« Exprimer l'inexprimable »

Lecture de l'approche de Huǧwīrī dans *Kašf al-Maḥǧūb*

Randa EL AMRAOUI

Doctorante, laboratoire Langues, Cultures et Communication,
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines,

Université Mohammed 1er, Oujda-Maroc.

Résumé : Comment exprimer l'indicible ? Nous souhaitons étudier cette question en nous basant sur les écrits de 'Alī al- Huǧwīrī (m.456/ 1072) dénommé « le saint de Ghazna » auteur du célèbre *Kašf al-Maḥǧūb* (Le dévoilement des mystères) qui expose les avis des soufis des premiers siècles traitant particulièrement de la notion de l'Union (appelée également « *tawḥīd* », « *waǧd* », « *ǧamᶜ* » ou « *fanā*') etc.). Notre étude tentera de montrer que le discours sur l'union spirituelle peut être, pour certains mystiques musulmans, un acte de *širk*. C'est la raison pour laquelle les maîtres utilisaient les *išārāt* (allusions subtiles) pour diffuser leur enseignement secret qu'ils ne conféraient qu'à très peu de disciples étant donné qu'ils considéraient que cela pouvait constituer un danger si leur savoir se faisait connaitre publiquement, ce qui démontre que les soufis à cette époque étaient conscients de l'aspect ésotérique de leur science. Nous aborderons également la notion essentielle de *šaṭḥ* (les paradoxes mystiques). C'est un phénomène pouvant être défini comme une tentative « d'exprimer l'inexprimable », un débordement lors de l'ivresse (*sukr*) et l'extase (*waǧd*), des paroles déroutantes pour le profane, pourtant à portée symbolique. Par ailleurs, nous aborderons le statut de la métaphore. Les soufis ont recours à cela car ils considèrent que la réalité de leurs extases ne peut être dite explicitement. Enfin, nous mettrons en avant l'attitude discrète des soufis des premiers siècles pour qui le soufisme se définit comme la voie du goût *(ḏawq)* et de la *contemplation (mušāhada)* et non de la spéculation. C'est pourquoi certains maîtres invitaient leurs disciples à vivre en marge de leur société, et dans son *Kašf al-Maḥǧūb,* Huǧwīrī définit la véritable spiritualité comme *« une réalité sans nom »*. Il met en garde contre ce qu'il appelle « *Ahl al 'ibārāt* » (les partisans des mots) Ceci soulève la question importante de « la lettre et de l'esprit ». La lettre étant, pour les soufis ; un attribut (*rasm*) relève du *ẓāhir* (apparent), alors que l'esprit est le sens (*maᶜnā*) et l'essence des mots, et donc elle est par définition cachée (*bāṭin*). Selon les partisans de la doctrine de la sobriété, la discrétion est une condition nécessaire dans la Voie pour se protéger du blâme et des calomnies de la part de ceux qui n'ont pas connu un vécu extatique.

Mots-clés : union spirituelle- *šaṭḥ* -discours métaphorique- soufisme-dicible et indicible.

« Le soufisme est une réalité sans nom »

Huǧwīrī, *Kašf al-Maḥǧūb*

Comment exprimer l'indicible ? Nous souhaitons étudier cette question en nous basant sur les écrits de ʻAlī al-Huǧwīrī (m.456/ 1072) dénommé « le saint de Ghazna » auteur du célèbre *Kašf al-Maḥǧūb* (Le dévoilement des mystères) qui expose les avis des soufis des premiers siècles traitant particulièrement de la notion de l'Union (appelée également « *tawḥīd* », « *waǧd* », « *ǧamᶜ* » ou « fanā' ») etc.) Ce célèbre ouvrage [1] est le premier livre écrit en langue persane qui fait une catégorisation et une classification faisant de l'œuvre une encyclopédie du soufisme des premiers siècles. L'auteur se propose de mettre à l'écrit les enseignements des maîtres tout en exposant aux novices sa propre doctrine. Il enracine également le soufisme dans la tradition authentique de l'islam montrant que la spiritualité ne porte pas atteinte aux enseignements de Muhammad mais s'en inspire. Cette étude tentera de montrer que le discours sur l'union spirituelle peut être, pour certains mystiques musulmans, un grand péché [2]. C'est la raison pour laquelle les maîtres se caractérisaient par une discrétion liée à l'incompréhension des profanes et à la protection de leur gnose.

1 « Réalité sans nom »

Pour plusieurs mystiques musulmans, à l'époque du Prophète, il n'était pas nécessaire de donner un nom spécifique à la voie spirituelle de l'islam, *« la nouvelle religion était alors vécue dans sa plénitude, exotérique comme ésotérique »* [3]. C'est au IXe siècle que commence la constitution de la science et la terminologie du soufisme, à travers la codification *« tadwīn »* [4] de la doctrine islamique, notamment avec la constitution de différentes sciences à l'exemple de « l'exégèse coranique », « les fondements du droits », « la terminologie du *ḥadīṯ* » etc. Selon certains soufis, la période qui s'étend de l'époque d'al-Hasan al-Basrī (m.728) jusqu'au IVe siècle de l'hégire est considérée comme l'Age d'Or du soufisme. Abū Tālib al-Makkī (m.998) dit à ce propos « *depuis l'an 300 il n'est plus permis de parler de cette Science qui est la nôtre* » [5] correspondant à la date du décès de Junayd al-Baġdādī (m.910). Quant à Huǧwīrī, évoque la citation d'Abū al-Hassan al-Būšunǧī (m. 318) dans son *Kašf al-Maḥǧūb* : « *aujourd'hui le soufisme est un nom sans réalité alors qu'il fut une réalité sans nom* » ce qui veut dire qu'à leur époque il ne restait du soufisme que sa forme (*rasm*), son essence commençait à

1. L'ouvrage, Somme spirituelle, édité par Pierre Bernad dans les collections La Bibliothèque de l'islam à Sindbad en janvier 1988. Rédigé vers l'an 450 de l'hégire par Huǧwīrī, il est présenté et traduit et annoté du persan par Djamshid Mortazavi (m.1996). Ce dernier est un professeur de philosophie et sociologie, et un docteur en lettres qui a enseigné la langue persane et écrit plusieurs livres sur le soufisme.

2. Šiblī aurait affirmé à cet égard : « *Malheur à toi ! Celui qui répond explicitement (bi-al-ᶜibāra) sur l'Unité est un athée (mulḥid). Celui qui le désigne par un signe (ašāra ilayhi) est un adorateur d'idoles. Celui qui discourt à son sujet est un insouciant, et celui qui se tait à son endroit est un ignorant.* »(Abû Nasr Sarrāj, Kitāb Lumaᶜ, p50)

3. Geoffroy, Eric. *Initiation au soufisme*, Fayard, 2003, chapitre : « Réalité sans nom ».

4. Huǧwīrī soutient que l'époque du IIIe siècle de l'hégire est une période de systématisation des doctrines du *taṣawuf*. Dans son ouvrage *Kašf al-Maḥǧūb*, il fait une classification de ce qu'il appelle les « Soufis fondateurs » qui furent les premiers à aborder certaines théories relevant de la gnose (*maᶜrifa,* signifiant « science »). En l'occurrence, les premiers à avoir parlé du *fanā*' seraient les disciples d'Abū Saʻīd al-ḫarrāz (m.277) ; *le sukr* à savoir l'enivrement mystique est la particularité des disciples d'Abū Yazīd al-Bistāmī ; et puis le *ṣaḥw* est la doctrine illustrée par les disciples d'Abū l'Qāsim al-Junayd.

5. Junayd, *Enseignement spirituel : Traités, lettres, oraisons et sentences*. Actes Sud, 2013. Page 11

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

disparaître, tandis que du temps des Compagnons et de leurs successeurs la réalité du soufisme existait et était enfouie en chacun d'eux. Nous entendons par « réalité » et « essence » du soufisme, la voie initiatique permettant à celui qui chemine de dépasser les limites de son individualité et de vivre une expérience mystique authentique qui se distingue de la foi ordinaire, afin d'atteindre un état de perfection notamment à travers l'expérience de l'annihilation (*fanā'*) et de la subsistance (*baqā'*).

La cité de Bagdad était, à vrai dire, la ville où le soufisme a, réellement, été systématisé avant de se répandre à travers le monde islamique. Quant à la nouvelle école mystique de Bagdad, elle exerça une influence considérable sur la pensée soufie de l'époque qui a perduré jusqu'à nos jours. Cette école était appelée par ses contemporains, *arbāb tawḥīd* (les maîtres du *tawḥīd*). Elle conférait un enseignement secret et privilégiait la connaissance *via* l'expérience mystique intérieure, et se réclamait de Sārī Saqāṭī (m.867), Muḥāsibī (m.857), ainsi que Junayd qui en a unifié la doctrine, étant lui-même imitateur de ses maîtres Saqāṭī et Maᶜrūf al-Karḫī (m.813). Junayd utilisait les *išārāt* pour diffuser son enseignement secret qu'il ne conférait qu'à un maximum de vingt personnes étant donné qu'il considérait que cela pouvait constituer un danger si son savoir se faisait connaitre publiquement ce qui montre que les soufis à l'époque des premiers siècles de l'hégire étaient conscients du caractère ésotérique de leur science. Cependant, en dépit des propos d'Abū Sa'īd Ibn al-'Arabī et Abū Tālib al-Makkī, l'époque suivant la mort de Junayd fut une période de floraison d'exposés classiques ; les premiers ouvrages didactiques et historiques sur le soufisme sont apparus en témoignant d'une grande richesse documentaire. [6]

2 *šatahāt* : les paradoxes mystiques

A travers leurs exposés classiques, les soufis montrent qu'ils croient à la parole qui reprend les grands thèmes et théories du soufisme et de son histoire mais nullement de sa profonde réalité. Le dire et le faire pour eux ne sont pas du tout mêlés, ils instituent une opposition profonde entre « *théoria* » et « *praxis* » car, selon eux, la parole ne réfléchit pas efficacement la vérité des expériences mystiques en islam. Ces expériences sont intenses au point où elles bouleversent l'identité du soufi. Ce dernier lors d'une extase mal contrôlée peut proférer des *šatahāt* qui sont semblables à des paroles exprimées sans réflexion ni dialectique comme : « *Gloire à moi, gloire à moi, combien grand est mon rang !* » d'Abū Yazīd al-Bistāmī, « *Je suis Dieu (al-Ḥaq) » d'al-Hallāǧ*, ou encore *« Il n'y a rien dans mon manteau hormis Dieu* » d'Abū Saʿīd Ibn Abū al-ḫayr.

Les théoriciens du soufisme expliquent que le propre du discours de l'union mystique est de transmettre des messages qui ne sont pas ordinaires. C'est pour cette raison que le langage du soufi surprend : un visiteur frappa à la porte de la maison d'Abū

6. En l'occurrence nous pouvons citer d'abord : *Kitāb al-Lumaᶜ* de Abū Nasr Sarrāj rédigé en langue arabe, le titre peut se traduire par le « Livre des Lueurs » ; *Qūt al-Qulūb* (la traduction du titre est « La nourriture des cœurs ») d'Abū Tālib al-Makkī qui a servi d'initiation au soufisme et qui fut un modèle pour l'*Ihyā'* de Ghazālī ; *Kitāb Taᶜaruf* de Kalabādī qui traite brièvement des doctrines et pratiques soufies. Ensuite, au Ve siècle il y a eu les recueils suivants : *Tabaqāt sūfīya* de Sulāmī, et *ḥilyat al-awliyā* d'Abū Nuᶜaim al-Iṣfahānī, ces deux ouvrages transmettent une masse importante d'information concernant les maîtres du soufisme ; puis, *Kašf al-Maḥǧūb* de Huǧwīrī : le plus ancien livre persan sur le soufisme ; et enfin, le Traité d'al-Qušayrī représentant un soufisme modéré et orthodoxe.

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

Yazīd al-Bistāmī et appela : « *Abū Yazīd !* » Ce dernier répondit : « *Va-t-en ! Il n'y a que Dieu dans cette maison.* » Les spécificités de l'effacement de l'identité sont, à vrai dire, des réalités inexprimables et au centre de l'ésotérisme. C'est pour cela qu'au moment de l'extase, le soufi, qui est comme possédé par ce qu'il vit, se met à utiliser ce type de discours le « *šaṭḥ* » qui est un phénomène pouvant être défini comme une tentative « d'exprimer l'inexprimable », un débordement lors de l'ivresse (*sukr*) et l'extase (*wd*), des paroles déroutantes pour le profane, pourtant à portée pédagogique et transmettant une sagesse. Néanmoins, il va sans dire que la parole peut s'avérer efficace dans la mesure où elle fait passer un message précis. La métaphore et le symbolisme sont fréquemment présents dans les traités du soufisme dans le but d'enseigner quelque chose : en l'occurrence l'expression « *le feu ne peut jamais devenir le fer* » [7] est utilisée par Huǧwīrī en comparant le feu à Dieu et le fer aux saints qui cherchent à être consumés par Lui. Il utilise cette image pour souligner que le feu et le fer s'unissent sans jamais se mélanger, car Dieu ne peut pas s'incarner dans Ses serviteurs. Nous prenons l'exemple de l'union spirituelle car elle est précisément l'expérience qui ne se dit pas puisqu'elle suppose que Dieu S'unifie dans la personne du mystique sans pour autant s'incarner en lui, ne laissant plus de place à une parole d'un sujet à son vis-à-vis, qui est forcément ambiguë. Nous sommes au centre de la question du langage qui ne concerne pas que les mystiques musulmans mais également les penseurs et chercheurs. Comment dire l'indicible ? Est-ce que l'homme qui prononce des phrases au nom de Dieu adopte nécessairement une attitude d'hérésie et de démence ? Les soufis ne nient pas le fait que leur façon de s'exprimer puisse avoir plusieurs sens et interprétations. Abû Bakr Šiblī aurait dit : « *Si quelqu'un comprenait ce que je disais, je ceindrais des zunnār-s !* » [8] Seulement, l'ivresse provoquant ces débordements (*šataḥāt*) peut être une libération d'un fardeau qui se manifeste lors du *sukr*, l'expérience est alors vécue sans souci de la moindre rationalité, ou de cohérence des mots et des idées.

3 L'exemple de *ḫiṭāb* al-Hallāǧ

La vie des mystiques est elle-même un long *šaṭḥ,* ils sont perspicaces et subtils pour les *išārāt,* (symbolisme). Leurs ivresses sont imprévisibles et leur voie exige la destruction d'attribut blâmable en vue d'atteindre le degré de perfection des saints. Nous pouvons prendre l'exemple du *kašf* d'al-Hallāǧ décrit dans son *Dīwān*, considéré par Huǧwīrī comme étant une expérience d'une réalité sans forme (*raṣm*) ni genre ni marque. La question qui se pose est : comment parler d'une réalité sans trace ?

En fait, la poésie lyrique d'al-Hallāǧ pose plusieurs questions durant « une conversation avec Dieu ». Toutes les questions sont oratoires, non que Dieu ne puisse pas y répondre mais ces questions contiennent elles-mêmes des réponses. En l'occurrence, lorsqu'al-Hallāǧ dit : « *Quelle terre est vide de Toi pour qu'on s'élance à Te chercher au ciel ?* » Il défend l'idée que Dieu se manifeste dans toute la création sans exception. Elles s'apparentent aux questions rapportées dans le célèbre *ḥadīṯ ǧibrīl* à l'issue duquel le Prophète Muhammad dit à ses compagnons « *c'était ǧibrīl, il est venu pour*

7. Huǧwīrī, *Somme spirituelle,* La Bibliothèque de l'islam, Sindbad, 1988. p, 286
8. Abū Nasr Sarrāj, *Kitāb Luma^c*, p. 479.

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

vous enseigner votre religion »[9]. De ce fait, ces questionnements peuvent avoir un rôle instructeur et pédagogique pour le lecteur. Cette forme de *ḥiṭāb* est considérée par les soufis comme une forme d'expression destinée à leur *rūḥ*. Ils s'adressent à Dieu comme s'ils s'adressaient à eux-mêmes et leurs sens sont entièrement mobilisés à Son service. C'est pour cela qu'al-Hallāǧ déclare fréquemment dans son *Dīwān* : « *Où donc peux-Tu être absent ?* » Il souligne que ce n'est pas l'ouïe qui écoute les réponses de son Bien-aimé (Dieu) car c'est le cœur qui est le réceptacle de la lumière divine. Il précise que les mots de Dieu n'ont pas de forme puisque Son essence (*ḏāt*) n'est pas concevable. Dieu est Absent aux regards extérieurs et Présent à la vision du cœur, qui est complète et qui implique la notion de *mušāhada.* Par ailleurs, dans ses écrits, il y a une distinction apparente entre *al-'āmma* (le commun des gens) *et al-ḫāṣṣa* (l'élite spirituelle). Le commun des gens sait regarder sans pour autant « voir » et cette vision consiste en la pénétration avec l'œil du cœur et la *baṣīra* octroyée par Dieu à l'élite. Al-Hallāǧ utilise, fréquemment, les mêmes expressions que *al-'āmma* et leur attribue des significations personnelles, à titre d'exemple : il oppose « *leur ici-bas* » à « *mon ici-bas* » et « *leur religion* » à « *ma religion* ».

4 « *Waḥdat* šuhūd » – l'unicité du témoignage

Outre cela, on retrouve dans les paroles d'al-Hallāǧ un symbolisme de l'esprit et du corps. « Toucher » et « voir » chez le soufi reviennent, à vrai dire, à toucher et voir Dieu puisque le corps n'est pas banni de l'expérience de la totalité mais coexiste avec l'âme. Le lexique du corps ne fait pas, nécessairement, référence à l'anthropomorphisme étant donné que pour al- Hallāj, le langage doit entrer en compte dans l'expérience de l'unicité en impliquant une unicité du témoignage (*Waḥdat šuhūd*[10]*).* C'est une manière épique de subir la profession de foi et le *tawḥīd* dans son corps, son discours, et dans son âme. Néanmoins, sachant que l'enivrement (*sukr*) peuvent mener à une absence de discernement et un déséquilibre interne, le *šaṭḥ* d'al-Hallāj peut sembler très provocant notamment lorsqu'il renie son appartenance à « la religion de Dieu » et « aux musulmans », ou lorsqu'il se sent dispensé d'accomplissement du *Haǧ.* Il semble que la religion « immuable » et « primordiale »[11] est au cœur des idées qu'il professe. *Waḥdat šuhūd* de Husayn Ibn Mansour al-Hallāǧ est une expression d'une relation à l'Unique (Dieu) et son « *Ana l'ḥaq » (Je suis le Vrai)* trouve sa justification dans son expérience de la totalité. Cette ivresse amoureuse a scandalisé le public qui lui a réservé la sentence des ennemis de l'islam.

Huǧwīrī de son côté, est en désaccord avec l'attitude d'al-Hallāǧ. Il pense que ceux qui ignorent les significations des paroles de l'extatique peuvent admettre leurs caractères sublimes sans pour autant y croire. Il critique le manque de perspicacité d'al-Hallāǧ sachant que l'effort fourni dans « l'expression de l'inexprimable » peut mener à une

9. Rapporté par 'Umar dans *Mouslim.* Il fait partie des paroles prophétiques dans lequel le Prophète parlait des fondements de la religion.

10. Appelé par Louis Massignon « monisme testimonial », *Waḥdat šuhūd* peut également être traduit par « unicité de la contemplation ». C'est une expérience vécue lors de l'union avec Dieu, le soufi devient un témoin de sa rencontre avec Lui et de ses manifestations dans le monde. Cette idée suppose un certain dualisme car Dieu se témoigne dans le cœur du soufi mais aussi dans toute la création. Le témoin peut parvenir à cette contemplation, comme il est le cas d'al-Hallāǧ, par la souffrance réparatrice et le sacrifice de l'amour.

11. Herbet W. Mason parle de « primordial Fire », dans *Al-Hallāǧ,* Routledge. 1995, p. 57

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

admiration de soi-même et à une crainte du blâme de la part des autres. Selon lui, le véritable soufi est telle une eau claire qui ne doit être troublée ni par le refus ni par la louange d'autrui. Huǧwīrī déclare également que Husayn Ibn Mansour al-Hallāǧ lui était d'une grande aide au début de ses *Kašf*, c'est plus tard qu'il réalisa que ses discours n'étaient pas assez pondérés. Néanmoins, il a consacré une partie de ses ouvrages à la vie entière d'al-Hallāǧ et à l'explication de ses paroles afin d'en dégager la beauté qui s'avère, malgré tout, incontestable pour lui. Huǧwīrī admet ouvertement dans, *Kašf al-Maḥjūb,* qu'al-Hallāǧ est très cher à son cœur mais qu'il est, comme le déclare son chaykh, « semblable à un enfant dans la cour des grands ». Ainsi, il ne doit pas être pris comme modèle ou autorité.

5 Les procès du soufisme

Dans cette section, il nous semble important de parler de la persécution pour montrer que les idées des soufis, une fois exprimées, avaient un impact important sur leur société et elles pouvaient engendrer des procès.

Huǧwīrī avait tendance à désigner la période dans laquelle ils vivaient comme une période de déchéance vraisemblablement à cause des procès du soufisme. Il cite le cas d'al-Hallāǧ (m.309), le disciple le plus controversé de Junayd qui se sépare de lui en 294/ 897 après avoir été son maître spirituel pendant vingt ans. Dans le domaine de l'hagiographie soufie, deux tendances sont souvent évoquées : la mystique sobre de Junayd et la mystique de l'ivresse dont les représentants sont al-Bistāmī et al-Hallāǧ. La mystique ivre se démarque par ses discours extatiques et pratiques qui paraissent comme blasphématoires aux yeux des non-initiés. De ce fait, lorsque les idées d'al-Hallāǧ devenaient de plus en plus hétérodoxes et provocantes aux yeux de l'autorité politique, il fut arrêté en 275/ 887 par des agents du gouvernement pour des raisons sécuritaires puisqu'il était soupçonné, entre autres, de collaborer avec les Qarmates, et d'être un missionnaire chiite à cause de son utilisation de leur mode dialectique. Lors de son second pèlerinage, un groupe de soufis l'a même accusé de désordre mental et d'être possédé par un *Jin.* Tout au long de sa carrière de prédicateur, il tenait des propos extatiques (*šaṭaḥāt*) condamnés par des maîtres et des vizirs de son époque. Après sa dernière *ṣayḥa bi l'ḥaq* (appel à la justice) à Bagdad, un très long procès s'entama de 913 jusqu'à sa condamnation et sa mort violente en public en 922. Amoureux et désireux de rencontrer Dieu peu importe le prix à payer, al-Hallāǧ déclarait ouvertement « *tuez-moi, car dans ma mort qu'il y a ma vie et dans ma vie qu'il y a ma mort* »[12] en désirant la punition (ʻiqāb) et la souffrance comme récompense. C'est dans sa mort que se trouve sa vie, signifiant que « *mourir à soi* » revient à détruire toutes les barrières et les attributs humains le séparant de son Bien-aimé. Comme le veut l'enseignement d'*Ahl al-sukr* (les gens de l'ivresse mystique), al-Hallāǧ indique que le maintien des qualités humaines est un péché puisqu'elles sont les plus grands voiles face au Seigneur. De ce fait, l'exécution d'al-Hallāǧ à Bagdad fut considérée par certains soufis comme un châtiment pour sa divulgation de secrets divins. Junayd a critiqué les propos d'al-Hallāǧ, et Šiblī, al-Juraryrī et

12. Hallāǧ, *Recueil du Dīwān, Hymnes et Prières, sentences prophétiques et philosophiques*, éd. du Cerf, 2005, p. 229. Nous prenons cette affirmation comme une déclaration d'idée défendue par al-Hallāǧ qui considérait sérieusement que sa mise à mort représentait un sacrifice et une délivrance pour son âme.

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'autres soufis ont refusé de partager son point de vue concernant *al-ǧam'* (l'union avec Dieu), contrairement à Ibn 'Atā' qui l'a soutenu et qui fut subséquemment mis à mort [13]. Dans *La passion de Hallāǧ*, Louis Massignon explique qu'à l'instar de Bahlūl al-Majnūn, Summūn al-Muḥib et Abū Bakr Šiblī, le type d'al-Hallāǧ est décrit comme étant un « spirituel déséquilibré » constamment ivre. Il fait partie des « *'uqālā' al-maǧānīn* », des hommes dont le ravissement était perpétuel et qui symbolisaient une certaine folie divine lorsqu'ils tentaient de dire l'indicible.

Dans son *Kašf al-Maḥǧūb*, Huǧwīrī ne remet pas en cause le caractère fort et ardent des états extatiques d'al-Hallāǧ. Il affirme que peu de chaykhs nient ses mérites et la pureté de son état spirituel ainsi que l'abondance de ses pratiques ascétiques. Cependant, si la plupart des maîtres ne condamnent pas ses principes, ils lui reprochent ses conduites désinvoltes. C'était un amoureux souvent subjugué par le ravissement mais qui quitta ses deux premiers maîtres sans leur permission, après cela lorsque Hallāǧ a sollicité Junayd il va de soi, d'après Huǧwīrī, qu'il ne soit pas accepté par *Sayd a-ṭā'ifa* (le seigneur de la tribu spirituelle). Au niveau de la jurisprudence et de la théologie, Huǧwīrī considère que les écrits d'al-Hallāǧ sont symboliques et très profonds. Néanmoins, après une lecture d'une cinquantaine de ses œuvres poétiques, Huǧwīrī conclut que ses propos « *ressemblent à ceux des débutants* » [14]. Il reproche à al-Hallāǧ son acharnement à décrire la vision octroyée par Dieu sans remettre en question la véracité de sa vision, mais plutôt la précipitation et la vanité de ses expressions. Selon « le maître de Ghazna », seul celui qui vit l'extase connait sa nature alors à quoi bon s'efforcer à la décrire ?

Ainsi donc, l'école de soufisme de Bagdad a souffert du célèbre procès de Husayn Ibn Manṣūr al-Hallāǧ (en 922). Mais notons qu'antérieurement à ce procès, perçu comme « un procès du soufisme », il y a eu l'affaire « Ghulām Khalīl » en 264/ 878 appelée aussi « procès de l'amour » : très hostile à la doctrine de l'amour divin, Aḥmad Bālili accusa d'hérésie un nombre important de grands maîtres spirituels de l'école dont Abū Sa'īd al-ḫarrāz, Abū Bakr Šiblī (m.334/ 945) et Abū l'Husayn Nūrī (m. 295/ 908) etc. Finalement, dans son chapitre intitulé « les doctrines soufies », Huǧwīrī raconte que le Calife libéra les soufis et se contenta de la réponse de son juge suprême 'Abbās Ibn 'Alī qui après investigation dit aux sujets des soufis accusés d'hérésie : « *si ces gens sont des hérétiques, qui dans le monde est un vrai croyant ?* » Tout ceci pour dire que certains soufis menaient des combats et ne se caractérisaient pas par un quiétisme ou une quelconque passivité mais plutôt par une intransigeance vis-à-vis du verbalisme de ceux qui se prétendaient détenteurs de science spirituelle ou qui pensaient que l'exotérisme était supérieur à l'ésotérisme.

6 L'impuissance des mots

L'impuissance à décrire et transmettre les vérités du soufisme est liée à l'impuissance du soufie face à la connaissance divine. En vérité, la preuve de la perfection du soufi est claire lorsque le serviteur se sent impuissant face aux vérités divines. Huǧwīrī

13. Ibn 'Atā' est un docteur traditionniste shafiite reconnu parmi *Ahl al-ḥadīṯ*. Après avoir été consulté en 309/ 922 à propos de l'accusation de son maître, il a refusé de condamner sa '*aqīda* et fut condamné à mort à son tour.

14. Huǧwīrī, *op. cit.* p, 183.

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

rapporte que Junayd déclarait : « *La plus savante des créatures à Son sujet, est celle qui reconnaît avec le plus de force son impuissance à saisir Sa grandeur.* » [15] De la même manière, il affirme : « la parole la plus noble concernant l'Unification fut prononcée par Abū Bakr Sidīq : « *Gloire à Dieu qui n'a accordé à Ses créatures aucun moyen de parvenir à Sa connaissance, sauf par l'impuissance de parvenir à Sa connaissance.* » [16] Être un véritable soufi revient à être pleinement conscient de son impuissance à cerner Dieu, et c'est précisément cette impuissance qui permet de Le connaître et de considérer la grandeur divine. Pour Huǧwīrī, il n'y a pas de langage possible pour désigner ce qu'est l'unification, comme l'attestent les paroles suivantes : « *L'unification est un mystère révélé par Dieu à Ses serviteurs, et il ne peut être exprimé en aucun langage ou encore moins en phrases vaines.* » [17] Il affirme que les mots sont « autres que Dieu » alors que désirer désigner l'Unification par ce qui est autre que Dieu c'est faire preuve d'associationnisme (*širk*).

D'un autre côté, Huǧwīrī insiste sur un point essentiel concernant la prédominance de la connaissance sur l'extase (*waǧd).* D'après lui, il convient au *murīd* de suivre le pouvoir de la connaissance afin de ne pas être subjugué par le *waǧd* qui risque de le priver de la capacité de discernement engendrant l'incohérence totale du discours. Huǧwīrī s'appuie sur les dires de Junayd : « *Šiblī est ivre ; s'il devenait sobre, il serait un imam dont les gens tireraient profit.* » [18] Il illustre également la question de *ǧam'*(union) par les propos d'al-Bistāmī lorsqu'il déclarait : « *Gloire à moi ! Que ma majesté est grande !* » En expliquant que c'est un état véridique de *fanā'* qui, en apparence, montre que c'est al-Bistāmī qui parlait alors qu'en vérité c'est Dieu qui parlait en manifestant Sa puissance sur lui. De la même façon, Huǧwīrī signale que le Prophète défendait l'idée que Dieu peut s'exprimer à travers les mots de Ses serviteurs qui sont transportés loin de leur propre être. L'union est alors cet état où l'amour de Dieu exerce un pouvoir surnaturel sur le serviteur de manière à ce que ses propres actions sont annihilées et il effectue des actions qui sont attribuées à Dieu comme l'illustre le verset du Coran : « *ô Muhammad ce n'est pas toi qui lançais quand tu lançais.* » (Coran, VIII, 17) Pour Huǧwīrī la réalisation intérieure a un fondement prophétique, c'est l'annihilation de la volonté propre et l'interprétation de la célèbre parole prophétique :

« Et lorsque j'aime mon fidèle, Je suis l'œil par lequel il voit, L'ouïe par laquelle il entend, La main par laquelle il palpe, Le cœur par lequel il médite. C'est par moi qu'il voit, Par moi qu'il entend, Par moi qu'il palpe, Par moi qu'il médite. » [19]

7 Les nominalistes et les formalistes

Le soufisme semble être trop sublime, d'après Huǧwīrī, pour se rapporter aux attributs de l'humain, et trop sublime pour être exprimé. « Le saint de Ghazna » met très souvent en garde contre ceux qui non seulement ne font pas la distinction entre l'essence et l'attribut des choses mais qui préfèrent s'intéresser aux formalités et aux

15. Junayd, *Enseignement spirituel : Traités, lettres, oraisons et sentences.* ACTES SUD, 2013.p 119.
16. Huǧwīrī, *Somme spirituelle*, La Bibliothèque de l'islam, Sindbad, 1988. p. 329.
17. Huǧwīrī, *Ibid,* p 330.
18. Huǧwīrī, *Ibid*, p, 468.
19. Rapporté par l'Imām Buḫāry.

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

attributs périssables du bas-monde, il certifie : « *Cette religion du soufisme est très sérieuse, n'y mêlez pas de railleries, ne prenez pas la conduite des formalistes pour modèle, évitez ceux qui les imitent aveuglément.* » [20] Les formalistes sont des gens qui parlent beaucoup du soufisme mais qu'i n'en savent rien, ils s'attachent en apparence à la religion et au soufisme, et qui, selon Huǧwīrī, déguisent leur stupidité en véritable mystique. Les formalistes sont pareils que les nominalistes appelés « ahl al-'ibārāt ». Ces derniers sont présents parmi les savants ainsi que parmi les aspirants au soufisme. Ils sont ignorants des sens véritables que recèlent les doctrines du soufisme comme le *fanā'* et le *baqā*' car en réalité le langage ne peut décrire l'essence des choses. Pour Huǧwīrī, les termes sont utilisés par ceux qui participent à la discussion alors que ceux qui parviennent au *fanā'* sont dans « un lieu où le lieu n'existe plus » [21] et toutes les stations comme *ṣaḥw, sukr, maḥw, ḏawq*, s'anéantissent au profit de la vérité pure (*ḥaq al-yaqīn*). Les vérités sont dites sous différentes formes (*rasm*) afin d'être visibles et intelligibles, et d'après Huǧwīrī, puisque Dieu est hors d'atteinte, les mots sont inventés par les hommes afin de se consoler de leur chagrin et leur impuissance éternelle étant donné que Dieu, n'ayant pas de semblable, ne peut jamais se « diluer » dans l'homme. Ainsi, Huǧwīrī ne manque pas de rappeler que le vocabulaire mystique fait toujours référence à des notions qui étonnaient le plus les autres savants, mais il ne faut pas pour autant dénigrer la science de ces savants car c'est Dieu qui voile le cœur de celui qui n'est pas prêt à comprendre ce qu'il ne vit pas. Cela soulève le thème de la lettre et de l'esprit ainsi que la compréhension de la religion par le biais de l'expérience intuitive et intérieure. La discrétion des mystiques musulmans se justifie par leur intention de protéger ce qu'ils considèrent comme un don précieux qui ne mérite ni le blâme ni les calomnies. La lettre étant, pour les soufis ; un attribut (qui peut se traduire par *rasm*) relève du *ḏāhir* (apparent), alors que l'esprit est le sens (*ma'nā*) et l'essence des mots, et donc elle est par définition cachée (*bāṭin*). L'approche mystique veut que le *qalb* (cœur) soit l'unique instrument pouvant accéder aux lumières et vérités (*ḥaqā'iq)* divines (plutôt que le '*aql*, l'intellect).

En conclusion nous pouvons dire que puisque la science est le privilège d'une minorité, les mystiques sont convaincus que c'est leur devoir de la diffuser uniquement à ceux qui sont prêt à en saisir le sens réel, car en apparence cette science peut sembler contredire les préceptes islamiques pour les profanes et engendrer des divergences doctrinales au sein des savants. Plusieurs doctrines mystiques posent problème : le statut des saints (*awliyā'*) et leur miracles (*karāmāt*), la notion de *ǧam'* (union entre Dieu et l'homme), la question de l'amour divin, et *waḥdat al wuǧūd* [22]. Ces doctrines défient la raison et c'est précisément pour cela qu'elles restent cachées à la majorité. Effectivement, selon les soufis, leur science n'admet aucunement la controverse (*ǧadal*), c'est ce que va expliquer plus tard le *Docteur Maximus*, Muhyi Dīn Ibn 'Arabī (m.1240) dans son *Kitāb al fanā' fī l-mušāhada* : (Le livre de l'extinction dans la contemplation) : « *Celui qui*

20. Huǧwīrī, *Ibid*, p. 66.

21. Huǧwīrī, *Ibid*, p82.

22. Pouvant être traduit par « unité de l'existence » ou « unicité de l'être », cette notion est théorisé par Ibn 'Arabī et abordée avant lui par Ghazālī, signifiant qu'il n'y a qu'une existence unique et absolue, c'est celle de Dieu tout le reste est son ombre. Elle est qualifiée par Massignon de « monisme existentiel » tentant d'abolir toute séparation entre Dieu et la créature. Cette notion est considérée par les soufis comme un des enseignements fondamentaux de la spiritualité mais qui est néanmoins controversée, elle affirme l'unité de tout ce qui existe ou peut être « trouvé » et l'illusion de la multiplicité qui procède nécessairement de cette unité.

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

siège avec eux- c'est-à-dire les Connaissant des réalités essentielles d'entre les Soufis- et les contredit en quelque chose qu'ils ont réalisé sûrement (mimmā yataḥaqqaqūna bihi), Allāh lui enlève du cœur la lumière de la foi. »[23] Le soufi a alors le choix entre deux attitudes. Il peut opter pour une attitude discrète ce qui fut le cas de Junayd ; ou bien divulguer ses états extatiques en tentant de les expliquer aux autres croyants comme al-Hallāǧ. Les formes (*rasm*) des actions extatiques des mystiques qui tentent de parler de leurs extases ont impressionné certains et affligé d'autres. Seulement, il est certain que leurs *ma'ānī* ne pouvaient être compris que par les extatiques eux-mêmes car, selon Huǧwīrī, la réalité de l'extase est, de toute évidence, indépendante de l'expression de cette réalité.

Bibliographie

Abdel-Kader. A. H. 1962. *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd.* Luzac & co, London.

Geoffroy, Eric. *Initiation au soufisme*, Fayard. 2003.

Geoffroy, Eric, *Le soufisme.* Eyrolles. 2015.

Hallāǧ, *Recueil du dīwān, Hymnes et Prières, sentences prophétiques et philosophiques*, Les éditions du Cerf. Paris, 2005.

Herbert. W. M. 1995. *Al-Hallāǧ.* Routledge Sufi Series.

Huǧwīrī, *Somme spirituelle,* La Bibliothèque de l'islam, Sindbad. 1988.

Junayd, *Enseignement spirituel : Traités, lettres, oraisons et sentences.* ACTES SUD, 2013.

Ibn 'Arabi, *Le livre de l'extinction dans la contemplation*, Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Michel Valsan, Etudes Traditionnelles. 1961.

Sarrāj, Tūsi Abū Nasr. *Kitāb a-Luma'fī at-Tasawwuf*, critiques et notes de R. A. Nicholson, E.J.W. Gibb memorial. 1914.

23. Ibn 'Arabī, *Le livre de l'extinction dans la contemplation*, Traduit de l'arabe présenté et annoté par Michel Valsan, p. 16. Notons que Ibn 'Arabī distingue plusieurs groupes : les littéralistes « *Ashābu-l-rusūm* » ; les gens de la spéculation rationnelle « *Ahlu-l-naẓari-l'fikrī* » ou « *Ahlu –l-Afkār* » ; les exotéristes « *Ahlu ẓāhir* » et les initiés ou soufis « *Al-Qawm* »)

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