Entre expérience et doctrine

Un exemple de controverse poétique soufie à Bagdad au X^{e} siècle

Jean-Jacques THIBON

Inalco, Cermom

Résumé : Notre réflexion se base sur un échange poétique qui, selon la présentation rapportée par Sulamī (m. 412/1021) dans ses *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, met en scène Nūrī (m. 295/907), Ǧunayd (m. 297/910) et Šiblī (m. 334/946), trois figures majeures du soufisme bagdadien primitif. À partir d'un prétexte, la maladie qui frappe les deux premiers personnages, le motif de l'épreuve qui est nodal dans l'architecture doctrinale du soufisme, est traité de trois manières différentes, à l'aide de la prose ou de la poésie par chacun des protagonistes, illustration d'une controverse feutrée. Nous interrogeons les usages de la prose et de la poésie dans ces discours et leurs relations avec l'expérieence mystique et les formulations doctrinales. Après avoir présenté ces fragments poétiques, nous devrons tenter d'expliciter des contenus, abscons de prime abord. Ensuite, nous envisagerons les raisons du choix de ces divers modes d'expression, afin de mieux cerner l'un des usages de la poésie pour les soufis : à savoir rendre compte de l'expérience spirituelle. Le propos est finalement de tenter de retrouver le noyau primitif autour duquel le *ḫabar* s'est développé, et les temporalités successives qui le composent.

Mots-clés : soufisme, Bagdad, Ǧunayd, Nūrī, Šiblī, poésie mystique, maladie, épreuve, expérience mystique, doctrine.

S'intéresser à l'usage que les soufis font de la poésie et aux diverses fonctions qu'elle peut remplir à l'époque médiévale conduit au préalable à rappeler le cadre des débats dans lequel celle-ci s'inscrit. La question qu'ils se posent est la suivante : pourquoi ne pas s'en tenir au Coran et lui préférer une parole humaine, quelle qu'en soit sa forme ? Abū Naṣr al-Sarrāǧ (m. 378/988), l'auteur des *al-Luma‘fī-l-taṣawwuf*, rappelle ce débat et désigne deux groupes distincts d'auditeurs : ceux qui privilégient l'audition du Coran et d'autres qui eux se sont tournés vers l'écoute de la poésie et du chant, en particulier à travers la pratique du *samā‘*. L'argument de ces derniers est que la nature humaine, d'après les traits qui la caractérisent, éprouve une familiarité avec

les belles voix et la poésie qu'elle ne peut trouver avec la Coran, parole et attribut divins, d'une nature radicalement différente [1].

Si, dans ce cadre, la poésie peut être considérée comme une nourriture permettant à l'esprit de s'élever, ce n'est pas son seul emploi [2]. Elle sert par exemple à Ǧunayd pour répondre à une question de l'un de ses auditeurs au cours de l'une de ses séances d'enseignement (*maǧlis*) [3]. Elle est souvent utilisée dans les échanges épistolaires entre les soufis et surtout dans les séances publiques [4]. Parfois, elle représente un mode d'expression plus adapté à certains sujets, pour exprimer une plainte par exemple, comme le fit Qannād en s'adressant à Nūrī [5]. Elle est encore un moyen de dispenser un enseignement, comme l'affirme un maître interrogé sur le sens d'un verset du Coran [6]. La liste serait sans doute longue et nous n'avons évoqué ces cas qu'à titre d'illustration non en vue de l'exhaustivité [7]. Par ailleurs, ce que nous avons signalé était sans doute partagé par de nombreux lettrés et n'est pas l'apanage des seuls soufis. D'ailleurs, une tradition prophétique confirme que « Certes, la poésie exprime une part de la sagesse [8] ». Toutes les sciences islamiques peuvent donc s'y intéresser ou la revendiquer. Mais y a-t-il des usages spécifiques de la poésie chez les soufis ?

Sarrāǧ reconnaît qu'il y a dans la poésie utilisée ou composée par les soufis des expressions problématiques ou énigmatiques tandis que certains poèmes sont au contraire limpides. Toutefois, il définit l'intérêt de la poésie en disant qu'elle contient « des indications subtiles et des significations pénétrantes [9] ». Autrement dit, c'est un moyen ou une manière d'exprimer une pensée originale qui n'est pas nécessairement comprise de tous de la même manière. Dans le cas où la poésie est énigmatique, il conseille de ne pas se livrer à des interprétations hasardeuses conduisant à attribuer à son auteur ce qui n'est pas conforme au soufisme, mais à interroger ceux qui savent, car l'expression est intiment lié à l'état spirituel de celui qui la formule (*li-kulli maqām maqāl*).

Elle sert aussi à exprimer un vécu, une expérience et celle-ci à son tour se transforme en doctrine ou méthode. Dans cette relation directe, et fonctionnant dans les deux sens, entre l'expérience spirituelle exprimée sous le mode de la poésie et la formulation doctrinale qui elle recourt à la prose, réside, me semble-t-il, l'un des usages spécifiques

1. Sarrāj, Abū l-Naṣr, *al-Luma‘fī l-taṣawwuf*, édité par ᶜAbd al-Ḥalīm Maḥmūd et ‘Abd al-Bāqī Surūr, Le Caire, Dār al-kutub al-ḥadīṯa, 1960, p. 352, 356-7.

2. Pour l'enseignement d'Ibn ‘Arabī sur la poésie voir par exemple Claude Addas « Le Vaisseau de Pierre » in *Connaissance des religions*, n° 49-50, janv.-Juin 1997, p. 7-20, disponible sur le site : http://www.ibnarabisociety.org/articles/vaisseau.html\#_ftn34.

3. Sarrāj, *op. cit.*, p. 319.

4. Lettre de Nūrī à Ḥarrāz, voir Sarrāj, *op. cit.*, p. 493-4. Échange de vers entre Abū ‘Abdallāh al-Qurašī et Abū ‘Abdallāh al-Haykalī, voir Sarrāj, *op. cit.*, p. 326. Šiblī qui répétait souvent les deux mêmes vers dans son *maǧlis*, voir Sarrāj, *op. cit.*, p. 323.

5. Voir Sarrāj, *op. cit.*, p. 319.

6. Sumnūn interrogé sur la signification d'un verset du Coran répond par un vers. A son interlocuteur qui s'en étonne il explique : « Je ne t'ai pas répondu par un vers par incapacité de te donner une réponse claire, mais je t'ai répondu pour t'enseigner », cité par Sulamī in *Kitāb al-amṯāl wa-l-istišhādāt* de Sulamī in *Sufi Treatises of Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021)*, éd. Gerhard Böwering Bilal Orfali, Beyrouth, Dar el-Machreq, 2009, p. 112-3, 540.

7. Bilal Orfali et Nada Saab ont aussi abordé cette question dans l'introduction de l'édition de *Sufism, Black and White* : *A Critical Edition of* Kitāb al-Bayāḍ wa-l-Sawād *of Abū l-Ḥasan al-Sirjānī (d. ca. 470/1077)*, Leiden, Brill, 2012, p. 33, note 69 qui indique des manuels soufis consacrant une section à la poésie.

8. Voir Sarrāǧ, *op. cit.*, p. 347 (*inna min al-ši‘r la-ḥikma*).

9. Voir Sarrāj, *op. cit.*, p. 327.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

que les soufis font de la poésie [10]. Celle-ci véhicule alors cette *išāra*, affectionnée des soufis, qui permet dans un même mouvement de cacher et de dévoiler une réalité qui n'est pas accessible à tous, tout en laissant l'auditeur libre de son interprétation personnelle. Le poème, aussi court soit-il, permet dans bien des cas de rendre compte d'une expérience intime de contact avec Dieu et de transformer cette rencontre en méthode de cheminement sur la voie spirituelle, susceptible de faire l'objet d'un enseignement destiné aux aspirants qui désirent l'emprunter (*murīd*).

Notre réflexion se base sur un échange poétique qui, selon la présentation rapportée par Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 412/1021) dans ses *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, met en scène Abū l-Ḥusayn al-Nūrī (m. 295/907), Abū l-Qāsim al-Ǧunayd (m. 297/910) et Abū Bakr al-Šiblī (m. 334/946), trois figures majeures du soufisme bagdadien primitif [11]. L'intégralité de ce *ḫabar* est également rapportée par Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 430/1038) dans sa *Ḥilya'*, à l'identique et d'après le même transmetteur [12].

À partir d'un prétexte, la maladie qui frappe les deux premiers maîtres, le motif de l'épreuve qui est nodal dans l'architecture doctrinale du soufisme, sera traité de trois manières différentes, au moyen de deux, trois puis quatre vers, par chacun des protagonistes, illustration d'un échange de points de vue, voire d'une confrontation feutrée. Après avoir présenté ces fragments poétiques, nous devrons tenter d'expliciter des contenus, abscons de prime abord. Ensuite, nous envisagerons les raisons du choix de ce mode d'expression, pour l'inscrire enfin dans les contraintes de l'époque et l'histoire personnelle de chacun des personnages.

Voici l'intégralité de l'anecdote dans la version qu'en donne Sulamī [13] :

« Une maladie frappa Abū l-Ḥusayn al-Nūrī et Ǧunayd tomba malade (au même moment). Ce dernier avoua qu'il était souffrant tandis que al-Nūrī le dissimula. On lui demanda pourquoi il n'avait pas fait comme son compagnon, et il répondit : – Nous ne voulions pas que, soumis à une épreuve, elle puisse devenir une doléance, puis il récita (les vers suivants, mètre *muǧtaṯṯ*) :

Si je mérite la maladie, Toi, Tu mérites la gratitude.

Châtie ! Puisque tu n'as point laissé un cœur [14] dire à la maladie : assez ! [15]

On rapporta ces vers à Ǧunayd qui répondit :

10. Sur ce rapport entre expérience poétique et expérience mystique, voir Émile Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, Alger, Éditions Baconnier, s.d., p. 168, n. 16, une citation de J. Maritain.

11. Voir Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān, Ṭabaqāt al-ṣūfiyya, éd. Johannes Pedersen, Leyde, Brill, 1960, p. 155-7, éd. Nūr al-Dīn Šurayba, le Caire, Maktabat al-ḫānǧī, 1969, p. 167-8. ; Thibon, *Les générations des soufis*, Ṭabaqāt al-ṣūfiyya de Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad b. Ḥusayn al-Sulamī (325/937-412/1021), Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 142.

12. Iṣfahānī (al-), Abū Nu'aym, *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, Le Caire, Maṭba'at al- sa'āda & maktabat al-ḫānǧī, 1352-7/1932-8, 10 vol. , et diverses rééditions : Beyrouth, Dār al-fikr, s.d. Ici, vol. 10, p. 251-2. Ces vers sont également traduits par E. Dermenghem *Vies des saints musulmans*, p. 257-8.

13. Pour une version plus complète du poème, voir Kāmil M. al-Šaybī, Dīwān Abī Bakr al-Šiblī, Bagdad, 1386/1967, p. 91.

14. Nous suivons la version de Pedersen : *'aḏḏib fa-lam tubqi qalb*^{an}... Pour Šurayba : *fa-lam yabqa qalb*^{un} (une cœur ne saurait dire ...).

15. Ces deux vers de Šiblī sont aussi rapportés de manière isolée dans le *Kitāb al-amṯāl wa-l-istišhādāt* de Sulamī, *op. cit.*, p. 109, 528. Dans ce *ḫabar* Nūrī malade sort de nuit dans la cour de sa maison et regardant le ciel déclame ces deux vers.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

- Nous ne nous sommes pas plaint, mais nous avons voulu montrer l'action de la Toute-Puissance [16] agissant en nous, et il récita ces vers (mètre *muǧtatt*) :

Je magnifie ce qui de Toi se manifeste, car cela dévoile ce qui vient de Toi.

Or Tu es, intimité de mon cœur, trop majestueux pour être dévoilé.

Tu m'as éteint à ma totalité, comment pourrais-je veiller sur le lieu [17] ?

Cela parvint à Šiblī qui, à son tour, déclama (mètre *ḫafīf*) :

Mon épreuve en Toi est que je ne prête plus attention à mon épreuve.

Oh ! Remède à la maladie, même si Tu es ma maladie [18] !

Un temps, j'ai fait repentance, mais depuis que je Te connais, j'ai négligé ma repentance.

Votre proximité est comme votre éloignement. À quand, l'heure du répit ? »

Relevons dès maintenant le caractère paradoxal de la formulation de Šiblī, mais il était coutumier du fait et cela ne saurait surprendre dans sa bouche. Par ailleurs, il n'a formulé aucune remarque, en sus de son poème contrairement aux deux autres personnages, et il a changé le mètre et ajouté à son tour un vers supplémentaire. Il faudrait aussi s'interroger sur la place de cet échange dans l'organisation des *Ṭabaqāt* (ou de la *Ḥilyā'*) car, bien que le récit paraisse concerner à parts égales nos trois personnages, il figure chez ces deux auteurs sous la seule notice consacrée à Nūrī, ce qui dès lors lui donne une place ou un rôle supérieur aux deux autres intervenants dans l'économie du récit.

Dans la notice que Sulamī a consacrée à Nūrī, la poésie occupe une place importante. Est-ce à dire qu'il en allait de même dans son enseignement ? Rien ne permet de l'affirmer. D'ailleurs, la notice que lui réserve Qušayrī dans sa *Risāla* ne mentionne aucun poème [19]. Il vrai qu'elle est succincte, mais semblable en cela à toutes celles réunies dans son traité qui emprunte l'essentiel de la partie biographique de l'ouvrage à Sulamī, l'un de ses maîtres. Cela signifie-t-il que ce dernier, manifestant une sensibilité particulière à la poésie, aurait par ses choix majoré l'importance de la poésie dans l'enseignement de Nūrī ? Cela ne paraît pas plus probant car Qušayrī a lui aussi manifesté beaucoup d'intérêt pour la poésie [20]. Il est donc difficile de savoir pourquoi la poésie occupe dans la notice rédigée par Sulamī autant de place.

Une comparaison, même rapide, du traitement réservé à ce maître dans les *Ṭabaqāt* avec ce qu'en rapportent d'autres recueils est instructive, car ils dévoilent des aspects de la personnalité de Nūrī différents. Sulamī semble avoir gommé la dimension po-

16. Dans le texte *'ayn al-qudra*, mais dans l'un des manuscrits : *ġayr al-qudra*, voir Pedersen.

17. *Fa-kayfa ar'ā al-mallā*. Expression ambiguë que nous traduisons littéralement. Désigne-t-elle le corps physique de Ǧunayd ? E. Dermenghem a traduit : « comment puis-je regarder en moi-même ? »

18. Vers qui rappelle ceux de Sarī al-Saqaṭī (m. 251/865) disant : « Comment me plaindrais-je à mon médecin de mon mal/alors que mon mal vient de mon médecin ! », cité par E. Dermenghem, *op. cit.*, p. 170.

19. Qušayrī (al-), Abū al-Qās im, *al-Risāla l-qušayriyya*, éd. 'Abd al-ḥalīm Maḥmūd Maḥmūd b. al-Šarīf, Le Caire, Dār al-kutub al-ḥadīṯa, 1972, 2 t., t. 1, p. 123-4.

20. Voir Francesco Chiabotti, « The Spiritual and Physical Progeny of 'Abd al-Karīm al-Qushayrī : A Preliminary Study in Abū Naṣr al-Qushayrī (d. 514/1120) *Kitāb al-Shawāhid wa-l-amthāl* », in *Journal of Sufi Studies* 2 (2013), p. 67.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

lémique ou critique, comme il a également omis l'épisode célèbre de l'inquisition de Ġulām Ḫalīl, vers 264/878[21] même si le dernier vers de Nūrī pourrait renvoyer à cet événement. Rappelons la phrase désabusée adressée par Nūrī à Ǧunayd (tous deux disciples de Sarī Saqaṭī) qui ne figure pas dans les *Ṭabaqāt* : « Je les ai conseillés (il s'agit des soufis bagdadiens) sincèrement et ils m'ont jeté des pierres, tu les as trompés et ils t'ont mis à la première place[22] ». Cet échange est-il la trace de l'un des épisodes qui auraient opposé Nūrī à Ǧunayd ?

1 Une question, trois positions

La 'joute poétique' entre Ǧunayd, Nūrī et Šiblī est digne d'intérêt en ce qu'elle nous donne à voir l'usage de la poésie utilisée pour exprimer certaines réalités spirituelles, certains états, tout en les dissimulant à des oreilles non averties. Elle rend aussi compte d'une certaine manière de débats pouvant se dérouler sur une question particulière entre les soufis, mais sans en livrer clairement le sujet, autrement dit, en le confinant au cercle des initiés.

Nūrī cache l'épreuve de peur qu'en la dévoilant il ne la transforme en plainte contre le destin qui le frappe. L'acceptation résignée de Nūrī pourrait être empreinte d'un certain dolorisme, mais ces quelques vers révèlent aussi l'intensité de la relation intime qu'il entretient avec Dieu, auquel il s'adresse directement sur le mode de l'injonction (châtie !). L'épreuve subie, voire désirée, est la cause et le moyen d'une alchimie conduisant à l'action de grâce, à la gratitude, quelle que soit l'intensité de ce mal qui le frappe. Non seulement le serviteur affronte les maux qui l'affectent sans fléchir dans sa détermination, mais ceux-ci, perçus comme une mise à l'épreuve, le renforcent et l'orientent vers l'action de grâce, car il en reconnaît l'Agent tout-puissant.

Ǧunayd, au contraire, la divulgue pour indiquer que l'homme est sous l'emprise permanente de son destin, mais il suggère aussi un état supérieur où il n'est plus maître de lui-même. Au regard de ce dernier, qui déclare avoir accédé à l'extinction, Nūrī reste encore prisonnier d'une perception duelle.

Quant à Šiblī, il semble renvoyer dos à dos les deux maîtres (Votre proximité est comme votre éloignement), invitant à un dépassement des oppositions, signifiant que le *tawḥīd* implique d'avoir résorbé définitivement la perception de son individualité, des contraires qui sont l'expression de la dualité, car déclarer son *fanā'* est le signe qu'il reste encore une trace de conscience de soi. Il n'attend quant à lui plus rien, si ce n'est l'ultime rencontre.

21. Sur cet épisode, voir Louis Massignon, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, nouvelle éd., Paris, Gallimard, 4 vol. 1983, vol. 1, p. 120-3 et Bagdadī (al-), al-Ḫaṭīb, *Ta'rīḫ Baġdād*, éd. Aḥmad b. Muḥammad al-Ġumarī al-Maġribī, Le Caire, Maktaba al-Ḫānǧī, 1349/1931, 14 vol. ; repr., Beyrouth, Dār al-fikr, s.d. ; vol. 5, p. 134. Il fût banni à Raqqa, revint à Bagdad puis exilé une nouvelle fois à Basra vers 283.

22. Cité dans *al-Muntaḫab min ḥikāyāt al-ṣūfiyya*, in *Sufi Treatises of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021)*, *op. cit.*, p. 39, 147. Voir aussi Abū 'Abdallāh al-Ḏahabī qui rapporte un récit de Ibn al-A'rābī montrant Nūrī fuyant les soufis de Bagdad à son retour dans la capitale après quatorze ans d'absences, *Siyar a'lām al-nubalā'*, éd. Shu'ayb al-Arna'ūṭ et alii, 25 vol. , (Beyrouth : Mu'assasat al-risāla, 1401-1409/1981-1988), vol. 14, p. 70-7, en particulier p. 74-5.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

Quand Nūrī ne veut considérer que le *šukr* qui lui incombe[23], Ǧunayd analyse le destin comme l'essence de la puissance divine à l'œuvre dans l'homme (*'ayn al-qudra*) et se dit incapable de choisir une attitude, la puissance divine ayant annihilée toutes ses facultés. Mais pour Šiblī, l'un comme l'autre se valent. Il ne tranche pas entre les deux maîtres mais propose une troisième voie. Nous avons relevé que ce dernier ne donnait aucune autre explication que les vers qu'il récite. Porter un jugement sur ces maîtres était sans doute difficile, la poésie permet d'échapper à un manque d'*adab*, tout en affirmant une position, mais décontextualisée, en énonçant une réalité dont les acteurs ou les motifs ont disparu, pour ne conserver que la trace d'une expérience singulière qui s'érige en modèle. Derrière ce qui pourrait n'être que trois manières d'exprimer la souffrance, se dissimulent d'autres enjeux.

Quels usages de la poésie apparaissent dans cette courte séquence ? Notons tout d'abord que pour Nūrī comme pour Ǧunayd l'expression en prose précède celle en vers. Pourquoi ? Ce qui s'énonce en premier, c'est bien le point de vue doctrinal. Décontextualiser permet de formuler une position doctrinale, à partir d'une situation qui relève de la vie quotidienne, dès lors passée sous silence. De la doctrine on passe ensuite à l'expérience. Car la poésie, en rendant compte d'une expérience spirituelle singulière, vient en quelque sorte illustrer la doctrine, à moins qu'elle n'en représente sa justification, son *dalīl*. Finalement, si paradoxal que cela paraisse, c'est l'expérience singulière de l'intimité divine, éprouvée et vécue par le maître, qui ensuite se généralise et s'exprime sous forme doctrinale et non l'inverse. Ce n'est pas la doctrine qui fait le saint, c'est bien le saint qui pour avoir éprouvé la proximité divine en indique le chemin, en 'théorise' la voie d'accès. Et il se prévaut de son expérience pour en formuler l'aspect doctrinal. C'est donc la poésie qui valide la position doctrinale, qui est convoquée et invoquée pour témoigner de la justesse de celle-ci. Car dans ces vers que nous citons, même s'il s'agit d'un monologue, les trois maîtres s'adressent directement à Dieu à la deuxième personne. C'est bien leur 'conversation' intime avec Lui qui est ici dévoilée. Le *khabar* offre ainsi, dans l'exposé des séquences de prose et de poésie, un ordre chronologique inversé : la prose précède la poésie alors que la formulation de cette dernière est nécessairement première par rapport à la prose.

La poésie ne représente pas seulement l'une de modalités des échanges entre les maîtres, l'expression des débats qui se déroulent entre eux, soulignant des nuances infimes ou des oppositions plus marquées. Traduisant l'expérience personnelle de ces derniers, elle permet de confronter celle-ci au socle doctrinal du soufisme. Dans une certaine mesure, ce registre permet aussi d'échapper non seulement à la censure des pouvoirs politiques ou religieux, mais sans doute à des importuns en tout genre. La juxtaposition des trois poèmes permet également d'entrevoir la gestation de la doctrine du soufisme qui s'élabore et qui s'affine, mais révèle surtout son fondement : l'expérience singulière de la proximité divine éprouvée par chaque maître qui justifie ensuite la formulation doctrinale et indique une voie d'accès à la connaissance. C'est toute la question du *šāhid*, témoignage probant découlant d'une contemplation directe, qui apparaît dans l'expression poétique et son usage[24]. Dans l'un de ses ou-

23. Qui rappelle sans doute la parole du Prophète adressée à 'Ā'iša voyant ses pieds enflés : « Ne serai-je pas un serviteur reconnaissant ? » Voir Buḫārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, bāb al-tahaǧǧud, 6.

24. Cette question a été traitée par Francesco Chiabotti dans l'article « The Spiritual and Physical Progeny of 'Abd al-Karīm al-Qushayrī », *op. cit.* plus particulièrement p. 62-6 et 69. La définition du

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

vrages, le *Kitāb al-amṯāl wa-l-istišhādāt*, Sulamī a réuni des 'proverbes/exemples' et des 'illustations' qui rendent compte, sous une forme exclusivement poétique, de l'expérience mystique des soufis [25]. Pourquoi une telle compilation ? Il serait sans doute très réducteur d'y voir un simple exercice de style, une œuvre purement littéraire. Citons l'introduction pour mieux appréhender le projet de son auteur :

> Mention (*ḏikr*) des connaissants qui ont fait connaître leur état spirituel ou ont répondu à une question qui leur était posée en citant un vers qui n'est pas de leur composition et l'ont ensuite pris à témoin (*istašhada bi-hi*) pour [justifier] leur état ou leur réponse [26].

Sulamī indique clairement que la poésie sert à justifier un état spirituel ou est un argument probant lorsque l'on donne un avis en réponse à une question qui relève du domaine de la spiritualité. Les vers qu'il a réunis [27], accompagnés parfois des circonstances de leur énonciation, deviennent alors ces *šawāhid* [28] que pourront utiliser les soufis postérieurs pour justifier ou illustrer un point particulier.

2 Les autres versions

Penchons-nous maintenant sur les autres versions dont nous disposons afin de préciser notre analyse. Baġdādī rapporte la rencontre entre Nūrī et Ǧunayd à travers deux *ḫabar*-s transmis par Sulamī. Nūrī tomba malade et Ǧunayd lui fit envoyer une bourse avec une somme d'argent et lui rendit visite, mais il refusa ce cadeau. Ce fut ensuite le tour de Ǧunayd d'être souffrant et Nūrī lui rendit visite, s'assit auprès de lui et posa sa main sur le front de Ǧunayd qui fut instantanément guéri. Il lui dit alors : « Si tu visites des frères malades, soit compatissant en leur dispensant ce type de bienfait [29] ». La simplicité du contexte laisse penser que nous pourrions avoir là le noyau originel du récit. Relevons que le prétexte mentionné dans la version en vers, cacher ou non l'épreuve, n'apparaît pas. C'est plus banalement ici l'attitude lors de

terme *šāhid* donnée par Qušayrī et traduite par F. Chiabotti est capitale pour notre propos : « The meaning of 'witness' (*shāhid*) is presence. That which is present in your heart is your witness. » que F. Chiabotti commente ainsi : « The poetic attestation is used by Qushayrī and Sulamī for 'making present' and transmitting a spiritual state or experience. » *Op. cit.*, p. 63.

25. Voir Sulamī, *Kitāb al-amṯāl wa-l-istišhādāt*, p. 87-116.

26. Nous pensons que cette phrase pourrait constituer le titre de ce recueil, malgré une longueur inhabituelle pour un titre. Celui du manuscrit, repris par les éditeurs, ayant peut-être été donné par l'auditeur anonyme qui a reçu cet ensemble de *ḫabar* de la bouche de Sulamī, et en est devenu le (seul ?) transmetteur, comme l'indique la notation qui suit la phrase que nous avons citée : « J'ai entendu le *šayḫ* Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī dire ... » Nombreux sont en effet les ouvrages de Sulamī dont le titre commence par le terme *ḏikr*, au moins cinq, voir notre bibliographie de Sulamī, Jean-Jacques Thibon, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damas, Ifpo, 2009, p. 562-3. Nous ne suivons donc pas les éditeurs, malgré leur argument pour confirmer le titre. Compte tenu des remarques précédentes, ce qu'ils considèrent comme une 'enigmatic introduction', se trouve résolu, voir *Sufi Treatises of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021)*, *op. cit.*, p. 27.

27. Les auteurs sont, pour l'essentiel, inconnus. Mais figurent aussi des poètes arabes de renom n'ayant que peu de rapport avec le soufisme, comme al-'Abbās b. al-Aḥnaf, Ibn al-Mu'tazz, Ibn al-Rūmī ou al-Buḥturī. Les éditeurs ont insisté à juste titre sur ce point et sur l'insertion de la poésie amoureuse dans le 'patrimoine soufi', voir *op. cit.*, p. 28. Certains de ces vers, bien que profanes, du seul fait qu'ils sont cités par un connaissant qui en a donc éprouvé la valeur heuristique, acquièrent ainsi une autorité dans le domaine du soufisme,

28. Sur ce terme, voir Claude Gilliot, *EI²*, 9, p. 382b-84b.

29. Baġdādī rapporte l'anecdote, avec Sulamī comme transmetteur, mais cite les seuls vers de Nūrī (avec *ġayn al-qudra* pour la réponse de Ǧunayd), sans mentionner Šiblī, voir Baġdādī, *op. cit.*, vol. 5, p. 132.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

la visite du malade, qui fait partie intégrante du modèle prophétique, qui est en jeu. Baġdādī rapporte une deuxième version, qui semble un abrégé de celle que nous citons puisqu'elle s'interrompt après la réponse de Ǧunayd et ignore ses vers. S'agissant de la notice de Nūrī, Baġdādī juge probablement que le reste est hors de propos ou n'accorde pas le même intérêt à la poésie, dans ce contexte.

Autre version de la rencontre entre Nūrī et Ǧunayd, celle rapportée par le *Tad̲kirat al-awliyā'* de ʿAṭṭār[30] : Nūrī étant tombé malade, Ǧunayd vint lui rendre visite et lui apporta une corbeille de fleurs et de fruits. Quelques temps plus tard, ce fut au tour de Ǧunayd d'être malade et Nūrī vint lui rendre visite en compagnie de ses disciples. Il demanda alors à chacun d'eux de prendre une part de la maladie de Ǧunayd, ce qui conduisit à la guérison de ce dernier. Dans ce récit, c'est Nūrī qui inflige une leçon à Ǧunayd, présenté assez gauchement avec ses fleurs et ses gâteaux, attaché donc à des convenances formelles.

Nūrī est connu pour sa pratique de l'*īṯār*, altruisme et abnégation qui font préférer autrui à sa propre personne. Il s'est manifesté lors de l'épisode fameux de l'inquisition de Ġulām al-Ḫalīl (m. 275/888) quand il s'offrit pour prendre la place de Raqqām entre les mains du bourreau[31]. Dans l'anecdote citée, c'est bien cet aspect-là de sa spiritualité qui est illustré, il endosse, en les partageant avec ses disciples, les maux de son compagnon. Le récit de ʿAṭṭār, plus didactique, nécessite une hiérarchie et une morale. Mais la poésie est absente. Dans les versions de Sulamī ou d'Abū Nuʿaym, l'objectif est autre et la forme poétique offre une interprétation plus ouverte des attitudes des différents protagonistes, sans porter de jugement de valeur sur la supériorité de l'un ou de l'autre.

Si Sulamī dans ses *Ṭabaqāt* est muet sur les circonstances de la mort de Nūrī, Baġdādī indique qu'il entendit un vers, entra en transe, tomba sur les restes de bambous coupés, tranchants comme des épées, et mourut après avoir la nuit durant répété ce vers, comme ivre :

« Je n'ai pas quitté, à cause des marques de ton amour, un lieu où j'ai fait halte,

Et les cœurs sont plongés dans la perplexité au cours de cette halte[32]. »

3 Conclusion

Que nous dit cette poésie. Contribue-t-elle à nous éclairer sur le processus de formation du soufisme en tant que doctrine ? Et ces figures de la sainteté qui sont mobilisées pour leur exemplarité sont-elles imitables ou seulement admirables ? Faut-il donc, lorsqu'on s'adresse à Dieu en son fors intérieur, user de poésie, pour suivre l'exemple de ces trois maîtres ? Naturellement, la réponse va de soi. Cette oraison que l'homme dans son intimité adresse à Dieu, ce discours, la poésie permet de le rendre public comme expérience de la proximité divine. C'est le mode poétique qui autorise la divulgation

30. Voir Farid-ud-Din'Attar, *Le mémorial des saints*, trad. de A. Pavet de Courteille d'après le ouïgour, Paris, Le Seuil, 1976, p. 270-1.

31. Voir Huǧwirī, *The Kashf al-maḥjûb*, trad. angl. de R.A. Nicholson, Leyde & Londres, 1911, p. 190-1 et *Somme spirituelle*, trad. Djamshid Mortazavi, Paris, Sindbad, 1988, p. 229-30.

32. *Lā ziltu anzilu min widādi-ka manzilan / Tataḥayyaru l-albābu ʿinda nuzūli-hi.* Voir Baġdādī, *op. cit.*, 5, p. 135-6.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

d'une relation secrète et singulière, celle de l'homme avec Dieu, mais détachée de tout contexte. Et ce langage suggère plus qu'il ne dévoile, ne livrant que des bribes que l'auditeur est libre d'investir de ses propres compréhensions ou interprétations. Elle permet aussi, dans le cas de Šiblī, de se démarquer de ses maîtres, de Ǧunayd en particulier, sans le critiquer directement, en respectant donc les règles de l'*adab*, le bon comportement, tout en délivrant un message différent. La prose, elle, vient expliciter et théoriser.

Le *ḫabar* ici étudié, pris comme un tout, car c'est bien ainsi que nous devons l'appréhender, comme une totalité, puisque c'est ainsi que nous le proposent nos sources, suggère un thème qui est l'objet d'un débat, débat qui a des conséquences doctrinales importantes puisque ce dont il est question c'est la manière dont le soufi doit appréhender l'épreuve perçue comme venant de Dieu. Ce débat procède d'un événement quotidien d'une étonnante banalité : la maladie. Celle-ci et l'attitude à adopter dans la visite du malade ne sont pas appréciées de la même manière par Ǧunayd et Nūrī, deux maîtres pour lesquels aucun des deux n'a de précellence sur l'autre [33]. Cet état de maladie a été vécu physiquement par ces deux maîtres qui ont fait d'un banal incident de la vie quotidienne un motif de réflexion, inscrivant cette expérience dans le cadre doctrinal de leur cheminement spirituel respectif. Il faut ici remarquer que Šiblī, qui n'est pas présenté comme ayant à son tour vécu cette expérience, n'intervient que poétiquement, exprimant par ses vers ce qui est le produit de sa propre expérience, sans formuler un cadre théorique, en prose, comme les deux autres maîtres, pour justifier sa réaction à une situation particulière.

On aurait ainsi trois 'temps' dans le discours : un événement quotidien, puis la théorisation de la réaction à celui-ci en prose, enfin la versification qui permet, en oubliant le point de départ, de rendre compte d'une expérience spirituelle, dont la portée est générale et qui comporte en elle-même un enseignement. La réunion dans un seul *ḫabar* de ces trois perceptions permet aussi de signaler au lecteur la richesse des nuances qui peuvent être apportées par l'expérience singulière de chaque maître. Et cette confrontation alimente la base doctrinale du soufisme en voie de constitution.

Les différentes sources utilisées, chacune en fonction de l'objectif de son auteur respectif, rendent compte plus ou moins complétement du processus. Afin de le reconstruire, il est nécessaire de rassembler ces éléments épars pour tenter de retrouver un contexte, voire d'inscrire le récit dans la vie quotidienne de ses acteurs. Mais si nous revenons à la relation de Sulamī et d'Abū Nu'aym, force est de constater que nous sommes en présence d'un *ḫabar* qui est savamment construit, non d'une simple juxtaposition de trois pièces en vers sur un thème commun. Les détails de l'événement fondateur ont pratiquement disparus pour laisser place à l'essentiel : l'élaboration doctrinale avec ses variantes et ses arguments justificatifs. La doctrine soufie sort renforcée de cette confrontation, qui ne fait qu'exprimer la richesse de ses voies d'accès à la Présence divine. Car c'est de celle-ci que rend compte la poésie. Aussi, son importance dans

33. Il faut rappeler que Nūrī et Ǧunayd sont considérés comme étant à l'origine de l'une des douze voies du soufisme identifiées par Huǧwīrī (p. 162), dont deux sont condamnées (*Ḥulūlī* et *Ḥallāǧī*), *The Kashf*, p. 189-90 et *Somme*, p. 228-9. Nous trouvons aussi une tradition transmise par Sulamī affirmant : « On désignait Ǧunayd et Nūrī sous le nom des deux paons des adorateurs de Dieu à Bagdad », signe de l'éminence de leur position et de leur éloquence, voir *al-Muntaḫab min ḥikāyāt al-ṣūfiyya*, in *Sufi Treatises of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021)*, *op. cit.*, p. 39, 146.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

un ouvrage comme les *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* de Sulamī, exclusivement doctrinal, nous conduit à percevoir ce type de textes comme des arguments d'autorité ayant une valeur probatoire. Souvent énigmatique ou à sens multiples, cette poésie fournit au soufisme postérieur des références fondamentales, recelant un potentiel herméneutique d'une richesse considérable, ce que sans doute la prose n'est pas capable d'offrir, du moins dans les mêmes proportions.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768