Modèle prophétique et modèle de sainteté dans le soufisme ancien

Quelques exemples

Pierre Lory

1 Introduction

Que signifiait l'imitation du Prophète Muḥammad pour les mystiques les plus anciens, au II^e/VIII^e siècle ? Comment la vénération du Prophète a-t-elle été exprimée durant cette période initiale ? Et comment cette conception a-t-elle évolué ? Ce modeste article voudrait apporter quelques éléments à un domaine de recherche déjà bien parcouru par les spécialistes. Les réponses dépendent bien sûr de la définition donnée au terme « mystique » – lui-même si discuté en langue française. Il est généralement admis que la mystique n'est pas l'équivalent d'une simple dévotion, même très intense. Elle ne s'identifie pas non plus à l'ascèse, même sévère. Beaucoup a été écrit sur la démarcation entre le renoncement dit *zuhd*, et la mystique correspondant au soufisme proprement dit¹. On peut en tout cas aisément démarquer les œuvres sur le *zuhd* comme celles de Ibn al-Mubārak (m. 181/797) ou de Ibn Ḥanbal (m. 241/855) de la mystique soufie. En bref, posons la mystique comme une recherche expérientielle de la présence divine dès ici-bas. Ce qui modifie profondément le vécu religieux : la perspective eschatologique en particulier diffère de celle du croyant ordinaire. Si la présence miséricordieuse de Dieu est approchée dès ici-bas, l'éternité devient de quelque manière déjà présente ; même sans parler ici d'union mystique.

Quand et comment la mystique au sens strict est-elle apparue en islam ? Était-elle présente dès les premières générations ? Clairement, il est impossible d'affirmer quoique ce soit en ce sens pour ce qui est du premier siècle, de la génération des Compagnons et des Suivants. La vaste littérature accumulée à ce sujet dépend de reconstitutions dues à des traditionnistes des générations ultérieures sur lesquelles l'historien n'a pas véritablement prise. Les récits et paroles concernant par exemple Salmān al-Fārisī, Abū al-Dardā', Ḥudhayfa ibn

1 Voir en particulier les études de Melchert, notamment "The Transition from Asceticism to Mysticism" et Sviri, "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes".

al-Yamān, voire Ḥasan al-Baṣrī lui-même, sont riches d'enseignements, mais difficiles à intégrer dans l'ordre de l'histoire. Un exemple éloquent est celui de Ḥasan al-Baṣrī, dont la figure hagiographique a récemment été déconstruite par Suleiman A. Mourad². Quoiqu'il en soit, on peut raisonnablement admettre que vers le VIII^e siècle, commença à apparaître l'idée d'une pluralité des niveaux de la foi. A une foi ordinaire, simple acquiescement (*taṣḍīq*) aux deux *shahāda* et au dogme commun, s'opposa une exigence personnelle de conformer sa vie entière au seul être, à la seule cause qui mérite le total don de soi : le service de Dieu. Une sorte d'élite spirituelle émergea parmi les croyants : ascètes, prédicateurs, fervents qui attirèrent rapidement beaucoup de croyants, qui discernaient en eux la réalisation d'un idéal de foi. En bref, se diffusa l'idée d'une alliance particulière, voire d'une amitié divine – *walāya* – accordée à ces personnes. Cette *walāya* avait vocation à prolonger la vertu du Prophète. Mais en quels termes ? C'est la question posée ici. Que représente l'imitation du Prophète pour les premiers mystiques ? Ils se sont posés comme héritiers des prophètes – mais en quoi consiste cet héritage ? En quoi se différencie-t-il, voire s'oppose-t-il au courant « traditionniste »³ ? Bien sûr, on ne peut pas faire abstraction du fait que les sources sur ces premières générations de mystiques sont elles aussi bien tardives : x^e et xi^e siècles, pour celles que nous allons citer. Y recourir n'est pas une opération sans risque méthodologique. Notons toutefois que la mémoire transmise par la littérature hagiographique au sujet des plus anciens spirituels a gardé bien des traits archaïques. Par exemple, le lexique technique des expériences spirituelles (*aḥwāl*, *maqāmāt* etc) est peu détaillé, voire inexistant dans les notices consacrées à ces « anciens ». A la place, nous lisons des énoncés directs, parfois paradoxaux, exprimés directement en termes coraniques.

Un point fondamental pour notre sujet réside dans la paucité des mentions de Muḥammad chez ces mystiques anciens. Cela contraste avec les textes soufis plus récents, où la référence au modèle muḥammadien est tout à fait explicite, comme nous le verrons *infra* avec le *Kitāb al-luma'* de Sarrāj. Ce point doit être interprété à la lumière des circonstances historiques. Au VIII^e siècle, le sunnisme n'existait pas encore de façon constituée. Ce n'est qu'au siècle suivant que les *ahl al-sunna wa-al-jamā'a* se définirent comme majorité consensuelle dotée d'une doctrine cohérente et stable. Il s'agissait de lutter contre les affirmations des shī'ites revendiquant pour leurs Imams l'autorité religieuse absolue ; et des mu'tazilites, affirmant notamment la prééminence de la raison

2 Mourad, *Early Islam between Myth and History: Ḥasan al-Baṣrī*.

3 Sur ce dernier point, voir Melchert, "The Piety of the Hadith Folk" et "Early Renunciants as Hadith transmitters".

comme outil exégétique. Dès lors, l'affirmation fondamentale de l'inerrance du Prophète, du caractère absolu du modèle qu'il offrait devint la colonne vertébrale de la pensée majoritaire sunnite. Mais au siècle précédent, la vision de ce modèle n'était pas l'horizon immédiat des premiers mystiques. Bien connue est la réplique de Rābi' al-ʿAdawiyya (m. 185/801), interrogée sur son amour envers le prophète Muḥammad, et qui répondit : « Je l'aime, mais mon amour du Créateur m'a détournée de l'amour de ses créatures »⁴. Son cas n'est pas unique. L'accent était mis sur la première *shahāda*. Que représentait alors la seconde *shahāda*, ou l'idée de *sunna*, pour une perspective mystique ?

Pour le cadre limité de ce chapitre, et pour ne pas se disperser sur des ouvrages d'intention trop hétérogène, notre propos se limitera à deux oeuvres choisies comme un simple échantillonnage : d'une part la *Ḥilyat al-awliyā'* de Abū Nu'aym al-Iṣfahānī⁵, source considérable pour notre connaissance du soufisme ancien. Puis d'autre part, par contraste, nous aborderons le *Kitāb al-luma'* d'Abū Naṣr al-Sarrāj, pour renseigner un exposé sur les représentations plus récentes.

Abū Nu'aym (m. 430/1037) était lui-même un savant *muhaddith* de formation classique. Il représente une tradition tout à fait sunnite. Il a notamment rédigé un recueil de *ḥadīth* concernant les qualités du Prophète, le *Dalā'il al-nubuwwa*, qui connut un vaste succès. La *Ḥilyat al-awliyā'* est une véritable encyclopédie de spiritualité musulmane, fournissant 689 notices sur autant de personnalités religieuses, depuis les premiers Compagnons et Suivants jusqu'aux soufis contemporains de l'auteur, et incluant notamment les fondateurs d'écoles de droit (mais non Abū Ḥanīfa toutefois). Plus tard, Ibn al-Jawzī dénoncera cette composition comme une confusion, ou une récupération⁶. Tout en louant le propos général d'Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, Ibn al-Jawzī critique l'attribution du soufisme à des personnes qui n'ont aucun rapport avec lui. Ibn al-Jawzī rappelle qu'il existe une différence entre le *zuhd* au sens strict – et toutes les personnes citées étaient bel et bien des *zuhhād* – et le *taṣawwuf*, qui est une école (*madhhab*) bien précise. Abū Nu'aym apporte en effet des citations de *ḥadīth* à l'appui, mais de façon assez désordonnée, parfois douteuse⁷. La conclusion de Ch. Melchert sur les sources d'Abū Nu'aym est que les sources (= les *isnād*-s) d'Abū Nu'aym sur les ascètes ne sont pas les mêmes que celles

4 ʿAttar, *Le mémorial des saints*, 92 ; cf. Masotta, "Les premiers ascètes en Islam", 449.

5 Ed. Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1988, 10 vol. Voir Khoury, "Importance et authenticité des textes de *Ḥilyat al-awliyā'*" ; Melchert, "Abū Nu'aym's Sources for *Ḥilyat al-awliyā'*" ; Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism*, 41-67.

6 *Ṣifāt al-ṣāfiya*, 13 : *Iḍāfāt al-taṣawwuf ilā kibār al-sādāt (...)* wa-laysa 'inda hā'ulā'i al-qawm khabar min al-taṣawwuf.

7 Ce que lui reproche du reste Ibn al-Jawzī, *Ṣifāt al-ṣāfiya*, 12.

sur les soufis. La dernière partie de la *Ḥilyat al-awliyā'*, consacrée aux soufis, au sens strict, est selon lui assez mal organisée et comme plaquée assez artificiellement sur la précédente⁸. Mais la question est ailleurs. Il semble que le but de Abū Nu'aym n'était pas de montrer que tous les grands Anciens étaient des mystiques, mais qu'il existe une cohérence globale dans l'ensemble de la pensée spiritualité islamique autour de la notion d'amitié à Dieu (*walāya*). Chez lui, le modèle muḥammadien serait comme intériorisé dans les exemple vécus des grands saints. Ce qui conduit le propos d'Abū Nu'aym à certaines audaces. Ainsi, à propos du sujet qui nous occupe, mentionne-t-il une affirmation attribuée à Ja'far al-Šādiq : « Celui qui vit selon l'aspect extérieur de l'Envoyé est *sunni* ; celui qui vit selon la dimension intérieure de l'Envoyée est *šūfi* »⁹. Une synthèse importante sur ce point a été apportée par Kabira Masotta-Naït Raïss dans une thèse récente sur la *Ḥilya*¹⁰. Elle développe l'idée de la *sunna* comme imitation intérieure du Prophète, à laquelle se conforment les ascètes *stricto sensu* comme les mystiques (soufis). Il s'agit d'atteindre, au-delà de la pratique extérieure, l'éveil d'une *fiṭra* qui permet le contact avec Dieu.

Nous allons prendre quelques exemples, parmi des dizaines, voire des centaines d'autres possibles. Il s'agit de trois grandes figures représentant trois générations : Mālik ibn Dīnār (m. vers 131/745), qui fréquenta Ḥasan al-Bašrī et marqua les premières formulations d'une expérience mystique¹¹, 'Abd al-Wāḥid ibn Zayd (m. sans doute après 150/767), qui enseigna un début de doctrine¹², et Fuḍayl ibn 'Iyād (m. 803), dont l'influence fut particulièrement marquante¹³. Ces figures se sont toutes placées au sein du courant sunnite. Ainsi Abū Nu'aym

8 Melchert, "Abū Nu'aym's Sources for *Ḥilyat al-awliyā'*".

9 *Ḥilyat al-awliyā'* 1, 20-21 : *Man 'asha fī zāhir al-rasūl fa-huwa sunnī wa-man 'asha fī bāṭin al-rasūl fa-huwa šūfī*. Ce à quoi Abū Nu'aym ajoute avec nuance : *arāda Ja'far bi-bāṭin al-rasūl akhlāqa-hu al-tāhira*.

10 Masotta, "Les premiers ascètes en Islam", 408-31.

11 Masotta, "Les premiers ascètes en Islam", 134-37.

12 C'est du moins l'opinion de Massignon, "Essai sur les origines du lexique technique", 213-14. 'Abd al-Wāḥid ibn Zayd aurait été disciple de Ḥasan : "... *wa-kāna mimman yaṣḥabu al-Ḥasan*" (selon Sarrāj, *Kitāb al-luma'*, 45). Les dates semblent un peu compliquer les choses : le très jeune 'Abd al-Wāḥid aurait pu rencontrer Ḥasan à la fin de sa vie ; mais il y a plutôt là l'indice d'une volonté d'établir des enchaînements d'enseignements initiatiques (voir Mourad, *Early Islam between Myth and History*, 100-101, sur la construction des *isnād*-s). Plus vraisemblablement, il aura été le disciple de Mālik ibn Dīnār. Voir aussi Masotta, "Les premiers ascètes en Islam", 140-41.

13 Jacqueline Chabbi a mené une enquête fouillée sur la biographie et les dires attribués à ce personnage illustre ("Fuḍayl ibn 'Iyād, un précurseur du hanbalisme", 331-345). Elle voit en lui un ascète réformiste, non un mystique au sens soufi du terme. Nous estimons toutefois que Fuḍayl représente précisément une figure de passage vers la mystique proprement dite. Voir aussi K. Masotta, "Les premiers ascètes en Islam", 158-59.

prête-t-il à Fuḍayl la déclaration : « Engage-toi dans la bonne vie – l'islam et la *sunna* »¹⁴. On notera d'emblée la formulation inhabituelle : on s'attendrait au couple Coran/*sunna* ou *islām/īmān*. Apparaît ici comme une suggestion de différenciation entre un islam représenté par l'adhésion au Coran, et une *sunna* dont les contours sont encore imprécis, mais qui en tout cas ne fait pas complètement corps avec la religion au sens usuel. Où situer alors la *sunna* du Prophète ? On notera la rareté des références au Prophète dans les évocations de la vie ascétique et mystique de ces personnages. Si des *ḥadīth* sont cités, nous l'avons vu, l'exemple prophétique est peu invoqué. Bien sûr, il serait bien peu rigoureux de tirer une conclusion à partir d'un silence des textes. Tâchons alors de prendre un angle un peu décalé et demandons nous en quoi consistait la voie spirituelle de nos trois mystiques. Et alors, en quoi celle-ci refléterait un modèle muḥammadien.

Dans les trois cas, il s'agit d'ascètes. Leur voie est donc très marquée par la privation. Je me bornerai à quelques remarques.

- 1) La voie de nos ascètes était très axée sur la privation de nourriture. Il s'agissait de manger le moins possible, et le moins souvent possible. Le cas de Mālik ibn Dīnār est resté fameux¹⁵. Or l'exemple prophétique n'est pas du tout en jeu ici. Certes, la pureté rituelle de l'alimentation (et des vêtements, etc) était un point essentiel pour tous. Mais il est aisé de constater que leurs jeûnes dépassaient largement l'enseignement muḥammadien tel qu'il sera fixé dans les *ḥadīth* canoniques. Ils relèvent plutôt d'une piété ascétique qui imprégnait toute l'époque de l'Antiquité tardive, d'un *Zeitgeist* qui n'était pas particulièrement islamique. On y retrouve une vision spiritualiste de l'homme et des rapports âme/corps, une conscience aiguë de l'imminence eschatologique, qui était partagée par bien des milieux chrétiens, gnostiques, ou manichéens.
- 2) De même, la valeur accordée au célibat est une tendance bien peu muḥammadienne. Mālik Ibn Dīnār aurait affirmé : « L'homme ne devient un juste (*ṣiddīq*) que s'il laisse sa femme comme à l'état de veuvage, et va demeurer dans les décharges fréquentées par les chiens »¹⁶. Lui-même semble être resté célibataire. Ce qui est à retenir, c'est sa radicalité dans le détachement. Or femme et famille impliquent des liens très exigeants. Il aurait répondu à quelqu'un qui lui demandait pourquoi il ne se mariait

14 *Uṣlūḥ al-ḥayāt al-ṭayyiba, al-islām wa-al-sunna, Ḥilyat al-awliyā'* VII, 99.

15 *Ḥilyat al-awliyā'* II, 366-77, 369, 370.

16 *Lā yablugh al-raḥul manzilat al-ṣiddīqīn ḥattā yatrūk zawjatahu ka'annahā armala wa-ya'wī ilā mazābil al-kilāb, Ḥilyat al-awliyā'* II, 359.

pas : « Si je le pouvais, je répudierais mon âme »¹⁷. Mālik n'était pas le seul à avoir agi ainsi. Ibrāhīm ibn Adham a quitté sa famille après sa soudaine conversion¹⁸. Fuḍayl a laissé le souvenir du seul et unique sourire de sa vie – au moment de la mort de son fils¹⁹. Or Muḥammad a vivement condamné, voire anathémisé ces attitudes. Il a réprouvé le célibat pour des causes religieuses²⁰. Le sacrifice, l'ascèse suprême, c'était de se préparer au combat. Selon un *ḥadīth* célèbre rapporté par Ibn Ḥanbal : « Tout prophète a son monachisme (*rahbāniyya*) ; et la *rahbāniyya* de cette communauté est le combat au service de Dieu »²¹. En fait, ce n'est que petit à petit que cette méfiance à l'égard de la vie conjugale a évolué dans les milieux piétistes ; on en trouve d'ailleurs des traces dans des époques plus récentes.

- 3) Enfin se pose la question de la référence aux *ḥadīth*. Il arrive que des *ḥadīth* soient cités par nos ascètes dans le texte de la *Ḥilyat al-awliyā'*. Ils vont généralement dans un sens d'ascèse et de spiritualité. Ce qui nous amène à nous interroger sur la fonction de ces références. Fuḍayl avait lui-même acquis une véritable formation de *muḥaddith*. Sulamī – qui, il est vrai, a tendance à vouloir faire de chaque grand soufi un transmetteur de *ḥadīth* – mentionne dans sa notice sur Fuḍayl la transmission d'un *ḥadīth* de portée ascétique, sur le bénéfice de la souffrance pour les saints²². Selon Abū Nu'aym, Fuḍayl était d'ailleurs fiable en *ḥadīth*. Cependant, Abū Nu'aym nuance cette affirmation en précisant que la transmission des *ḥadīth* suscitait en lui une crainte révérencielle (*kāna ... shadīd al-hayba li-l-ḥadīth*) et du coup lui pesait beaucoup (*kāna yathqulu 'alayhi al-ḥadīth jiddan*)²³. Le transmetteur d'un récit sur Fuḍayl, Ishāq ibn Ibrāhīm, ajoutait : « Il me disait souvent qu'il préférerait que je lui demande un *dirham* plutôt que je lui demande des *ḥadīth*. Un jour, il me

17 *Law istaṭa'tu la-ṭallaqtu nafsī, Ḥilyat al-awliyā'* II, 365. Voir Benkheira, *La maîtrise de la concupiscence*.

18 *Ḥilyat al-awliyā'* VII, 368-69.

19 Il aurait répondu à ceux qui l'interrogeait à ce sujet : « Dieu a aimé une chose, et j'ai aimé ce que Dieu a aimé », *Ḥilyat al-awliyā'* VIII, 100.

20 Au verset coranique 5, 87 : « Ô les croyants : ne déclarez pas illicites les bonnes choses que Dieu vous a rendues licites ... », les commentateurs donnent plusieurs noms de personnes tentées par l'ascèse en matière de nourriture, de sommeil, voire de femmes. Dans son *tafsīr*, Muqātil ibn Sulaymān cite : 'Alī, 'Umar, Ibn Mas'ūd, 'Ammār ibn Yāsir, 'Uthmān ibn Maz'ūn, al-Miqdād ibn al-Aswad, Abū Dharr, Salmān, Ḥudhayfa et d'autres. Muḥammad a vivement condamné, anathémisé ces attitudes (voir Gilliot, « Le Coran avant le Coran », 165).

21 *Musnad* V, 266, XVI, 26. Cf. Gilliot, « Le Coran avant le Coran », 167-75.

22 *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, 9.

23 *Kāna ṣaḥīḥ al-ḥadīth ṣadūq al-lisān, Ḥilyat al-awliyā'* VIII, 86-87.

dit qu'il lui serait plus agréable que je lui demande de l'argent (*danānīr*) plutôt que des *ḥadīth*. Je lui répondis que s'il me transmettait des *ḥadīth* où je trouverais des bénéfices dont je suis privé, je préférerais cela à recevoir de lui le même nombre de dinars. Il me dit : "Tu es égaré (*maftūn*) ! (...) Si on te présente de la nourriture et que tu jettes chaque bouchée que tu prends derrière ton dos, quand seras-tu rassasié ?" »²⁴. En d'autres termes, s'occuper de colliger des *ḥadīth* les uns après les autres sans les mettre en pratique, revient à un profond gâchis spirituel.

Une distinction radicale semble exister entre la vraie *sunna* – intérieure, celle qui à la limite se transmet dans le silence du cœur – et la science mondaine du *ḥadīth*, celle qui ne sert à rien d'un point de vue spirituel²⁵. On peut interpréter : en multipliant la diffusion des paroles du Prophète, on leur fait perdre leur efficace. Elles échappent à l'âme, ne la nourrissent plus, au contraire. La même idée se retrouve chez Mālik Ibn Dīnār : le *ḥadīth* n'a d'utilité que s'il aide à la pratique spirituelle. Ses paraboles sont expressives : « J'ai lu dans un livre de Sagesse qu'il est pour toi sans utilité de savoir une science, puis de ne pas mettre en œuvre ce que tu sais. C'est comme un homme qui va ramasser du bois, rassemble un fagot qu'il ne peut soulever, et lui ajoute alors un autre »²⁶. Mālik Ibn Dīnār aurait transmis un certain nombre de *ḥadīth* notamment de Anas ibn Mālik. Leur contenu est éloquent : il vise souvent les mauvais sermonnaires qui disent et ne font pas, et ceux qui n'ont pas honte de leur tiédeur, laquelle est blasphématoire au fond²⁷. Ce genre de diatribes semble anachronique par rapport à l'époque muḥammadienne, mais il est significatif de l'opposition ultérieure entre ascètes et savants. Les réunions de *muḥaddithūn* provoquaient chez Mālik Ibn Dīnār une sorte d'angoisse ; « Lorsque j'entends la voix des transmetteurs de *ḥadīth*, je suis pris par l'envie d'uriner, par terreur »²⁸.

Une autre explication de ces réticences à l'égard des *ḥadīth* réside dans la prévalence accordée au Coran. Abū Nu'aym signale une réplique de Fuḍayl qui vit un homme (un *muḥaddith* peut-on supposer) qui riait, et lui dit : « Veux-tu que je te transmette un *ḥadīth* bon (*a-lā uḥaddithuka ḥadīthan ḥasanan*) ? Oui, répondit l'autre. Fuḍayl récita "Ne te réjouis pas, Dieu n'aime pas ceux

24 *Ḥilyat al-awliyā'* VIII, 86-87.

25 K. Masotta, "Les premiers ascètes en Islam", 426-29.

26 *Ḥilyat al-awliyā'*, II, 375.

27 *Ḥilyat al-awliyā'*, II, 386. Dénonçant les corruptions de son époque, Mālik Ibn Dīnār cite toutefois aussi un *ḥadīth* remontant à Anas ibn Mālik demandant de ne pas prier contre les gouvernants, mais de prier Dieu pour les améliorer, *Ḥilyat al-awliyā'*, II, 388.

28 *Ḥilyat al-awliyā'*, VIII, 94, 95.

qui se réjouissent” »²⁹. Or il s’agit d’un verset du Coran, xxviii 76. Certes, le terme « *ḥadīth* » est plurivoque, il ne désigne pas nécessairement une parole prophétique. La réplique mérite néanmoins réflexion. Le *ḥadīth* n’a au fond de valeur que s’il vient prolonger la parole coranique. Le Coran est la base du chemin spirituel. La méditation profondément coranique de Mālik est évoquée par Sarrāj³⁰ : « Quelqu’un a dit – je crois que c’est Mālik Ibn Dīnār : J’ai mâché le Coran pendant vingt ans, puis j’ai pris plaisir à sa récitation pendant vingt ans »³¹. Et de fait, Fuḍayl ibn ‘Iyād professait quant à lui explicitement la prévalence du Coran sur la *ḥadīth*. Ainsi sa parole : « Si j’avais reçu dès mon début sur la voie la grâce de la compréhension du Coran et des méditations de nuit que j’ai acquise maintenant, je n’aurais pas écrit un seul *ḥadīth* (*mā katabtu ḥadīthan qattī*), et je me serais consacré au seul Coran »³². Nous touchons ici un point fondamental de l’évolution de la spiritualité musulmane. Il ne s’agit pas d’une appréciation sur le *ḥadīth* en tant que tel, ni d’une dévalorisation du modèle prophétique. Nous avons ici plutôt une affirmation précise de la fonction du saint, investi directement par la grâce divine. Le saint est « porteur du Coran », c’est-à-dire, des sens profonds du Coran. C’est cela sa mission, sa fonction, sa grâce. Le saint est porteur du message divin, directement. Et pour être plus précis : ce message coranique n’a pas à être médiatisé par un *ḥadīth* qui ne fait que creuser une distance supplémentaire entre la conscience du croyant et la source divine.

Ce rôle est illustré par un certain nombre de *ḥadīth qudsī* que Fuḍayl semble sortir de sa propre autorité. Leur contenu mystique n’est pas indifférent : la nuit, Dieu descend du ciel et cherche ceux de ses fidèles qui ne dorment pas. Il s’adresse à ces veilleurs qui sont ses vrais amants, Il Se laisse contempler, manifeste sa présence et leur promet le Paradis³³. L’absence d’*isnād* à propos de ces paroles est-elle un simple effet d’habitude ? Ou bien Fuḍayl s’attribue-t-il une autorité d’inspiré divin ? Ou s’agit-il simplement d’un artifice littéraire ? Un autre *ḥadīth qudsī*, fort connu, souligne également ce rôle d’intermédiaire prophétique des saints. Il apparaît cité par ‘Abd al-Wāḥid ibn Zayd, lequel le fait remonter à Ḥasan al-Baṣrī, et il commence par : « Lorsque mon serviteur est sans cesse préoccupé par Moi, Je mets son bonheur (*naʾimahu*) et son plaisir dans mon évocation (*dhikrī*), et lorsque Je mets son bonheur et son plaisir

29 *Ḥilyat al-awliyāʾ*, VIII, 108. Le verset est adressé à Qārūn et à ses gens, ce qui précise l’intention de Fuḍayl dans sa citation.

30 *Kitāb al-lumaʾ*, 67.

31 *Madaghtu al-Qurʾān ʾishrīna sana, thumma tanaʾamtu bi-tilāwati-hi ʾishrīna sana* ; également *Ḥilyat al-awliyāʾ*, II 358, 378.

32 Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, I, 76.

33 *Ḥilyat al-awliyāʾ*, VIII, 92-93, 99-101.

dans mon évocation, il M'aime avec passion et Je l'aime avec passion (*'ashiqanī wa-'ashiqtuḥu*). Et lorsqu' il M'aime avec passion et que Je l'aime avec passion, Je lève le voile entre Moi et lui, et Je deviens un signe devant ses yeux ; et il n'est pas distrait quand les autres hommes sont distraits. Ceux-là, leur parole est la parole des prophètes »³⁴. Ces dernières paroles, plus que la mention de l'amour passionnel, soulignent la position des mystiques³⁵.

Dès lors nous pouvons nous demander : dans quel domaine précis les mystiques situent-ils l'autorité prophétique muḥammadienne ? Comment et par qui cette autorité est-elle transmise depuis sa mort ? Ce lourd problème théologique et politique, soulevé par les kharédjites et les shī'ites, contient en germe une bonne partie de la théologie du sunnisme. Nos anciens mystiques n'intervenaient qu'occasionnellement dans les questions politiques. Leur vision concernait une dimension plus ésotérique du déroulement historique de la *umma*. Ainsi, Mālik Ibn Dīnār exprime dans une remarque cinglante une contestation de la situation issue de la « Grande Discorde », typique des ascètes *zuhhād* de cette génération. Pour lui, les musulmans auraient agi comme les chrétiens après la mort de Jésus : « Nous savons que lorsque Jésus fils de Marie a été envoyé, il a renversé l'ordre du monde (*al-dunyā*). Après lui, les gens l'ont remis en place ; jusqu'à ce que Muḥammad soit envoyé, et renverse l'ordre du monde. Après lui, nous l'avons redressé en l'état »³⁶. Mais alors, qui redressera la situation à présent ? Qui va réhabiliter l'ordre prophétique muḥammadien ? Le futur sera redoutable en effet, car la fin des temps est déjà engagée. Lorsque viendra l'Heure, les croyants découvriront que leurs savants, leurs chefs, étaient en réalité des pervers, selon Mālik Ibn Dīnār : « A la fin des Temps, les vents et les ténèbres terrifieront les gens qui iront trouver leurs savants (*'ulamā'uhum*) ; et ils les trouveront métamorphosés sous des formes monstrueuses (*fa-yajidūnahum qad musikhū*) »³⁷. Cette allusion au *maskh* est évidemment d'une lourde portée, car elle fait allusion à la transformation des damnés. Il y a là une terrible dénonciation de la responsabilité des oulémas.

De nombreuses citations en ce sens sont à mettre au dossier de la lutte verbale entre les mystiques et les juristes ou *muḥaddithūn*. A un homme qui disait que les savants étaient les héritiers des prophètes, Fuḍayl répondit : « Les sages

34 *Ḥilyat al-awliyā'*, VI, 165, l. 7. Ce *ḥadīth* ressemble bien sûr dans sa composition à celui dit "des *nawāfil*". Abū Nu'aym juge toutefois avec réserve la qualité de ce *ḥadīth mursāl*, d'autant que la réputation de 'Abd al-Wāḥid dans le domaine aurait été faible.

35 Voir sur ce point Masotta, "Les premiers ascètes en Islam", 118.

36 *Ḥilyat al-awliyā'*, II, 381.

37 *Ḥilyat al-awliyā'*, II, 382 ; on trouve une attitude analogue chez Fuḍayl, *Ḥilyat al-awliyā'*, VIII, 92, 100.

(*al-ḥukamā'*) sont les héritiers des prophètes »³⁸. Quand on parle de « lutte », il ne s'agit pas forcément de discuter de politique, ou de prestige religieux. Il ne s'agit pas non plus de remettre en cause le rôle des règles de droit. Il s'agit plutôt d'une attitude à la fois plus profonde et plus insaisissable : qu'est-ce qui fait l'essentiel de la foi ? Fondamentalement, qu'est-ce qui est demandé à l'homme croyant, à la communauté des musulmans ? Quel est le sens à donner au verbe « obéir » à Dieu ? Et dès lors, qui est le vrai croyant, au sens plein ? C'est là où se situe la césure entre les deux attitudes. Fuḍayl affirme : celui qui n'incorpore pas complètement son rapport au Dieu vivant dans sa propre vie, qui ne quitte pas tout autre désir que d'obéir à Dieu, ne peut être guidé. Du coup, qui suivre, qui est le guide ? Une chose est sûre, ce ne sont pas les *'ulamā'* officiels. Les savants mondains sont aux yeux de Fuḍayl comme des « renégats ». Fuḍayl pourfend avec violence les *aṣḥāb bid'a*. Nombreuses sont les citations sur le danger des *bid'as*, sur le fait qu'il ne faut pas fréquenter ces gens, les éviter complètement. Plus, il faut les haïr, les maudire, ils détruisent l'islam³⁹. Mais qui pointe la critique de Fuḍayl exactement ? En quoi s'opposent-ils à la *sunna*, et que représente en fait l'idée de *sunna*⁴⁰ ? Sont-ce les premiers mu'tazilités qui sont visés ? Peut-être. Mais il est loisible d'identifier de façon plus radicale encore les *bid'as* que dénonce Fuḍayl, avec ces compromissions avec « le monde ». Nous sommes ici dans une perspective spirituelle, mystique, non théologique ou juridique. On est en droit de comprendre : le vrai musulman recherche la Sagesse, c'est là son orientation primitive, celle que montrait l'islam primitif, le Coran. La *bid'a*, c'est ce qui en éloigne. Autrement dit, la *bid'a* va bien au-delà de doctrines « nouvelles » ; elle représente tout ce qui fait dévier de l'intention première, du service exclusif de Dieu. Or celui qui se confie aux *ḥadīth*, transmis de façon purement « académique », dévie de cette manière, aussi paradoxal que cela puisse paraître. Au lieu de se tenir ici et maintenant dans la présence du Dieu vivant, il se crée un espace religieux d'où la divine présence se trouve mise à l'écart, voire absente.

On pourrait aboutir au point suivant, qui sera une première conclusion : l'imitation du Prophète chez le *walī* consiste précisément à ne pas se mimétiser à lui. Il s'agira plutôt d'actualiser en soi-même le *ḥāl* prophétique, au lieu et au moment précis où vit le saint. Il s'agit de faire passer en acte tout ce qui est su⁴¹. Ceci suppose une totale disponibilité à la grâce divine dans l'instant, une

38 *Ḥilyat al-awliyā'*, VIII, 92.

39 *Ḥilyat al-awliyā'*, VIII, 103-4, 108. De nombreuses autres citations sont apportées par J. Chabbi dans son article cité *supra* "Fuḍayl ibn 'Iyād, un précurseur du hanbalisme".

40 *Ḥilyat al-awliyā'*, VIII, 104.

41 K. Masotta, "Les premiers ascètes en Islam", 404-5.

complète orientation de l'esprit vers Dieu à l'exclusion de toute autre science. Cette position sera explicitée par les théoriciens ultérieurs.

Les auteurs soufis plus tardifs ont explicité et commenté cette idée de *sunna* prophétique mystique. Le *Kitāb al-luma'* d'al-Sarrāj en particulier nous fournit un exposé systématique, qui correspond à l'essor du soufisme proprement sunnite⁴². Dans une importante introduction, il commence en effet par situer le rôle du saint, du *ṣūfī* au sens plein, comme véritable héritier muḥammadien, de manière plus profonde et plus légitime que le juriste ou le *muḥaddith*. A la différence des mystiques évoqués plus haut, la référence muḥammadienne est donc appuyée. Mais de quel « prophète Muḥammad » exactement le soufi est-il l'héritier, quel est l'aspect de la prophétie qui est mis en avant ? Dans le *Kitāb al-luma'*, un chapitre important est intitulé "Livres de l'imitation (*al-uswa wa-al-iqtidā'*) de l'Envoyé"⁴³. En effet, les soufis suivent la voie de Muḥammad. Sarrāj rappelle la nécessité absolue de cette imitation, fondée d'après lui sur une série de versets coraniques. Un verset en particulier fait autorité, Coran 3, 31 : "Dis : « Si vous aimez vraiment Dieu, suivez-moi, Dieu vous aimera alors et vous pardonnera vos péchés. Dieu est Pardonneur et Miséricordieux ». Il est impossible de prétendre aimer Dieu, suivre le Coran sans suivre également la *sunna* du Prophète telle qu'elle est formulée dans les *ḥadīth* sûrement établis. Il existe une harmonie, une hiérarchie, une union liant ainsi l'amour de Dieu aux hommes. Ceci est évidemment valable pour tous les musulmans. Mais plus particulièrement pour les soufis, souligne Sarrāj⁴⁴. La sainteté, pour Sarrāj, peut se concevoir comme une "muḥammadisation" de la personne du soufi. De quelle imitation s'agit-il au juste ? Sarrāj établit une gradation dans l'imitation soufie du Prophète : 1) suivre la *sunna*, pour le commun. C'est l'imitation à laquelle tout musulman est invité à se conformer. 2) imiter les règles de vie, les *ādāb* du Prophète, pour les pratiquants exigeants, allant jusque dans les détails de l'imitation, dans l'ensemble des rapports sociaux notamment ; 3) imiter ses *akhlāq*, pour ceux qui veulent lui ressembler intérieurement en observant les mêmes vertus morales. Enfin, par l'adhésion complète à cette pratique et à son intention, certains parviennent au niveau 4) de l'imitation des *aḥwāl* du Prophète, de ses états spirituels, dans son cheminement mystique. Par cette imitation, ils peuvent atteindre 5) ses vérités ultimes (*ḥaqā'iquhu*). C'est ici le point ultime, final, le propos central de Sarrāj⁴⁵.

42 *Kitāb al-luma'* ; voir aussi la traduction allemande par R. Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990, riche en notes et références.

43 *Kitāb al-luma'*, 130.

44 Qui donne une vibrante évocation de la grandeur de cette imitation du Prophète (*Kitāb al-luma'*, 133).

45 *Kitāb al-luma'*, 143.

Ceci dit, on ne peut comprendre où Sarrāj veut en venir si on ne suit pas la description qu'il trace des vertus concrètes du Prophète. Sarrāj énumère les qualités du Prophète que les soufis imitent. Il commence par la pauvreté, et y insiste très fortement. Ceci doit nous interroger : il existe entre l'idée même de "possession" et la voie mystique une barrière. Sarrāj commence par noter que Muḥammad choisit d'être un prophète-serviteur "qui parfois est rassasié et parfois a faim", non un prophète-roi, sur le conseil de Gabriel⁴⁶. Il aurait pourtant pu le devenir, à l'instar de David ou Salomon. Par ailleurs, Muḥammad ne conservait aucune nourriture pour le lendemain. C'est toute la question de la remise à la providence divine, du *tawakkul*, qui appartient à des débats assez vifs au II et III^e siècle AH⁴⁷. Muḥammad s'habillait de laine, poursuit Sarrāj. Autres signes de pauvreté : il montait sur un âne, trayait les chèvres, recousait ses sandales et son vêtement – il n'en possédait qu'un – et balayait le sol de sa maison. Parfois, il n'avait que des dattes ou de l'eau à manger, même pas de pain, pendant un ou deux mois. Il dut s'attacher une pierre sur le ventre pour moins sentir la faim. Comme les autres prophètes, il ne laissa aucun héritage. Muḥammad détestait la richesse. Ceci par choix, car Dieu aurait pu lui fournir des montagnes d'or⁴⁸. Bref, en tout point il valorisait positivement la pauvreté⁴⁹. D'ailleurs, il aimait la pauvreté et les pauvres. Sarrāj cite le *ḥadīth* : « Ô mon Dieu, fais-moi vivre pauvre, fais-moi mourir pauvre, ressuscite-moi parmi le groupe des pauvres »⁵⁰.

Certes, tout ceci entre en contradiction avec bien d'autres *ḥadīth* concernant la personne du Prophète. Nous avons ici bien sûr affaire à une « stratégie hagiographique ». C'est en ce sens que Sarrāj fait une remarque à propos du *ḥadīth* connu : « Trois choses m'ont été données à aimer dans votre monde, *ḥubbiba ilayya min dunyā-kum thalāth ...* ». On pourrait croire que Muḥammad était attaché aux belles choses de ce monde, en l'occurrence les femmes et les parfums. Mais Sarrāj pointe la formulation choisie par lui « votre bas-monde », laquelle indique que Muḥammad lui-même s'en excluait. Muḥammad vivait dans le monde, mais il n'appartenait pas à ce monde⁵¹. La remarque est essentielle, on le comprend. Elle détermine pour une bonne part l'attitude du soufisme classique : détachement, mais non ascèse trop extrême. C'est un point de différence, voire de rupture avec les ascètes dont nous venons de parler. D'autres

46 *Kitāb al-luma'*, 134. Le *ḥadīth* apparaît dans le *Musnad* de Ibn Ḥanbal.

47 *Kitāb al-luma'*, 134-35. Le *ḥadīth* est cité chez Tirmidhī et Ibn Ḥanbal.

48 *Kitāb al-luma'*, 134.

49 *Kitāb al-luma'*, 134-35, 136, 127 ; le *ḥadīth* est cité par Ibn Ḥanbal.

50 *Allāhumma, aḥyīnī miskīnan wa-amītnī miskīnan wa-ḥshurnī fī zumrat al-masākīn*, cité chez Ibn Māja et Tirmidhī.

51 *Kitāb al-luma'*, 138.

ḥadīth vont affirmer que Muḥammad aimait le commerce, les beaux habits, les parfums etc. Sarrāj y fait allusion⁵². Pour lui, comme pour toute une partie de la tradition sunnite, c'était pour que son exemple soit plus facile à suivre par les musulmans qu'il proclamait cela. Sinon, l'islam n'aurait pas été praticable, et les passions auraient finalement dominé les croyants. Mais, affirme-t-il, les prophètes sont tous complètement indépendants face aux avoirs matériels. On oscille toujours entre l'image terrestre et la référence céleste des prophètes. Inutile de dire que cet avis de Sarrāj ne s'appuie que sur sa propre conviction, mais celle-ci est largement partagée en milieu soufi. Notons que pour Sarrāj, Muḥammad aurait eu toutes les qualités, même contradictoires. Il était d'un naturel souriant, sans s'esclaffer⁵³. Mais, selon Sarrāj, il était aussi toujours triste et préoccupé : de sa poitrine sortait un bouillonnement comme celui d'une marmite⁵⁴. Là aussi, le paradoxe s'explique par la "complétude" nécessaire du Prophète comme Homme Parfait. Cette manière soufie de suivre le Prophète, de l'imiter, est une voie vers les plus hautes connaissances. Sarrāj explique qu'à ceux qui ont suivi le Coran et la *sunna* dans la rectitude s'ouvrent des portes nouvelles, d'une nouvelle science (*'ilm mā lam ya'lamūhu*).

Nous voyons dans les considérations de Sarrāj à la fois une continuité et des ruptures avec les ascètes des premiers siècles. Une continuité : il s'agit de faire en sorte de tout consacrer à Dieu sans aucune réserve ni aucun partage. Mais pour avoir accès à Dieu, il importe de se conformer à l'état intérieur du prophète Muḥammad – ce dont les anciens mystiques ne parlaient guère. Bien sûr, le Prophète n'est pas divin en lui-même. La rencontre avec la présence divine ne peut avoir lieu que par une grâce venant de Dieu. Mais selon Sarrāj, cette expérience surnaturelle ne peut avoir lieu en-dehors d'un cadre naturel, humain, qui est celui de l'exemple prophétique. Ce passage de l'humain vers le divin peut être résumé par une citation que Sarrāj fait de Dhū l-Nūn à qui l'on demandait comment il avait connu Dieu : « J'ai connu Dieu par Dieu, et j'ai connu ce qui n'est pas Dieu par l'Envoyé de Dieu »⁵⁵.

Nous pouvons conclure ce bref exposé en situant le débat dans l'ensemble de la vision sunnite de la foi. Revenons à l'introduction de la *Ṣifat al-ṣafwa* par Ibn al-Jawzī. Ibn al-Jawzī dénonce l'absence dans l'ouvrage d'Abū Nu'aym de la mention du premier des *zuhhād*, à savoir Muḥammad. Ibn al-Jawzī qualifie Muḥammad de « seigneur des ascètes, chef de tous, modèle de la création (...) »

52 *Kitāb al-luma'*, 141-43.

53 Cependant d'autres *ḥadīth* cités par Bukhārī affirment que lorsqu'il riait, "on voyait ses molaires".

54 *Kitāb al-luma'*, 139.

55 *'Araftu Allāh bi-llāh, wa-'araftu mā siwā Allāh bi-rasūl Allāh, Kitāb al-luma'*, 45.

celui dont la voie doit être suivie et l'état doit être imité »⁵⁶. La précédente critique qu'il adressait à Abū Nu'aym était la confusion entre ascèse/*zuhd* et mystique/*taṣawwuf*. Le *taṣawwuf* représente pour Ibn al-Jawzī une simple école (*madhhab*) – et il renvoie pour les distinctions particulières à son *Talbīs Iblīs*. Cette remarque nous permet de situer les limites externes que le sunnisme en général a donné au soufisme. Le soufisme n'est pas condamné, il peut même être loué sous bien des rapports. Mais, contrairement à ce qu'affirmait Sarrāj, il ne représente qu'une discipline parmi d'autres dans le dispositif religieux de l'islam, il n'est pas l'héritier direct et principal de la prophétie. Au fil des siècles s'est produit un phénomène central : la consolidation, l'expression ouverte de l'intermédiation du Prophète. Mais intermédiaire dans quel domaine exactement, et à quelle fin ? Entre qui et qui ? Chaque courant a pu discerner sa propre épiphanie prophétique, selon la pluralité doctrinale admise à l'époque classique de l'islam.

Bibliographie

Sources

- Abū Nu'aym al-Iṣbahānī, *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1988.
- Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997.
- 'Attar, F. D. *Le mémorial des saints*, Paris, Seuil, 1976.
- Ibn al-Jawzī, *Ṣifat al-ṣāfiya*, Alexandria, Dār Ibn Khaldūn, 1994, 2 vol.
- Sarrāj, *Kitāb al-luma'*, éd. 'AḤ. Maḥmūd et T. 'AB. Surūr, Cairo, Dār al-kutub al-ḥadītha, 1960 ; voir aussi la traduction allemande par R. Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990.
- Sulamī, A. 'A. al-R. al-. *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, éd. FD. Sirriyeh, Cairo, Maktabat al-Khānjī, 1986.

Études

- Benkheira, M. H. *La maîtrise de la concupiscence – Mariage, célibat et continence sexuelle en Islam, des origines au Xe-XVIe siècle*, Paris, Vrin, 2017.
- Chabbi, J. "Fuḍayl ibn 'Iyād, un précurseur du hanbalisme", *BEO* 30 (1978), p.331-345.
- Gilliot, C. "Le Coran avant le Coran – Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale", dans M. Azaiez et S. Mervin, ed. *Le Coran – Nouvelles approches*, Paris, CNRS Éditions, 145-87.

56 *Sayyid al-zuhhād wa-imām al-kull wa qudwat al-khalq (...) fa-innahu al-muttaba' tarīquhu al-muqtadā bi-ḥālīhi, Ṣifat al-ṣāfiya* 1, 15.

- Khoury, R. G. "Importance et authenticité des textes de *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣṣfiyā'* d'Abū Nu'aym al-Iṣbahānī (336-430/948-1038)", *Studia Islamica*, 46 (1977), 73-113.
- Masotta, K. "Les premiers ascètes en Islam d'après la *Ḥilyat al-awliyā'* d'Abū Nu'aym - Entre *zuhd* et *tasawwuf*: l'émergence du saint", thèse EPHE, Paris 2017.
- Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1999.
- Melchert, Ch. "Abū Nu'aym's Sources for *Ḥilyat al-awliyā'*, Sufi and Traditionist", dans G. Gobillot et J.-J. Thibon, eds. *Les maîtres soufis et leurs disciples – III^e-V^e siècles de l'hégire (IX^e-XI^e s.)*, Beirut, Ifpo, 2012, 145-159.
- Melchert, Ch. "Early Renunciants as Hadīth transmitters", *The Muslim World*, 92 (2007), 407-418.
- Melchert, Ch. "The Piety of the Hadith Folk", *International Journal of Middle East Studies*, 34/3 (2002), 425-439.
- Melchert, Ch. "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", *Studia Islamica*, 83 (1996), 51-70.
- Mojaddedi, J. *The Biographical Tradition in Sufism: The Ṭabaqāt Genre from Sulamī to Jāmī*, Richmond, Curzon, 2001.
- Mourad, S. *Early Islam between Myth and History: Ḥasan al-Baṣrī and the Formation of his Legacy in Classical Islamic Scholarship*, Brill, 2006.
- Sviri, S. "Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Thought", dans G. Gobillot et J.-J. Thibon, eds. *Les maîtres soufis et leurs disciples – III^e-V^e siècles de l'hégire (IX^e-XI^e s.)*, Beirut, Ifpo, 2012, 17-34.