardif (IX^e siècle ?). Dans l'histoire du soufisme, l'auteur observe que Sahl al-Tustarī († 896) a joué un grand rôle dans « la première élaboration d'une dramaturgie du thème du *nūr muhammadi* » (p. 36). On trouve formulées très clairement chez cet auteur « les deux principales notions qui articulent la doctrine du *nūr muhammadi*, celle qui se rapporte à la primogéniture du Prophète, d'une part, et d'autre part, celle qui ressortit à son rôle "moteur", au sens propre, dans l'engendrement de la communauté humaine » (p. 38). L'auteur signale également l'importance d'une autre formule : *'amūd al-nūr*, « colonne de lumière », qui apparaît dans un hadith cité par 'Ayn al-Qudāt al-Hamādānī (m. 1131). On peut regretter que l'auteur n'ait pas entamé une enquête systématique dans les sources, soufies ou non, pour mieux préciser l'histoire du concept de « Lumière muhammadienne ». C'est pour cette raison qu'on ne peut qu'exprimer les plus grandes réserves quand elle n'hésite pas à écrire que ce concept « était présent en germe dès l'aube de l'islam » (p. 40). Car comme il y a une histoire de la jurisprudence ou de la théologie, il y a une histoire du soufisme et de sa doctrine. Il est regrettable que l'auteur se soit laissée influencer par les auteurs soufis tardifs qui, dans une perspective téléologique, relisent leur histoire à travers la grille qu'ils ont élaborée. Quoi qu'il en soit, c'est Ibn 'Arabī qui fournira l'interprétation la plus systématique et en même temps la plus approfondie dans la perspective soufie. L'auteur souligne ainsi le contraste avec Ḥallāj († 922), qui connaissait la notion, mais n'en tire pas les mêmes conséquences sur le plan doctrinal (p. 40-41). À l'inverse, Ḥakīm Tirmidī († 910) adhérerait à la notion, mais ignorait la formule sur la « lumière muhammadienne ». On peut s'étonner de voir l'auteur soutenir que parce qu'une idée est formulée dans un hadith elle est ancienne (p. 42), alors que le hadith en question n'est enregistré que dans les compilations de Ṭabarānī († 971) et de Bayhaqī († 1077). Il serait plus prudent de soutenir que ce hadith ne saurait remonter au-delà du IX^e siècle.

- 5 Si le concept de la « Réalité muhammadienne » est bien présent dans les écrits d'Ibn 'Arabī, le thème de la « lumière muhammadienne » y est introuvable (p. 47). Selon cet auteur, les prophètes et messagers de Dieu sont les représentants de « l'Esprit muhammadien », qui possède « la souveraineté spirituelle » (p. 51). Le prophétat de Muhammad implique, d'une part, « l'exercice d'une magistrature spirituelle », d'autre part, « la réalisation d'un degré de perfection spirituelle ». D'où la qualification de « Prophète des prophètes » proposée par Subkī (p. 52). Le mot *rasūl*, « messenger », dans le verset 3,81, a été interprété tardivement – par exemple chez Qurṭubī († 671/1272) – comme désignant Muḥammad. Mais déjà Ṭabarī rapporte, à propos du verset 33,7 un hadith significatif : « J'ai été le premier prophète qui ait été créé et le dernier qui ait été envoyé » (p. 52, note 2). De là, Ibn 'Arabī tire une thèse tout à fait surprenante et selon l'auteur « l'une des plus audacieuses de son enseignement » : la Communauté de Muhammad ne se limite pas aux seuls musulmans, mais inclut tous les hommes depuis Adam jusqu'au Jour dernier (p. 54). Ibn 'Arabī déclare : « La Communauté de Muhammad, ce n'est pas sa tribu. Sa Communauté, ce sont tous ceux vers lesquels il a été envoyé. Or Muhammad a été envoyé vers tous les hommes. Tous font donc partie de sa Communauté à quelque nation qu'ils appartiennent » (*Futūḥāt*, cité p. 56). Selon Addas, cette thèse n'est pas une innovation d'Ibn 'Arabī, elle était admise par plusieurs de ses prédécesseurs, mais aucun n'a osé la mettre par écrit. Car cette thèse a des conséquences importantes concernant l'eschatologie (p. 57). Ibn 'Arabī en a tiré

audacieusement la thèse de la non-éternité des châtiments des damnés et donc que le pardon divin inclura « tous les hommes sans exception » (p. 66). Un corrélat de cette autre thèse est que « toutes les lois divines qui ont été promulguées depuis le commencement du monde jusqu'à la prédication du prophète sont autant de manifestations particulières de la Loi muhammadienne universelle » (p. 54). Dans cet ordre d'idées, on peut voir dans le soufisme d'Ibn 'Arabī une réponse au chiisme dans la mesure où il présente une interprétation différente de la notion de *ahl al-bayt*. Alors que les chiites l'interprètent dans un sens « charnel », selon eux, l'expression désigne exclusivement les descendants *par la chair* du Prophète *via* sa fille Fāṭima. À l'opposé, tout en admettant cette interprétation, Ibn 'Arabī insiste sur une seconde signification : il s'agit de désigner « la postérité spirituelle » du Prophète (p. 157-8). On peut regretter toutefois la manière dont l'auteur appréhende les sources. Elle observe que Quṣayrī († 1072) ne fait état de la notion « Lumière muḥammadienne » ni dans sa fameuse épître ni dans son commentaire coranique, et en déduit pourtant que « l'on ne doit pas conclure [qu'il] récusait l'idée de la primordialité ontologique du Prophète ». Produit-elle des arguments pour étayer cette hypothèse ? Non. D'ailleurs, constatant la même absence chez Ġazzālī († 1111), elle conclut que celui-ci se défiait de cette doctrine, car elle devait évoquer pour lui l'ésotérisme ismaélien, qu'il n'a eu de cesse de combattre (p. 43). Le même fait – l'absence de toute référence à la notion de lumière muhammadienne – est interprété tantôt comme une dissimulation, tantôt comme un rejet. Mais c'est seulement dans le second cas que l'interprétation est motivée. On peut donner un autre exemple de la manière dont l'auteur traite l'histoire : évoquant la notion de *insān kāmīl*, « l'Homme parfait », elle écrit que cette « expression fit tardivement son apparition dans le lexique technique du soufisme, quoique la notion qu'elle recouvre ait été présente *en germe* [italique ajouté] dès le deuxième siècle de l'hégire » (p. 96). L'auteur refuse d'admettre l'historicité des concepts du soufisme ; elle voudrait que celui-ci soit apparu, comme Minerve, tout armé dès les deux premiers siècles de l'islam. C'est reprendre la vision soufie de l'histoire du soufisme. On apprend que l'idée de perfection du Prophète « prend forme dès l'époque de l'imām Ja'far », soit dès le VIII^e siècle (p. 122).

- 6 Malgré ces défauts sur le plan de la méthode, l'ouvrage est une contribution utile à la connaissance d'une dimension importante de l'islam sunnite. Sur le plan proprement académique, un des intérêts de l'ouvrage est de montrer que plusieurs juristes shāfi'ites ont joué un rôle déterminant dans la diffusion des idées d'Ibn 'Arabī : Subkī († 1355), Qaṣṭallānī († 1517), qui est l'auteur d'une *sīra* qui a fait l'objet d'un long commentaire par un savant maālikite du XVIII^e siècle, et Ibn Ḥajar al-Hayṭamī († 1567). Cela remet en question l'idée répandue, y compris parmi de nombreux spécialistes de l'islam, d'un antagonisme essentiel entre juristes et soufisme, voire d'une hostilité absolue des premiers à Ibn 'Arabī. La recherche sur la diffusion et l'implantation de la doctrine de ce dernier dans le monde islamique n'a pas beaucoup progressé ces dernières années.
- 7 En raison de ses positions théologiques, notamment dans les domaines de la prophétologie et de l'eschatologie, la doctrine d'Ibn 'Arabī constitue un renouveau incontestable de la pensée sunnite au XIII^e siècle. Elle a contribué à renouveler la théologie en l'articulant étroitement au culte et à la piété, notamment en insistant sur la relation personnelle entre le croyant et la divinité. Elle a non seulement souligné le poids de la figure du Prophète, en suivant une tendance lourde entamée plus tôt, mais elle a également donné une légitimité au rôle des « amis de Dieu » (*awilyā*). Il serait

erroné par conséquent de réduire son importance à la seule culture soufie. Elle a probablement permis de mieux répondre aux métamorphoses qui s'étaient manifestées au moment de son émergence : l'éclatement de l'unité politique encore formelle du Califat, suivie de la disparition de ce dernier (le 10 février 1258, les Mongols s'emparaient de la cité) et le développement du confrérisme sont parmi les principaux traits significatifs de cette époque. La doctrine d'Ibn 'Arabī n'est pas ainsi une simple spéculation d'un penseur particulièrement exceptionnel, mais en proposant un recentrement radical de la vie religieuse, elle a constitué une réponse à la crise profonde du sunnisme. C'est pour cela qu'en Orient, avant l'avènement des Ottomans, elle a rencontré de nombreux défenseurs parmi les hommes de pouvoir. C'est ce sunnisme, dominé par la théosophie d'Ibn 'Arabī, explicitement ou non, dans ses versions modérées ou non, déstabilisé à la fois par la pénétration occidentale ainsi que la « modernisation », que les tenants de l'*işlāh* ont tenté, tout au long du ^{xx}e siècle, de revivifier en le débarrassant de l'hagiologie héritée d'Ibn 'Arabī, et ceci en s'appuyant sur les conceptions théologiques d'Ibn Taymiyya et de ses disciples.